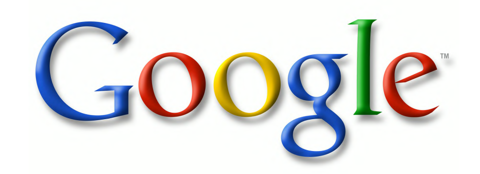
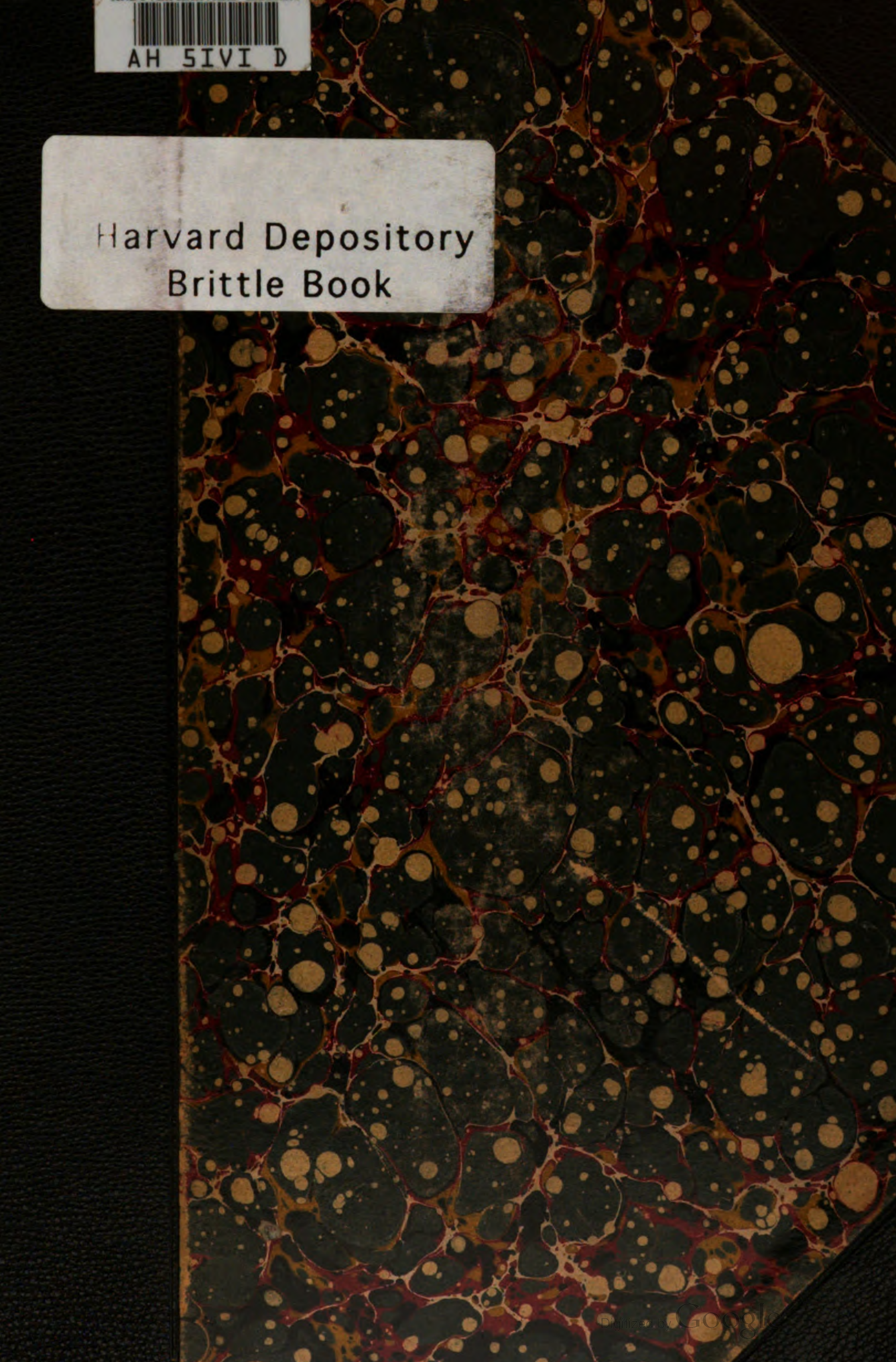



AH 5IVI D
Harvard Depository
Brittle Book

Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament

begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

IV. Abtheilung. — 9. Auflage.

Der Brief an die Römer.

Von der 6. Auflage an neu bearbeitet

von

Dr. Bernhard Weiss,

Wirkl. Oberconsistorialrath u. o. Prof. an d. Universität Berlin.



Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1899.

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1. Auflage von H. A. W. Meyer . . 1836.
2. " " " " " " . . 1854.
3. " " " " " " . . 1859.
4. " " " " " " . . 1865.
5. " " " " " " . . 1872.
6 " " Bernh. Weiss . . . 1881.
7. " " " " . . . 1885.
8. " " " " . . . 1891.

Vorwort.

Bei der neuen Bearbeitung des Römerbriefes hatte ich zunächst die bereits in 2. Aufl. von Lipsius bearbeitete Abtheilung des Holtzmann'schen Hand-Kommentars zu berücksichtigen. Die Auseinandersetzung mit dieser sorgfältigen Arbeit wäre fruchtbarer gewesen, wenn es nicht die Einrichtung dieses Kommentars mit sich brächte, dass seine Erklärung nur in den seltensten Fällen mit einer die Ablehnung anderer Auffassungen eingehender rechtfertigenden Begründung gegeben wird. Sodann hielt ich mich für verpflichtet, den Theil des grossen »International critical commentary«, welcher die Bearbeitung des Römerbriefes von Sanday und Headlam enthält, durchweg zu vergleichen. So wenig es dem Zwecke des Kommentars entspricht, von der ganzen ausländischen Literatur über den Römerbrief ebenso wie von der deutschen ein möglichst vollständiges Bild zu geben, so schien es mir doch einem Unternehmen gegenüber, das einen internationalen Austausch ausdrücklich beabsichtigt und so reichlich die deutsche Arbeit berücksichtigt, eine Art Ehrenpflicht zu sein, auch seine Resultate in Betreff des Römerbriefes, soweit sie für den deutschen Exegeten überhaupt greifbar waren, zu registriren. Endlich habe ich mich sehr eingehend mit den neueren Ausführungen Hilgenfelds über den Zweck und die Adresse des Römerbriefes auseinandergesetzt. Da der Kommentar von Lipsius im Wesentlichen von denselben Anschauungen darüber ausgeht, wie er, und doch nach seiner ganzen Anlage dieselbe nicht im Einzelnen so eingehend zu begründen vermag, war mir eine eingehendere Begründung, wie sie Hilgenfeld giebt, sehr willkommen, um ihr gegenüber Punkt für Punkt zeigen zu können, warum ich die von mir vertretene Auffassung auch nach eingehender Prüfung jener Gründe aufrecht erhalten muss.

Dass mir immer wieder die Frage entstand, ob ich nicht einen grossen Theil der von Meyer sorgfältig gesammelten und von mir in seinem Geiste fortgeführten Uebersicht über die verschiedenen Auffassungen aller einzelnen exegetischen Fragen streichen und so den ganzen, mit Anmerkungen etwas überladenen Kommentar gefälliger und lesbarer machen solle, wird man verstehen. Mich hielt davon ein gewisses Pietätsgefühl gegen diese Riesenarbeit Meyers, aber auch die Erwägung zurück, dass dieser Kommentar nach seiner ganzen Anlage eben nicht bloss fertige Resultate bieten will, wie die Handbücher, sondern in die exegetische Arbeit einführen. Dazu gehört aber vor Allem, dass aus ihm erhellt, wie viele Fragen in der Geistesarbeit der Jahrhunderte, die sich um diesen Brief angesammelt hat, aufgeworfen und kontrovers geworden sind, die dem schlichten Leser oft garnicht einmal entstehen, und die doch zuletzt alle dazu dienen müssen, den Gedankengang des Apostels immer klarer und immer tiefer verstehen zu lehren. Ausserdem zeigt die Geschichte der Exegese, wie oft Auffassungen, die längst als überwunden galten, manchmal mit Recht, oft auch mit Unrecht, plötzlich wieder, zuweilen mit geringen Modifikationen, auftauchen und ihre Berücksichtigung fordern. Es ist dann doch nicht ohne Nutzen, zu wissen, dass und wo diese Auffassungen schon früher ihre Vertretung resp. Widerlegung gefunden haben. Nur hie und da habe ich mir Kürzungen erlaubt, um durch die nothwendig gewordenen Zusätze den Kommentar nicht so sehr anschwellen zu lassen. Besonders habe ich meine eigene Darstellung vielfach zu kürzen und dadurch durchsichtiger zu machen gesucht. Dass ich auch an ihr vielfach gefeilt und gebessert habe, wird der Kenner der früheren Ausgaben leicht sehen.

Berlin, im November 1898.

D. Weiss.

Abkürzungs-Verzeichniss

siehe S. 614.

Des Paulus Brief an die Römer.

Einleitung.

§ 1.

Abriss des Lebens des Apostels.

1. Paulus war von Jüdischen Eltern aus dem Stamme Benjamin (Rom 11_{1}. Phl 3_{5}) zu Tarsus in Cilicien *) geboren (Act 9_{11}. 21_{39}) und hatte bei seiner Beschneidung den Namen שָׁאוּל erhalten, besass aber bereits durch Geburt das römische Bürgerrecht (22_{27}f.) **). Seine erste Jugendbildung

*) Dass Paulus zu Gischala in Galiläa geboren, wie Hieron. de vir. ill. 5 (vgl. denselben zu Phm 23) angiebt, und mit seinen Eltern nach der Einnahme der Stadt durch die Römer nach Tarsus ausgewandert sei, wird zwar von Krenkel (Paulus d. Ap. d. Heiden 1869. p. 215, vgl. auch Overbeck zu de Wette's Apostelgesch. 1870, p. 370 Anm.) für geschichtlich gehalten, obwohl es durch Act 22_{3} direkt ausgeschlossen wird, ist aber schon darum ganz unwahrscheinlich, weil Gischala erst im Jüdischen Kriege unter Titus durch die Römer erobert wurde (Joseph. bell. jud. IV. 2, 1 sq.). Das altberühmte Tarsus, nach der Sage von Perseus gegründet, nennt Xenophon eine *πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων* (Anab. 1, 2, 23), Strabo rühmt seine Blüthe in Kunst und Wissenschaft (14, 5, 13. p. 673).

**) Er selbst nennt sich in seinen Briefen stehend *Παῦλος*, die Apostelgeschichte nennt ihn *Σαούλ, Σαῦλος*, bis sie 13_{9} (*Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος*) jenen Römischen Namen einführt und, abgesehen von absichtsvollen Rückblicken auf frühere Zeit ($22_{7.13}$. 26_{14}), ihn ausschliesslich beibehält. Damit ist nicht angedeutet, dass er ihn auf Anlass der Bekehrung des Römischen Prokonsul von Cypern, Sergius Paulus (13_{7}) angenommen habe (Meyer, Ewald nach Hieron. de vir. ill. 5), da ja der Prokonsul erst V. 12 bekehrt wird; sondern dass er diesen Namen in seiner Wirksamkeit als Heidenapostel führte, die


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament

begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

IV. Abtheilung. — 9. Auflage.

Der Brief an die Römer.

Von der 6. Auflage an neu bearbeitet

von

Dr. Bernhard Weiss,

Wirkl. Oberconsistorialrath u. o. Prof. an d. Universität Berlin.

Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1899.

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1. Auflage von H. A. W. Meyer . . 1836.
2. „ „ „ „ „ „ . . 1854.
3. „ „ „ „ „ „ . . 1859.
4. „ „ „ „ „ „ . . 1865.
5. „ „ „ „ „ „ . . 1872.
6 „ „ Bernh. Weiss . . . 1881.
7. „ „ „ „ . . . 1885.
8. „ „ „ „ . . . 1891.

Vorwort.

Bei der neuen Bearbeitung des Römerbriefes hatte ich zunächst die bereits in 2. Aufl. von Lipsius bearbeitete Abtheilung des Holtzmann'schen Hand-Kommentars zu berücksichtigen. Die Auseinandersetzung mit dieser sorgfältigen Arbeit wäre fruchtbarer gewesen, wenn es nicht die Einrichtung dieses Kommentars mit sich brächte, dass seine Erklärung nur in den seltensten Fällen mit einer die Ablehnung anderer Auffassungen eingehender rechtfertigenden Begründung gegeben wird. Sodann hielt ich mich für verpflichtet, den Theil des grossen »International critical commentary«, welcher die Bearbeitung des Römerbriefes von Sanday und Headlam enthält, durchweg zu vergleichen. So wenig es dem Zwecke des Kommentars entspricht, von der ganzen ausländischen Literatur über den Römerbrief ebenso wie von der deutschen ein möglichst vollständiges Bild zu geben, so schien es mir doch einem Unternehmen gegenüber, das einen internationalen Austausch ausdrücklich beabsichtigt und so reichlich die deutsche Arbeit berücksichtigt, eine Art Ehrenpflicht zu sein, auch seine Resultate in Betreff des Römerbriefes, soweit sie für den deutschen Exegeten überhaupt greifbar waren, zu registriren. Endlich habe ich mich sehr eingehend mit den neueren Ausführungen Hilgenfelds über den Zweck und die Adresse des Römerbriefes auseinandergesetzt. Da der Kommentar von Lipsius im Wesentlichen von denselben Anschauungen darüber ausgeht, wie er, und doch nach seiner ganzen Anlage dieselbe nicht im Einzelnen so eingehend zu begründen vermag, war mir eine eingehendere Begründung, wie sie Hilgenfeld giebt, sehr willkommen, um ihr gegenüber Punkt für Punkt zeigen zu können, warum ich die von mir vertretene Auffassung auch nach eingehender Prüfung jener Gründe aufrecht erhalten muss.

Dass mir immer wieder die Frage entstand, ob ich nicht einen grossen Theil der von Meyer sorgfältig gesammelten und von mir in seinem Geiste fortgeführten Uebersicht über die verschiedenen Auffassungen aller einzelnen exegetischen Fragen streichen und so den ganzen, mit Anmerkungen etwas überladenen Kommentar gefälliger und lesbarer machen solle, wird man verstehen. Mich hielt davon ein gewisses Pietätsgefühl gegen diese Riesenarbeit Meyers, aber auch die Erwägung zurück, dass dieser Kommentar nach seiner ganzen Anlage eben nicht bloss fertige Resultate bieten will, wie die Handbücher, sondern in die exegetische Arbeit einführen. Dazu gehört aber vor Allem, dass aus ihm erhellt, wie viele Fragen in der Geistesarbeit der Jahrhunderte, die sich um diesen Brief angesammelt hat, aufgeworfen und kontrovers geworden sind, die dem schlichten Leser oft garnicht einmal entstehen, und die doch zuletzt alle dazu dienen müssen, den Gedankengang des Apostels immer klarer und immer tiefer verstehen zu lehren. Ausserdem zeigt die Geschichte der Exegese, wie oft Auffassungen, die längst als überwunden galten, manchmal mit Recht, oft auch mit Unrecht, plötzlich wieder, zuweilen mit geringen Modifikationen, auftauchen und ihre Berücksichtigung fordern. Es ist dann doch nicht ohne Nutzen, zu wissen, dass und wo diese Auffassungen schon früher ihre Vertretung resp. Widerlegung gefunden haben. Nur hie und da habe ich mir Kürzungen erlaubt, um durch die nothwendig gewordenen Zusätze den Kommentar nicht so sehr anschwellen zu lassen. Besonders habe ich meine eigene Darstellung vielfach zu kürzen und dadurch durchsichtiger zu machen gesucht. Dass ich auch an ihr vielfach gefeilt und gebessert habe, wird der Kenner der früheren Ausgaben leicht sehen.

Berlin, im November 1898.

D. Weiss.

Abkürzungs-Verzeichniss

siehe S. 614.

Des Paulus Brief an die Römer.

Einleitung.

§ 1.

Abriss des Lebens des Apostels.

1. Paulus war von Jüdischen Eltern aus dem Stamme Benjamin (Rom 11 1. Phl 3 5) zu Tarsus in Cilicien *) geboren (Act 9 11. 21 39) und hatte bei seiner Beschneidung den Namen שָׁאוּל erhalten, besass aber bereits durch Geburt das römische Bürgerrecht (22 27f.) **). Seine erste Jugendbildung

*) Dass Paulus zu Gischala in Galiläa geboren, wie Hieron. de vir. ill. 5 (vgl. denselben zu Phm 23) angiebt, und mit seinen Eltern nach der Einnahme der Stadt durch die Römer nach Tarsus ausgewandert sei, wird zwar von Krenkel (Paulus d. Ap. d. Heiden 1869. p. 215, vgl. auch Overbeck zu de Wette's Apostelgesch. 1870, p. 370 Anm.) für geschichtlich gehalten, obwohl es durch Act 22 3 direkt ausgeschlossen wird, ist aber schon darum ganz unwahrscheinlich, weil Gischala erst im Jüdischen Kriege unter Titus durch die Römer erobert wurde (Joseph. bell. jud. IV. 2, 1 sq.). Das altberühmte Tarsus, nach der Sage von Perseus gegründet, nennt Xenophon eine *πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων* (Anab. 1, 2, 23), Strabo rühmt seine Blüthe in Kunst und Wissenschaft (14, 5, 13. p. 673).

**) Er selbst nennt sich in seinen Briefen stehend *Παῦλος*, die Apostelgeschichte nennt ihn *Σαούλ, Σαῦλος*, bis sie 13 9 (*Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος*) jenen Römischen Namen einführt und, abgesehen von absichtsvollen Rückblicken auf frühere Zeit (22 7. 13. 26 14), ihn ausschliesslich beibehält. Damit ist nicht angedeutet, dass er ihn auf Anlass der Bekehrung des Römischen Prokonsul von Cypern, Sergius Paulus (13 7) angenommen habe (Meyer, Ewald nach Hieron. de vir. ill. 5), da ja der Prokonsul erst V. 12 bekehrt wird; sondern dass er diesen Namen in seiner Wirksamkeit als Heidenapostel führte, die

ward wohl von dem zur pharisäischen Partei gehörigen (Act 23_{6}) Vater nach den strengen Grundsätzen derselben betrieben (Phl 3_{5}. Gal 1_{14}), und der Knabe für eine pharisäische Rabbinenschule Jerusalem's vorbereitet. Dort, wo er nach Act 23_{16} Verwandte hatte, erscheint er schon in früher Jugendzeit (26_{4}, vgl. Gal 1_{14}) als Zögling des allgeehrten Gamaliel (Act 22_{3}) *). Daneben hatte der junge Saul, wie dies die beim Mangel stehender Besoldung der Rabbinen für ihre Unabhängigkeit sehr wohlthätige Sitte mit sich brachte, ein Handwerk erlernt, die Zeltschneiderei (Act 18_{3}), welcher er nachmals auch in seiner apostolischen Wirksamkeit oblag, um nicht die Verpflegung durch die Gemeinden in Anspruch nehmen zu dürfen (I Ths 2_{9}). Der Unterricht, den er empfing, war natürlich nach Form und Stoff rein rabbinisch, weshalb auch seine Briefe in ihren Argumentationen wie in ihrer Schriftbehandlung mehr oder weniger das rabbinisch-didaktische Gepräge an sich tragen. Eine, wenn auch dilettantenmässige, Bekanntschaft mit Griechischen Geisteswerken, die er nach Meyer bereits in Tarsus erworben haben soll, folgt weder aus Act 17_{28}, noch aus I Kor 15_{33} (Tit 1_{12}); von heidnischer Philosophie und Rhetorik wollte Paulus wenigstens später prinzipiell nichts wissen (I Kor 2_{1-5}), er war und blieb ein *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* (II Kor 11_{6}) **). Körperlich scheint Paulus

---

nach ihr mit dieser Reise begann. Dass er ihn damals erst angenommen (Bleek, Einleit. p. 420), ist nicht ausgedrückt, und dass er ihn bei seiner Bekehrung angenommen (Umbreit, StKr 1852, p. 377 f.: פָּעוּל, der Gemachte, Neugeschaffene), nach der Darstellung der Apostelgeschichte sehr unwahrscheinlich. Vielmehr hatte er wohl von Anfang an beide Namen, was bei den Hellenistischen Juden sehr gewöhnlich war, und begann erst bei seiner heidenapostolischen Wirksamkeit den im Umgange mit Griechen ihm passenderen Römischen zu führen. E. Renan (St. Paul 1869, p. 256), Hausrath, Overbeck (a. a. O. p. 266 Anm.) u. A. bezweifeln ohne Grund sein Römisches Bürgerrecht. Das Geburtsjahr des Paulus ist völlig ungewiss.

*) Vgl. Tholuck in d. StKr 1835, p. 364 ff. (auch in s. vermischten Schriften II, p. 274 ff.), wo auch (p. 378) Züge aus den Rabbinen von der milden Freisinnigkeit dieses Enkels des berühmten Hillel. Auch Act 5_{34} erscheint er trotz seiner strengen Orthodoxie (Lightfoot ad Matth. p. 33) als ein mit weiser Mässigung urtheilender Mann. Dass sich gleichwohl der jugendliche Saul zelotisch entwickelte, kann nicht berechtigen, zu bezweifeln, dass er Gamaliel's Schüler gewesen (gegen Hausrath neut. Zeitgesch. II, p. 419 ff.).

**) Mit Unrecht führt Meyer zustimmend an, was Hieron. z. Gal 4_{27} sagt: »Paulum scisse, licet non ad perfectum, literas saeculares«. Das Wort, das ihm Act 17_{28} in den Mund gelegt wird, ist ein Wort seines Landsmanns Aratus aus Cicilien, kommt aber auch bei Anderen vor und wird ausdrücklich als vielgebrauchtes Dichterwort angeführt;

nicht von sonderlich starker Natur gewesen zu sein; Gal 4 13 sehen wir ihn durch Krankheit gehemmt, II Kor 12 7 hören wir von einem schweren leiblichen Leiden, das ihn quälte, und wenn er auch die Strapazen und Mühen, die ihm sein späteres Reiseleben auferlegte, und die Misshandlungen, die er dabei erfuhr (II Kor 11), aushielt, so fühlte er doch seine Körperkräfte rasch schwinden (II Kor 4 7. 16). Auch daher vielleicht hatte er eine gewisse Schüchternheit in seinem Auftreten (I Kor 2 3), die man ihm als Schwächlichkeit auslegen konnte (II Kor 10 10). Verheirathet ist Paulus nach I Kor 7 7 nicht gewesen.

2. Ob Paulus während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Jerusalem war, wissen wir nicht, jedenfalls folgt aus II Kor 5 16 nicht, dass er ihn gesehen hatte. Er meinte es ernst mit dem Ideal des Pharisäismus (Phl 3 6), und nichts lag ihm ferner, als die gleissnerische Scheinheiligkeit, welche damals bei dem gewöhnlichen Pharisäerschlage heimisch war (vgl. Keim, Gesch. Jesu I, p. 265). Gerade sein Ringen mit der eigenen widerstrebenden Natur, wie er es Röm 7 7ff. so erschütternd schildert, gerade das stete Gefühl von der Ungenüge seiner eigenen, mit allen Kräften erstrebten Gesetzeserfüllung machte ihn zu einem immer leidenschaftlicheren Eiferer für Jehova's und des Gesetzes Ehre (Act 22 3), wie für die pharisäischen Satzungen (Gal 1 14), in denen er nur die Normen für die pünktlichste Erfüllung des göttlichen Willens sehen konnte. Als nun zuerst die Gemeinde der Messiasgläubigen in dem Auftreten des Stephanus als Gegnerin der Gesetz-Orthodoxie (vgl. Act 6 13f.) erschien, da musste auch sein Zelotismus gegen dieselbe entflammt werden, und schon bei der Steinigung des Stephanus sehen wir Saul, obwohl noch sehr untergeordnet, mit Wohlgefallen thätig (Act 7 58, vgl. 22 20). Da ihm sich hier aber eine erwünschte Gelegenheit bot, seinen Gesetzeseifer im Dienste Gottes zu bewähren und durch ganz neue Leistungen dem unerreichten Ideale sich anzunähern, so trat er bald auch als selbstständiger Christenverfolger auf und wüthete gegen die Christen mit

---

Tit 1 12 ist ein Wort des Kretenser Epimenides über seine Landsleute, das auf der Insel natürlich in Aller Munde war; und dass Paulus den Spruch I Kor 15 33 nicht in der Thais des Menander gelesen, erhellt schon daraus, dass er in der Wiedergabe das Metrum zerstört, also sichtlich nicht weiss, dass es ein Vers ist. Die Uebertreibungen Aelterer (s. z. B. Schramm de stupenda eruditione Pauli. Herborn 1710) sind ganz aus der Luft gegriffen. Nicht einmal, dass er an einzelnen Schriftstellern, wie Demosthenes (Köster in d. StKr 1854, p. 305 ff.), seine Sprache gebildet habe, lässt sich nachweisen.

einer so entschiedenen und beharrlichen Gewaltthätigkeit (Act 8 3, vgl. 22 8ff. 26 9ff.), dass ihm dieses Treiben immer der demüthigendste Stachel seines Bewusstseins blieb (I Kor 15 9). Zeigen schon diese Thatsachen, dass er nicht etwa aus Gamaliel's Schule irgendwelche freisinnige oder tolerante Grundsätze mitgebracht hatte, die allmählig gegen seinen Zelotismus zu reagiren begannen, so ist es ebenso unzulässig, dafür auf Eindrücke, welche er bei seinen Disputationen mit den Christen oder von ihrem Verhalten beim Martyrium bekam, zu reflektiren, da seine eigene Darstellung Gal 1 13f. geflissentlich hervorhebt, wie seine ganze Richtung vor dem Ereigniss bei Damaskus ihn völlig unempfänglich für jede Berührung mit der christlichen Wahrheit machte. Erst als ihm, da er, vom Sanhedrin bevollmächtigt (Act 9 1f.), sein zelotisches Wirken über Palästina's Grenzen trug, bei Damaskus jene wunderbare Erscheinung des erhöhten Jesus in himmlischer Glorie (s. z. Act 9 3. I Kor 9 1. 15 8) zu Theil ward*), die sein ganzes bisheriges Treiben thatsächlich als Irrthum und Sünde verurtheilte, da fühlte er sich von Christo ergriffen (Phl 3 12) und von Gott zur Mitgliedschaft der Gemeinde berufen (Gal 1 15), in die er sich sofort durch Ananias in Damaskus aufnehmen liess (Act 9 17f.)**). Die Hauptthatsachen des Lebens Jesu konnten ihm schon in Jerusalem bei seinem gegnerischen Wirken wider die Christen im Allgemeinen nicht unbekannt bleiben; aber die neue Erkenntniss, dass der am Kreuze gestorbene Jesus von Gott auferweckt und durch seine Erhöhung

---

*) Ueber und gegen die Versuche der Tübinger Schule (besonders Baur's und Holsten's), das Ereigniss bei Damaskus als eine auf psychologischem Wege erklärbare Vision darzustellen, in welcher die Ueberzeugung Sauls von der Messianität Jesu zum Durchbruch gekommen sei und sich ihm selbst objektivirt habe, s. Beyschlag in d. StKr 1864, 2. 1870, 1. 2.

**) Nach der stehenden Ausdrucksweise des Apostels ist seine Taufe in seine Berufung eingeschlossen zu denken. Wenn es Paulus später so ansah, dass er auf dem Wege nach Damaskus bereits berufen sei, um unter den Heiden das Evangelium zu verkündigen (Gal 1 16), und er in der Gnade, die ihn zum Christen machte, immer zugleich die Gnade sah, die ihn zum Apostel bestimmte und befähigte (Gal 2 9. I Kor 3 10. Rom 1 5. 12 3), so folgt daraus keineswegs, dass ihm dies bei seiner Christenberufung von vorn herein klar war. Die Apostelgeschichte schwankt hierüber, indem sie die nach Act 26 16. 18 dem Apostel bei seiner Bekehrung zu Theil gewordene Offenbarung 22 21 nach Jerusalem verlegt und 9 15 sie nur dem Ananias zu Theil werden lässt, woraus erhellt, dass auch jene Stellen in den Reden des Apostels nur seine spätere Ueberzeugung ausdrücken, dass seine wunderbare Bekehrung von vorn herein die Absicht gehabt habe, ihn zum Heidenapostel zu machen.

zum Himmel in die volle Würde und Machtstellung des Messias eingesetzt sei, liess dieselben in völlig neuem Lichte erscheinen; und die göttliche Offenbarung, die ihm in Folge seiner Bekehrung (durch den Geist) zu Theil ward, lehrte ihn erst die Person Christi und sein Heilswerk in seiner ganzen Bedeutung erkennen (Gal 1 16), so dass er sein Evangelium, dessen Inhalt dieselbe bildete, mit vollem Rechte als ein nicht von Menschen empfangenes bezeichnen konnte (1 11f.). Um ausschliesslich dem Verkehre mit Gott zu leben, welcher die neue ihm aufgegangene Erkenntniss vertiefen und befestigen sollte, begab sich Paulus gleich nach seiner Berufung nach Arabien (1 16f.), d. h. wohl nach dem nördlichen, an Syrien grenzenden Theil desselben, dem Hauran (Auranitis), wo er nach 1 18 fast drei Jahre lang in stiller Zurückgezogenheit verweilte *).

3. Da Paulus von Arabien nach Damaskus zurückkehrte (Gal 1 17), so wird in diese Zeit fallen, was Act 9 20—22 von seiner Verkündigung der Messianität Jesu in den dortigen Synagogen erzählt ist. Dadurch wurde die Feindschaft der Juden gegen ihn erregt, die den Ethnarchen des Königs Aretas anstifteten, ihn zu verhaften, so dass er schleunigst und heimlich entfliehen musste (Act 9 23—26. II Kor 11 32f.)**). Von hier erst begab sich Paulus nach Jerusalem, um daselbst

*) Schon Schrader, Köllner, Rückert, Holsten, Krenkel u. M. lassen Paulus sich gleich nach seiner Bekehrung in eine angrenzende Einöde Arabiens zurückziehen, um sich im Stillen auf seinen Beruf vorzubereiten; vgl. auch Hausrath neut. Zeitgesch. II, p. 455. Der Ansicht Meyer's, dass Paulus den grössten Theil dieser Zeit predigend in Damaskus zugebracht und dieselbe nur durch eine kurze Reise nach Arabien, welche einen ersten Versuch auswärtiger Wirksamkeit bezweckte, unterbrochen habe, widerspricht der Wortlaut und Sinn von Gal 1 16f., auch finden wir von einer Wirksamkeit desselben in Arabien keine Spur (vgl. z. Rom 15 19). Die Apostelgeschichte, die ihn nur mehrere Tage in Damaskus verweilen lässt (9 23), ist über diese Anfänge Pauli ungenau unterrichtet, da es eine willkürliche Annahme ist, dass sie tendenziös diese drei Jahre übergangen habe (Hilgenfeld, Zeller), und kann deshalb in 9 19f. keinen Gegenbeweis dagegen abgeben. Auch Eichhorn, Hemsen, Ewald, Weizsäcker, Jülicher u. Aeltere lassen den Apostel die ganzen oder fast die ganzen drei Jahre in Arabien zubringen.

**) Gewöhnlich nimmt man an, dass Aretas, als der gegen ihn ausgesandte Vitellius nach der Nachricht von dem Tode des Tiberius seine Heere in die Winterquartiere geführt hatte, sich des reichen Damaskus bemächtigt und dasselbe bis zur Ordnung der Arabischen Angelegenheiten im 2. Jahr des Caligula besessen habe, und setzt danach die Flucht des Apostels ins Jahr 38, seine Bekehrung also ins Jahr 35. So auch Meyer. Andere dagegen nehmen an, dass Aretas

persönliche Bekanntschaft mit Petrus anzuknüpfen und blieb dort fünfzehn Tage (Gal 1 18). Anfangs von den dortigen Gläubigen mit Misstrauen betrachtet, ward er durch Barnabas bei den Aposteln eingeführt (Act 9 27f.), von welchen jedoch nach Gal 1 19 ausser Petrus nur Jakobus, der Bruder des Herrn, anwesend war. Nach Act 9 29f. hat Paulus auch hier gepredigt und insbesondere mit den Hellenistischen Juden disputirt, bis die Verfolgung der Hellenisten auch hier seinem Wirken ein Ende machte *). Er zog sich durch Syrien in seine Heimath zurück (Gal 1 21), wo er ganz in stiller Verborgenheit gelebt und gewirkt zu haben scheint, bis Barnabas, welcher die Grösse und Wichtigkeit des ausserordentlichen Mannes erkannt hatte, ihn zu Tarsus wieder aufsuchte und nach Antiochia, der Hauptstadt Syriens, mitnahm, wo damals gerade zuerst eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde sich bildete, und wo beide Männer ein ganzes Jahr ohne Unterbrechung der Verkündigung des Evangeliums oblagen (Act 11 25f.). Von dort aus soll er nach Act 11 27—30 mit Barnabas eine Kollekte der Antiochenischen Brüder den von einer Hungersnoth heimgesuchten Gemeinden Judäas gebracht haben **). Bald nach ihrer Rückkehr wurden sie von der Antiochenischen Gemeinde förmlich und feierlich für eine Missionsreise geweiht (Act 13 1—13), die sie in Begleitung des aus Jerusalem mitgebrachten Johannes Markus antraten. Es erhellt aus der Apostelgeschichte nicht, dass sie speziell für die Heidenmission bestimmt war, wie Meyer annimmt, ihr ursprünglicher Zweck scheint vielmehr auf die Diasporajuden

---

geschenkweise (Schürer, Wieseler) oder vertragsmässig (Ewald) die Stadt von Caligula erhalten habe, wodurch diese Berechnung ganz unsicher wird. Vgl. Weiss, Lehrbuch der Einl. 3. Aufl. 1897, p. 114.

*) Ersteres wird durch Rom 15 19. Gal 1 22ff. so ausdrücklich bestätigt, dass die Einwendungen der Kritik hier völlig hinfällig werden; und wenn die Gemeinden Judäa's hörten, dass er den Glauben, den er einst verstörte, verkündige, und darüber Gott priesen, so erhellt, dass damals in seiner Verkündigung von der Messianität Jesu noch kein irgend auffälliger Unterschied von der urapostolischen Verkündigung hervorgetreten sein kann, und dass er sich damals noch keineswegs spezifisch oder gar ausschliesslich zum Heidenapostel berufen glaubte.

**) Dass Saul bei dieser Gelegenheit wenigstens nicht mit bis Jerusalem gekommen sein kann, nimmt Meyer auf Grund von Gal 2 1 an, woraus aber bei richtiger Würdigung der Absicht, in welcher Paulus hervorhebt, dass er erst 14 Jahre nach seinem Beginn der evangelischen Verkündigung sein Evangelium der dortigen Gemeinde und ihren Autoritäten vorgelegt habe, nicht folgt, dass er inzwischen nicht in Jerusalem gewesen war. Näheres vgl. Weiss, Einl. p. 117.

gegangen zu sein; aber sie bot Gelegenheit, sich vielfach und namentlich, wo die Juden die Heilsbotschaft verwarfen, zu den Heiden zu wenden. Diese Reise ist es offenbar gewesen, auf welcher dem Paulus auf Grund seiner Erfolge unter den Heiden (Gal 2 7f.) sein spezieller Beruf zum Heidenapostel aufging, und auf welcher er sehr bald, seiner eigenthümlichen Begabung dafür entsprechend, die Leitung der Mission ergriff, die ursprünglich Barnabas gehabt hatte, wie die Apostelgeschichte klar andeutet *). Die Reise ging zuerst nach der Heimath des Barnabas, nach der Insel Cypern, wo gleich der doppelte Erfolg sein Werk krönte, dass er, von Salamis bis Paphos vorgedrungen, hier den Goëten Elymas demüthigte und den Prokonsul Sergius Paulus bekehrte (Act 13 6—12). Dann wurden Pamphylien, wo sich Markus von den Missionaren trennte (13 13), Pisidien und Lykaonien besucht, wo sie besonders zu Antiochia und Iconium, Lystra und Derbe Gemeinden stifteten und durch Anstellung von Presbytern (14 23) ordneten. Bald um eines Wunderwerkes willen vergöttert (14 11ff.), bald verfolgt und gesteinigt (13 50. 14 5. 19), kehrten sie, von Perge nach Attalia hinabgezogen, zur Antiochenischen Muttergemeinde zurück.

4. Sicher hatte bei der Entstehung einer heidenchristlichen Gemeinde in Antiochia Niemand daran gedacht, von den bekehrten Heiden die Beschneidung und die Gesetzeserfüllung zu verlangen. Je näher man die Wiederkunft Christi glaubte, um so eher konnte man es ihm überlassen, die eigenthümliche Ausnahmestellung, welche diese Unbeschnittenen in der Messiasgemeinde Israels einnahmen, zu regeln oder

---

*) Meyer schildert hier, wie Paulus überall, wo Juden waren, zuvörderst bei ihnen, der bewussten göttlichen Ordnung (Rom 1 16. 15 8ff.) und seiner tiefen Liebe zu seinem Volke gemäss (Rom 9 1ff.), sein Amt zu versehen pflegte, dann aber, gewöhnlich von den Juden verworfen, den Heiden das Licht Christi leuchten liess und unter allen Verhältnissen eine Kraft und Gewandtheit des Geistes, eine Schärfe und Tiefe, Klarheit und Konsequenz des Gedankens, eine Reinheit und Festigkeit des Willens, eine Innigkeit des Gemüthes, eine heilige Kühnheit des Strebens, eine Weisheit des Benehmens, eine Sicherheit und Feinheit des praktischen Tactes, eine Stärke und Freiheit des Glaubens, eine Gluth und Kunst der Beredsamkeit, einen Heldenmuth in Gefahren, eine Liebe, Selbstverleugnung, Geduld und Demuth und in dem Allen eine hehre Macht genialer Begabtheit entwickelte, welche dem von Christo zu seinem auserkorenen Rüstzeug gemachten Saul die Ehrfurcht und Bewunderung aller Zeiten sichern. Vgl. noch Luthardt, d. Ap. P. e. Lebensbild, 1869. Sabatier, l'apôtre Paul 1870. Hausrath, der Ap. Paul. 2. Aufl. 1872. Weizsäcker, das apostolische Zeitalter 2. Aufl. 1892. p. 65ff.

aufzuheben. Anders wurde die Sachlage nach den Erfolgen dieser ersten Missionsreise. In dem Masse, in dem sich Paulus bewusst wurde, zum Heidenapostel berufen zu sein, konnte von der Beschneidung der durch ihn berufenen Heiden vollends nicht die Rede sein, da dieselben ja dadurch zu Juden gemacht wurden und somit die Eigenthümlichkeit seines Apostelberufes aufgehoben wäre *). Andrerseits hatte sich nun an die Antiochenische Gemeinde in Folge der Wirksamkeit ihrer Missionare eine Reihe blühender Heidengemeinden angeschlossen, und das gesetzesfreie Heidenchristenthum begann an Zahl und Bedeutung die gesetzestreue judenchristliche Urgemeinde, welche immer noch die Heilsvollendung in den Formen der Israelitischen Theokratie erwartete, zu überflügeln; es musste also die Frage zur Entscheidung gebracht werden, ob es nicht an der Zeit sei, dass die neubekehrten Heidenchristen durch die Beschneidung und die Auferlegung des Gesetzes dem gläubigen Israel einverleibt würden. In der That wurde diese Forderung jetzt in Antiochia gestellt (Act 15 1. Gal 2 4), und dies bewog den Apostel, mit Barnabas nach Jerusalem zu gehen und der Urgemeinde wie ihren Autoritäten sein gesetzesfreies Evangelium vorzulegen (Gal 2 2). Wie sehr dasselbe dort Anerkennung fand, beweist Paulus dadurch, dass nicht einmal der Heide Titus, mit dem er, der beschnittene Jude, als mit seinem ständigen Begleiter verkehrte, zur Beschneidung gezwungen wurde (V. 3). Er deutet an, dass diese Forderung gestellt, aber, als er um der Prinzipienfrage willen, die daraus gemacht wurde, nicht nachgeben konnte (V. 4f.), nicht aufrecht erhalten wurde; und da dies Resultat nur durch die entscheidenden Autoritäten in Jerusalem herbeigeführt sein kann, so begreift es sich, dass von diesen sein Evangelium voll und ganz anerkannt und ihm mit Barnabas das ihnen speziell von Gott zugewiesene Gebiet der Heidenmission überlassen wurde (V. 6—10) **). So gewiss

*) So wenig wir auch voraussetzen dürfen, dass dem Apostel schon jetzt die ganze tiefsinnige Begründung seiner Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und von der prinzipiellen Gesetzesfreiheit aller Gläubigen, wie er sie später im Kampfe mit den judaistischen Gegnern entwickelte, sich ausgebildet hatte, so brachte es doch die Art, wie er selbst zum Glauben gekommen war, und der Weg, auf dem ihm Gott selbst seinen eigenthümlichen Beruf zugewiesen hatte, mit sich, dass er schon jetzt in einer von der urapostolischen Predigt erkennbar verschiedenen Weise die freie Gnade Gottes in Christo und den Gekreuzigten als den Retter der ganzen Sünderwelt verkündigte.

**) Diese Verhandlungen in Jerusalem fanden nach Gal 2 1 vier-

hiemit die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz anerkannt war, so gewiss geschah dies unter der Voraussetzung, dass die Judenchristen dem väterlichen Gesetze treu blieben. Um so grösseren Anstoss erregte es daher in Jerusalem, als nach der Rückkehr des Paulus nach Antiochia bei einem Besuche des Petrus daselbst dieser mit den dortigen Heidenchristen ass und so sich seinerseits von der strengen Befolgung des Gesetzes um der christlichen Brudergemeinschaft willen dispensirte. Als dieser aber aus Scheu vor einigen Sendlingen aus Jerusalem, die ihn offenbar deswegen zu interpelliren kamen, sich wieder von den Unbeschnittenen zurückzog und auch den Barnabas und die anderen Judenchristen daselbst zu solcher Verleugnung ihrer freieren Ueberzeugung verleitete: da musste ihn Paulus öffentlich zurechtweisen, weil er durch diese Verweigerung der christlichen Brudergemeinschaft die Heidenchristen indirect zwang, Juden zu werden, wenn sie ihrerseits dieselbe nicht entbehren wollten, und Christum zum Sündendiener machte, um deswillen er sich seine jetzt als Sünde verurtheilte freiere Stellung zum Gesetz erlaubt hatte (Gal 2 11ff.). Ob dieser Streit noch dazu mitwirkte, dass Barnabas, als ihm Paulus eine Visitationsreise in die gemeinsam gestifteten Gemeinden antrug, sich mit demselben wegen der Frage, ob Markus

---

zehn Jahre nach der ersten Jerusalemreise des Apostels, also nach der gewöhnlichen Rechnung im Jahre 52 statt. Es kann kein Zweifel sein, dass Lukas dieselben Verhandlungen Act 15 darstellen will. Die Frage, ob sein Bericht sich mit dem Paulinischen (Gal 2) vereinigen lasse, hängt lediglich davon ab, ob man die Enthaltungen, die auf den Vorschlag des Jakobus nach Act 15 20 den Heidenchristen auferlegt wurden, als eine wenigstens theilweise Auferlegung des Gesetzes oder nach der richtigen Auffassung ihrer Motivirung in V. 21 als eine Rücksichtnahme auf die Diasporajuden fasst, denen dadurch der schlimmste Anstoss an den gesetzesfreien Messiasgemeinden in der Heidenwelt gehoben werden sollte, und ob man es für möglich hält, dass Paulus diese Ordnungen in den auf der Missionsreise mit Barnabas gestifteten Heidengemeinden einführte (Act 16 4), während er auf dem neuen Missionsgebiet, das er von jetzt ab betrat, sich an dieselben nicht gebunden hielt (vgl. das Nähere bei Weiss, Einleitung p. 127 ff.). Meint man Beides bestreiten zu müssen, so folgt daraus keineswegs, dass Act 15 eine tendenziöse Fälschung der Thatsachen vorliegt, sondern dass die dort von Lukas augenscheinlich benutzte Quelle Verhandlungen in Jerusalem erzählte, welche Lukas irriger Weise mit denen in Gal 2 identifizirt hat, und von denen also nicht erhellt, dass Paulus irgendwie an ihnen Theil genommen hat. Die Thatsache aber, dass Paulus und sein Evangelium in Jerusalem von den Uraposteln anerkannt ist, liegt in Gal 2 so klar vor, dass nur die entschlossenste Umdeutung dieser Stelle das Vorurtheil eines prinzipiellen Gegensatzes zwischen Paulus und ihnen aufrecht erhalten kann.

wieder mitgenommen werden sollte, veruneinigte (Act 15 36—39), wissen wir nicht; gewiss ist nur, dass Paulus nunmehr ganz selbstständig eine grössere Missionsreise unternahm und anstatt des Barnabas den Silas, der mit ihm von Jerusalem nach Antiochia gekommen war (V. 32), mitnahm (V. 40).

5. Ob es wirklich noch in demselben Jahre war (Meyer: 52 n. Chr.), als Paulus diese Missionsreise antrat, ist völlig ungewiss. Er zog durch Syrien und Cilicien, das christliche Leben der Gemeinden kräftigend (Act 15 41), und dann durch Lykaonien, wo er zu Lystra (s. z. Act 16 1) den Timotheus sich zugesellte, an welchem er, um seinen Volksgenossen keinen Anstoss zu geben (vgl. I Kor 9 20), die Beschneidung vollzog (Act 16 3). Während Paulus sonst Kleinasien nur durchzog (Act 16 6ff.), wurde er in Galatien durch leibliche Schwachheit Halt zu machen genöthigt und so zur Pflanzung der dortigen Gemeinden veranlasst (Gal 4 13); aber nach Troas gelangt, empfing er in einem nächtlichen Gesichte einen Ruf Christi nach Macedonien (16 8ff.). Diesem folgend, betrat er zum ersten Male Europäischen Boden, legte in Macedonien den Grund zu den Gemeinden in Philippi, Thessalonich und Beroea (Act 16 12ff. 17 1ff. V. 10ff.), und predigte, nachdem er durch die Verfolgungen der Juden zur Flucht genöthigt war, in Athen, ohne dort zu einer Gemeindegründung zu schreiten (Act 17 16ff.). Desto länger und gedeihlicher war seine Arbeit in Korinth, wo er eine blühende Gemeinde gründete und in Gemeinschaft mit Silas und Timotheus, die in Beroea geblieben waren, und hier wieder zu ihm stiessen, über anderthalb Jahre (Act 18 11. 18, nach Meyer: 53 u. 54) wirkte. Er fand dort Wohnung und Arbeit bei seinem Handwerksgenossen Aquila (Act 18 1ff.), der sich nebst seiner Frau Priscilla als Römischer Emigrant daselbst aufhielt, und schrieb von dort auch die ersten seiner uns aufbehaltenen Briefe, nämlich an die Thessalonicher, welche besonders charakteristisch sind für die Feindseligkeit, mit der ihm damals die ungläubigen Juden überall entgegentraten, und für die Zeit seiner grössesten Spannung mit seinen eigenen Volksgenossen. Von Korinth aus trat er seine Rückkehr an, doch nicht geraden Weges, sondern er ging über Ephesus (bis wohin ihn Aquila und Priscilla begleiteten) zu einem kurzen Besuch nach Jerusalem, von wo er in den Schooss der Syrischen Mutterkirche zurückgelangte (Act 18 18. 22).

6. Es ist nur eine ungenaue Ausdrucksweise, wenn man gewöhnlich (auch Meyer) es so darstellt, als ob Paulus Act 18 23 seine dritte Missionsreise antritt. Offenbar war es der Wunsch, seinen neuen Schöpfungen in Macedonien und

Griechenland näher zu sein, was ihn bewog, seinen Sitz von Antiochia nach Ephesus zu verlegen, wohin er nach V. 21 schon bei dem ersten Besuch wiederzukommen versprochen hatte. Als er durch Galatien und Phrygien zog, fand er bereits dort die von ihm gestifteten heidenchristlichen Gemeinden durch eine judenchristliche Agitation in Unruhe versetzt, deren ihm hier zum ersten Male begegnende Opposition diese ganze Periode für ihn zu einer Zeit schwerer Kämpfe machte. Kaum in Ephesus angelangt, erfuhr er, dass sein energisches Auftreten gegen dieselbe seinen Zweck keineswegs erreicht hatte, und schrieb nun seinen Brief an die Galater, durch welchen es ihm gelang, die christliche Freiheit seiner dortigen Gemeinden zu retten. In Ephesus selbst wirkte er fast drei Jahre (nach Meyer: 56—58) mit besonderer Kraft und Inbrunst und mit vorzüglichem Segen (Act 19_{1}—20_{1}), obwohl auch von schweren Bedrängnissen angefochten (Act 20_{19}. I Kor 15_{32}). Von hier aus machte er wahrscheinlich eine Reise nach Korinth, wohin er also jetzt zum zweiten Male kam, und schrieb auch gegen das Ende jenes Aufenthaltes unseren ersten Korintherbrief. Sein beharrlicher Entschluss aber, nunmehr seine Thätigkeit in den fernen Occident, und zwar nach Rom, zu verlegen, und vorher nicht nur seine Macedonier und Achäer wiederzusehen und zur Glaubenstreue zu ermahnen, sondern auch noch einmal nach Jerusalem zu ziehen (Act 19_{21}), bewog ihn endlich, Ephesus zu verlassen. Er durchreiste daher, nachdem erst noch der Silberschläger Demetrius einen Tumult, obwohl fruchtlos, gegen ihn erregt hatte (Act 19_{24}ff.), und nach anderen harten Bedrängnissen, die er noch in Asien erlitt (II Kor 1_{8}), Macedonien, wohin er über Troas (II Kor 2_{12}) gelangte. Hier schrieb er, nachdem Titus von Korinth, wohin er ihn gesandt hatte, um Nachricht über den Eindruck seines ersten Briefes zu empfangen, wieder bei ihm eingetroffen war, den zweiten Korintherbrief. Aus diesem erhellt, dass die judaistische Opposition, die nach manchen Spuren im ersten Briefe bereits damals, als er diesen schrieb, in Korinth aufgetreten war, in Folge desselben eine nur zu erfolgreiche Agitation daselbst eröffnet hatte, welche zunächst auf die Verdächtigung seiner Person und die Untergrabung seiner Autorität gerichtet war. Wie weit es den sehr scharfen Worten, mit denen er diese Agitation zu vernichten suchte, und seiner erregten Selbstapologie unmittelbar gelang, die Opposition niederzuschlagen, wissen wir nicht; aber sein dreimonatlicher Aufenthalt in Achaia (Act 20_{3}), während dessen er wohl hauptsächlich in Korinth verweilte, zeigt hinlänglich, dass sein Verhältniss zu dieser Ge-

meinde vollständig wiederhergestellt war. Nunmehr sah Paulus seinen Beruf in seinem bisherigen Wirkungskreise als erfüllt an; von Jerusalem bis nach Illyrien hatte er das Evangelium gepredigt (Rom 15 19. 23) und wollte nun, über Rom reisend, sich einen neuen Wirkungskreis in Spanien suchen, sobald er eine in Macedonien und Griechenland gesammelte Collecte nach Jerusalem gebracht habe (Rom 15 25ff.). In dieser Situation schrieb er seinen Brief an die Römer. Aber dass ihm Leiden und Bedrängniss in Judäa bevorständen, entging seinem ahnenden Geiste nicht (Rom 15 30ff.). Schon jetzt wurde er durch Jüdische Nachstellungen verhindert, von Achaia unmittelbar nach Syrien zu schiffen, kehrte wieder nach Macedonien zurück und setzte nach den Ostertagen von Philippi nach Troas über (Act 20 3—6), wo ihn seine vorausgereisten Begleiter erwarteten. Von hier nach Milet gelangt, nahm er feierlich von den Presbytern seiner theuren Ephesergemeinde auf immer Abschied (Act 20 17ff.); denn er war fest überzeugt, dass er Banden und Drangsalen entgegengehe (20 23). Zu Tyrus warnten ihn die Christen vor Jerusalem (21 4); zu Cäsarea verkündigte ihm Agabus mit prophetischer Bestimmtheit den nahen Verlust seiner Freiheit (21 10ff.), und seine Freunde suchten ihn mit Thränen jetzt noch zur Rückkehr zu bewegen; aber nichts konnte seine Entschiedenheit, dem Zuge des Geistes, der ihn nach Jerusalem drängte (20 22), unbedingt zu folgen, im mindesten wankend machen.

7. So kam er nach Jerusalem, nach Meyer kurz vor dem Pfingstfeste des Jahres 59, und ward gleich am folgenden Tage von Jakobus und den Presbytern bewogen, um der Judaisten willen ein Nasiräat zu übernehmen (21 27ff.); allein ehe noch die dazu nothwendige Weihe vollbracht war, überfielen ihn die Asiatischen Juden im Tempel, indem sie ihn beschuldigten, der Gesetz- und Tempelfeind habe auch Heiden mit in's Heiligthum genommen; und sie würden ihn getödtet haben, wenn ihn nicht der Tribun der Burg Antonia mit militärischer Gewalt ihren Händen entrissen hätte (21 28—34). Vergeblich vertheidigte er sich vor dem Volke (Act 22) und Tags nachher vor dem Sanhedrin (23 1—10), aber vergeblich war auch ein Mordanschlag, welchen jetzt verschworene Juden gegen ihn machten (23 11—22); denn der Tribun, davon unterrichtet, liess den Apostel sofort zum Procurator Felix nach Cäsarea bringen (23 23—35). Felix wusste, trotz seiner trefflichen Verantwortung, ihn zwei Jahre lang als Gefangenen hinzuhalten, sogar Bestechung von ihm erwartend. In dieser Zeit, wo Paulus, der Hoffnung einer baldigen Befreiung lebend, in Cäsarea gefangen sass, und nicht, wie man gewöhnlich an-

nimmt, in der Römischen Gefangenschaft, ist wahrscheinlich der Brief an die Kolosser geschrieben, den ein Handschreiben an Philemon begleitete, und das Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, das jetzt den Namen des Epheserbriefes führt. Bei seinem Abgange aus der Provinz hinterliess Felix den gefangenen Apostel aus Gefälligkeit gegen die Juden seinem Amtsnachfolger Porcius Festus (Act 24) *). Auch bei diesem, vor welchem die Juden ihre Anklagen und Paulus die Verantwortung seiner Unschuld erneuerte, fand der Apostel sein Recht nicht und sah sich daher genöthigt, förmliche Berufung an den Kaiser einzulegen (25 1—12). Die Appellation hatte, ungeachtet der einstimmig günstigen Urtheile, welche nach seiner feierlichen Verantwortung vor dem Könige Agrippa II. und dessen Schwester (25 13ff.) über ihn gefällt wurden (Act 26), die nothwendige Folge, dass er von Cäsarea nach Rom überantwortet wurde. Auf der herbstlichen Seefahrt, auf welcher ihn Lukas und Aristarchus begleiteten, häufte sich Gefahr auf Gefahr, nachdem man des Apostels weise Warnungen verschmäht hatte (Act 27 10. 11 21); und nur dadurch, dass man nachher ihm Folge leistete (Act 27 30—36), wurden Alle gerettet und nach Strandung des Schiffes bei Malta glücklich auf dieser Insel zur Ueberwinterung geborgen. Im folgenden Frühjahr sah er Rom, obwohl nicht, wie es so lange sein inständiger Wunsch gewesen war (Rom 1 10ff.), als freier Herold des Evangeliums. Doch genoss er daselbst die Vergünstigung, nachdem er eine Custodia militaris empfangen, in einer eigenen Miethwohnung sich aufhalten und ununterbrochen an Allen, die zu ihm kamen, seine Lehrthätigkeit fortsetzen zu dürfen. Volle zwei Jahre (vom Frühjahr 61 oder 62 an) dauerte diese milde Haft, aus welcher er den Brief an die Philipper schrieb. Nach Act 28 30f. muss nach diesen zwei Jahren eine entscheidende Wendung eingetreten sein; ob aber sein Tod oder seine Freilassung, das erhellt weder aus der Apostelgeschichte, noch haben wir sonst darüber direkte Nachrichten. Nur so viel ergiebt sich aus den Zeugnissen der Kirchenschriftsteller als geschichtlich gewiss, dass er in Rom unter Nero den Märtyrertod durch Enthauptung starb (vgl. Credner, Einl. I, p. 318 ff.), nicht so gewiss, ob er mit Petrus zu gleicher Zeit starb. Sieht man die Briefe an Timotheus und Titus als ächt an,

*) Der Amtsantritt des Porcius Festus, der für die Chronologie des Lebens Pauli von entscheidender Bedeutung ist, wird von Anger, Wieseler, Schürer in den Sommer 60, von Meyer in den Sommer 61 gesetzt.

so muss man, wie schon Euseb. insbesondere hinsichtlich des IITim gethan, die Ueberlieferung von der Befreiung des Apostels aus Rom und von einer zweiten Gefangenschaft daselbst als geschichtliches Postulat nehmen, um für die historischen Beziehungen der Briefe den sonst unfindbaren Raum und für ihren sonstigen Inhalt die möglichst späte Zeit zu gewinnen. Sie wären dann eben das einzige geschichtliche Document einer Lebensperiode des Apostels, ohne deren Annahme man ihre Aechtheit nicht vertheidigen kann. Von dem früher gehegten spanischen Reiseplan findet sich übrigens in dem zu Rom geschriebenen Briefe an die Philipper keine Spur mehr, vielmehr hat er (wenigstens zunächst) für den Fall seiner Befreiung Macedonien, also die Rückkehr in den Osten, im Auge (1 25f. 2 24). Aus Act 20 25 aber lässt sich nicht erweisen, dass er nicht mehr in sein früheres Missionsgebiet zurückgekehrt ist.

Anmerkung. Hiernach muss die Frage eine offene bleiben, ob der Märtyrertod des Paulus der Ausgang seiner uns bekannten (Petavius, Lardner, Schmidt, Eichhorn, Heinrichs, Wolf de altera Pauli captivit. Lips. 1619. 1821, Schrader, Hemsen, Köllner, Winer, Fritzsche, Baur, Schenkel, de Wette, Matthies, Wieseler, Schaff, Ebrard, Thiersch, Reuss, Holtzmann, Hausrath, Hilgenfeld, Otto, Volkmar, Krenkel u. M.) oder einer zweiten Römischen Gefangenschaft war, wie seit Euseb. 2, 22 die meisten Aelteren und Neueren angenommen haben, auch Michaelis, Pearson, Hänlein, Berthold, Hug, Guericke, Köhler (welcher gar noch eine dritte und vierte Gefangenschaft annimmt), Wurm, Schott, Neander, Olshausen, Kling, Credner, Neudecker, Wiesinger, Baumgarten, Lange, Bleek, Döllinger, Sepp, Gams, d. Jahr d. Märtyrertodes d. Ap. Petr. u. Paul. 1867, Ewald, Huther, Hofmann u. M. Allein obwohl sich Euseb. auf eine Ueberlieferung beruft (»λόγος ἔχει«), so zeigt doch die Art, wie er dieselbe durch exegetische Gründe aus IITim 4 16f. und durch Wahrscheinlichkeitsgründe zu stützen sucht, dass er derselben keineswegs sicher ist. Geschichtliche Zeugnisse über eine zweite Gefangenschaft besitzen wir nicht, da von der stark rhetorisch gefärbten Stelle des Dionys. v. Korinth (bei Euseb. 2, 25) jedenfalls soviel abgezogen werden muss, dass eine gemeinsame Reise des Petrus und Paulus nach Rom, die allerdings eine zweite Gefangenschaft voraussetzen würde, sowenig wie ein gleichzeitiges Martyrium daraus mit Sicherheit erschlossen werden kann. Zweifellos wäre dieselbe, wenn sich eine Reise des Apostels nach Spanien, die nur nach der Befreiung aus der uns bekannten Römischen Gefangenschaft gemacht sein könnte, erweisen liesse. Einen Beweis für dieselbe meinte man nun

vielfach in der Stelle des Clemens Rom. ad Cor. 5 gefunden zu haben *), sofern in derselben angedeutet sei, dass Paulus vor seinem Tode über Italien hinaus, an das Aeusserste des Westens, nach Spanien gekommen sei. Allein mit Nothwendigkeit liegt das in den Worten nicht, und die Verbindung des *ἐλθών* mit *καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* (in Anspielung an Mt 10 18) führt doch immer am nächsten darauf, dass die Gewalthaber, vor denen er sein Zeugniss abgelegt, in dem *τέρμα τῆς δύσεως* zu suchen sind und dass das *οὕτως*, welches die vorhergehenden Partizipialsätze zusammenfasst, andeutet, dass eben in Folge dieser *μαρτυρία* er von der Welt erlöst ward und die Reise nach dem heiligen Orte (dem Himmel) antrat. Dazu kommt, dass keine irgend sichere historische Spur Paulinischer Gemeindegründungen in Spanien aufbehalten ist. Wohl folgt allerdings aus dem freilich sehr verderbten Texte des Canon Muratorii **)

---

*) Die Stelle lautet nach der neuesten Edition von Gebh. und Harnack: *διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς, κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Die Erklärung des *τὸ τέρμα τῆς δύσεως* von der dem Paulus bestimmten Westgrenze (Baur, Schenkel, Otto), die sehr nichtssagend wäre, von der Scheidegrenze zwischen Ost und West (Schrader, Hilgenfeld, apostol. Väter p. 109), von dem Centrum des Westens (Matthies) oder von der westlichen meta der arena, in welcher Paulus als Athlet (?) kämpft (Hilgenfeld, Einl. p. 349), verwirft auch Meyer, der aber seinerseits geltend macht, dass die Worte überhaupt ein starkes rednerisch hyperbolisches Gepräge tragen (vgl. das vorhergehende *διδάξας ὅλον τὸν κόσμον*), und dass es daher schon aus diesem Grunde sehr gewagt sei, die Grenze des Occidents (*τὸ τέρμα τῆς δύσεως*) nach geographischer Genauigkeit aufzufassen, dass Clemens nicht von seinem Römischen Standpunkte aus rede, sondern nach dem Zusammenhange vom Standpunkt des Paulus aus, der, zuerst im Orient (Asien) wirkend, auch im Occident (Griechenland) Herold geworden und so bis in den fernen Westen, bis nach Rom gekommen sei, was noch dadurch unterstützt werden würde, wenn wirklich in der sogen. Epist. Clem. ad Jacobum cap. 1 ein Anklang an unsere Stelle zu finden wäre.

**) Die betreffende Stelle lautet: »Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime Theophile comprendit [comprehendit], quia sub praesentia ejus singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat, sed [et] profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis«. Man hat die jedenfalls corrumpirte Stelle mit den verschiedensten Conjecturen herzustellen versucht, die natürlich verschieden ausfallen, je nachdem man einen griechischen Urtext annimmt oder nicht. (Meyer liest: sicuti id semotam — declarat et profectionem). Aber darin einigen sich die meisten neueren Erklärungen, dass der Verfasser sagen wolle, Lukas habe, da er nur erzählte, was er selbst erlebt, das Martyrium des

wohl sicher, dass der Verfasser eine Spanische Reise des Apostels annimmt; aber ob diese Annahme nicht auf einem blossen Schluss aus Rom 15 24. 28 beruht (vgl. Hieron.: »ad Italiam quoque et, u t i p s e s c r i b i t, ad Hispanias — — portatus est«), lässt sich schlechterdings nicht sagen. Umgekehrt freilich kann auch die Bemerkung des Origenes (b. Euseb. 3, 1: *τί δεῖ περὶ Παύλου λέγειν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκότος τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ὕστερον ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος μεμαρτυρηκότος*) gegen die Spanische Reise nichts beweisen, da sie offenbar nur aus der Stelle Rom 15 19 geschöpft ist. Beachtenswerth findet Meyer noch, dass der Pseudo-Abdias in s. Historia apostolica 2, 7. 8 (b. Fabric. Cod. Apocr. p. 452 ff.) die Hinrichtung als den Ausgang der in der Apostelgesch. berichteten Gefangenschaft darstellt. Im Wesentlichen dasselbe gilt von den Actis Petri et Pauli b. Tischendorf Act. ap. apocr. p. 1 ff. Vgl. noch Weiss, Einl. § 26, 6. 7.

§ 2.

Die Römische Christengemeinde *).

1. Dass die Christengemeinde zu Rom, als Paulus an sie schrieb, schon längere Zeit bestanden hatte, erhellt aus 1 8—13. 13 11; wie weit sie eine förmlich organisirte Gemeinde war und ihr Presbyterium hatte, wissen wir nicht, da es sich aus 12 6 ff. nicht beweisen lässt (gegen Meyer). Die Apostelgeschichte setzt 28 15 das Bestehen der Gemeinde als etwas Bekanntes voraus; den Ursprung und die Ausbildung derselben zu berichten, hatte der Verf. keine Veranlassung.

Der Ursprung der Römischen Gemeinde lässt sich nicht mit Gewissheit nachweisen. Da die Menge der Römischen Juden seit Pompejus ausserordentlich gross (s. Philo leg. ad

---

Petrus und die Spanische Reise des Paulus weggelassen. Vgl. Hesse, d. muratorische Fragment. Giessen 1873. § 14. Hilgenfeld, Einl. p. 103. Mangold zu Bleek's Einl. p. 544.

*) S. Th. Schott, d. Römerbr. s. Endzweck u. Gedankengang nach, Erl. 1858. Mangold, d. Römerbr. u. d. Anfänge d. Röm. Gem., Marb. 1866, und der Römerbrief u. seine geschichtlichen Voraussetzungen, Marburg 1884, welche Schrift im Folgenden überall als Mang. citirt ist. Wieseler in RE XX, p. 583 ff. (1866) und Zur Gesch. der NTl. Schrift u. d. Urchristenth. Leipz. 1880. p. 54 ff. Beyschlag in den StKr 1867. p. 627 ff.; Grau, z. Einführ. in d. Schriftth. NT, Stuttg. 1868 und Entwickelungsgesch. d. neut. Schriftth. II. 1871, p. 102 ff. Seyerlen, Entstehung u. erste Schicksale d. Christengemeinde in Rom. 1874. Weizsäcker in d. JdTh 1876, 2.

Caj. II. p. 568. Cass. Dio 36, 6. Joseph. Antt. 17, 11, 1) und, unmittelbar aus Palästinensern (insbesondere Kriegsgefangenen) erwachsen, grossentheils zur Freiheit, zum Bürgerrecht und zum Wohlstand gediehen war, so pflegten auch unter den aus allen Ländern in Jerusalem zusammenströmenden Festpilgern, und zwar gewiss in erheblicher Anzahl, Römer zu sein (Act 2 10). Daher ist es kaum glaublich, dass nicht unter den drei Tausend, welche beim ersten Pfingstfeste getauft wurden, auch Römische Festpilger gewesen sein sollten, die dann den Samen des Glaubens in die dortige Judenschaft zurücktrugen und den Grund zu einer Gemeinde messiasgläubiger Juden daselbst legten. Ebenso konnte die mit der Steinigung des Stephanus ausgebrochene Verfolgung manche geflüchteten christlichen Palästinenser (Act 8 1) bis in die ferne durch religiöse Duldung ausgezeichnete, ja den orientalischen Kulten geneigte Weltstadt getrieben haben *). Ausserdem mag durch den lebhaften Verkehr, in welchem die Römische Judenschaft mit Asien, Aegypten und Griechenland, vorzüglich aber mit Palästina (Gieseler, Kirchengesch. I, § 17) stand, mancher Christ nach Rom gelangt, und mancher Jude aus Rom Christ geworden sein; jedenfalls werden wir uns diese Anfänge einer Gemeindebildung in Rom als rein judenchristliche zu denken haben **). Man hat die Römische Gemeinde daher geradezu

---

*) Diese Zerstreuung der Jerusalemischen Christen erstreckte sich ja keineswegs bloss auf Samaria und Judäa (Reiche, Köllner), sondern auch auf Phönizien und Cypern (Act 11 19), die im lebhaften Schiffsverkehr mit Italien standen. Ganz müssig dagegen ist es, auf die Möglichkeit zu reflectiren, dass schon bei Lebzeiten Jesu einzelne Römische Festpilger, von dem Eindrucke des Wortes und der Thaten Jesu in Jerusalem ergriffen, den ersten Samen des Glaubens mit in ihre Heimath zurückbrachten (Meyer mit Verweisung auf Clem. Recogn. 1, 6), da es damals ja auch in Palästina noch keinen vom Volke sich aussondernden Kreis der Messiasgläubigen gab.

**) Wenn Meyer behauptet, dass durch alles Angeführte noch kein christliches Gemeindeleben, keine organisirte Gemeinde entstehen konnte, da eine solche die amtliche Lehrthätigkeit von Seiten solcher Männer, welche mit apostolischer Autorität unmittelbar oder mittelbar begabt waren, voraussetzte, so beruht dies auf einer Vorstellung von apostolischen Amtsbefugnissen, die dem NT völlig fremd ist, widerspricht den zweifellosesten Thatsachen (vgl. z. B. die Gründung der Antiochenischen Gemeinde Act 11 19ff.) und jeder geschichtlichen Vorstellung von der Art, wie sich allmählich die messiasgläubig gewordene Judenschaft aus dem Schoosse der Synagoge aussondern musste. Gänzlich bestreiten diese judenchristlichen Anfänge der Römischen Gemeinde Godet und Otto. Jener lässt sie durch Heidenchristen von Antiochia aus gegründet, dieser durch einen Grundstock eingewanderter Pauliner entstanden sein, welcher in kurzer Zeit eine

als eine Tochter der Jerusalemischen (Renan) oder als eine indirekte Gründung des Petrus (Beyschlag) bezeichnet, sofern von ihm Bekehrte den Samen des Evangeliums dorthin trugen.

Anmerkung. Die katholische Kirche nennt als Gründer der Römischen Gemeinde den Apostel Petrus, der im zweiten Jahre oder überhaupt zu Anfang der Regierung des Claudius (nach Gams 41. Aer. Dion.) zur Besiegung des Simon Magus nach Rom gekommen und daselbst 25 Jahre lang bis zu seinem Tode der erste Bischof gewesen sein soll. S. Euseb. Chron. (bei Mai Script. vet. nov. coll. VIII, p. 376. 378) u. Hieron. de vir. ill. 1 (Vgl. Lipsius, d. Quellen der Röm. Petrussage. Kiel 1872. Wieseler, chronol. Syn. p. 571. Sepp, Gesch. d. Apostel ed. 2, p. 341). Aber dass Petrus in dem Jahre 44 noch und zur Zeit des Apostel-Convents wieder in Jerusalem verweilte, erweist sich aus Act 12 4 u. 15 7. Gal 2 1ff., und wenn wir auch nicht wissen, wohin sich Petrus Act 12 17 begab und sich sogar aus I Kor 9 5 ergiebt, dass er weitere Missionsreisen gemacht habe, so kann er doch schon darum nicht in Rom eine Gemeinde gegründet haben, weil Paulus, der den Grundsatz befolgte, nicht in eines anderen Apostels Wirkungskreis einzugreifen (Rom 15 20, vgl. II Kor 10 16), dann nicht so früh schon nach Rom zu gehen geplant hätte (Act 19 21). Aber auch, als Paulus an die Römer schrieb, kann Petrus nicht zu Rom gewesen sein, da jener ihn dann vor Allen gegrüsst haben würde; und dass die Apostelgeschichte ihn, als er später nach Rom kam, zwar von den dortigen Brüdern begrüsst werden lässt (Act 28 15), aber des Petrus mit keinem Worte gedenkt, zeigt, dass er auch damals noch nicht da war. Höchst unwahrscheinlich ist selbst, dass Petrus vor Abfassung des Philipperbriefes oder zur Zeit dieser Abfassung in Rom gewesen; denn es ist nicht denkbar, dass Paulus einen Mitapostel, und gerade den Petrus, in diesem Briefe unerwähnt gelassen haben würde. Demnach ist die Ankunft des Petrus in Rom, auf welche sehr bald nachher seine Hinrichtung folgte, und welche an sich so alt und stark beglaubigt ist (Dionys. v. Cor. u. Cajus bei Euseb. 2, 25. Orig. bei Euseb. 3, 1, Iren., Tertull. u. s. w.), dass sie nicht verworfen werden darf, jedenfalls erst der Abfassung des Philipperbriefes nachfolgend zu setzen. Die Ueberlieferung von der Römischen Gemeindegründung durch Petrus ist darum gänzlich fallen zu lassen *).

---

bedeutende Anzahl von Heiden an sich zog. Auch Kneucker (die Anfänge des röm. Christenthums 1881) macht die Gemeinde geradezu zu einer paulinischen, durch Titus vermittelten Stiftung.

*) Dieselbe ist selbst von katholischen Theologen, wie Hug, Feilmoser, Klee, Maier, Stengel aufgegeben, dagegen von Windischmann,

Eine geschichtliche Bestätigung erhält diese Thatsache durch die Nachricht des Sueton, wonach Kaiser Claudius Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (Claud. c. 25). Unter der naheliegenden Voraussetzung, dass Chrestus nur die volksmässige Römische Aussprache für Christus ist, waren es also die durch den Streit über den Messiasglauben in der Römischen Judenschaft erregten Unruhen, welche die Vertreibung der Juden unter Claudius zur Folge hatten *). Mag auch jene Maassregel nur unvollkommen durchgeführt oder bald modifizirt und im Wesentlichen zurückgenommen sein (vgl. Dio Cass. Hist. R. 60, 6); jedenfalls wurde dieselbe von entscheidender Bedeutung für die Römische Christengemeinde, was Lipsius (Einl. zu Röm. IV. p. 77) ohne Grund bestreitet. Wenn schon die ihr vorhergehenden Streitigkeiten eine Auseinandersetzung mit der Judenschaft zur Folge gehabt hatten (vgl. Weizsäcker a. a. O. p. 266), so lag es nahe, dass die nach derselben sich wieder sammelnde Christengemeinde

---

Stenglein, Reithmayer u. A., selbst von Protestanten, wie Bertholdt, Mynster, Thiersch vertheidigt. Vgl. noch Döllinger, Christenth. und Kirche p. 95ff. ed. 2, der einfach davon ausgeht, die Römische Kirche müsse von einem Apostel gestiftet sein, und dieser könne nur Petrus gewesen sein. Mit dem Römischen Episcopate des Petrus verträgt sich schlecht genug, dass b. Euseb. 3, 2. Iren. 3, 3 ausdrücklich Linus als erster Römischer Bischof genannt, ja in d. Constit. ap. 7, 46, 1 gesagt wird, er sei von Paulus eingesetzt; erst den zweiten Bischof (Clemens) habe Petrus nach des Linus Tode bestellt. Uebrigens ist in Rom die Succession von Bischöfen erst von Xystus an († 125) geschichtlich nachzuweisen; s. Lipsius a. a. O.

*) Ein Beispiel davon giebt uns Act 18 2 in dem Pontischen Juden Aquila und seiner Frau Priscilla, mit denen Paulus in Korinth zusammentraf (§ 1, 5). Dass Aquila bereits Christ war, erklärt zwar Seyerlen p. 22 wieder mit Berufung auf Ewald, Hilgenfeld und Renan als über allen Zweifel erhaben, aber ohne jeden Grund und gegen die Darstellung der Apostelgeschichte. Dass übrigens durch das Edict des Claudius auch die messiasgläubigen Juden mit exilirt wurden, liegt in der Natur der Sache, da diese ja noch garnicht von der Synagoge getrennt waren und vom römischen Standpunkte aus Juden waren wie alle anderen. Dass die etwa in Rom bekehrten Proselyten (des Thores) von der Ausweisung verschont blieben (Beyschlag, vgl. Lipsius), ist eine um so grundlosere Annahme, als die Ursache jener Maassregel ja die religiösen Streitigkeiten innerhalb der Judenschaft waren, an denen sich die Proselyten sicher besonders lebhaft betheiligten, und als ja seit Augustus auch viele Nationaljuden das Römische Bürgerrecht besassen. Unter dem bei Sueton erwähnten Chrestus verstehen Meyer, Wieseler p. 585, Hofmann, Godet, Otto einen jüdischen Aufwiegler dieses Namens oder bestreiten doch die Beziehung der dort erwähnten Unruhen auf den Streit über den Messiasglauben (vgl. auch Mommsen, Röm. Gesch. V, p. 523, Anm.).

sich nun völlig von der Synagoge schied, um nicht aufs Neue in die Schicksale derselben mit verwickelt zu werden.

2. In die Zeit aber nach dem Claudianischen Edict fallen die grossen Missionserfolge des Apostel Paulus in Macedonien und Griechenland. Viele der Emigrirten, welche sich dorthin begeben hatten, sind ohne Zweifel dort durch Paulus bekehrt und als Paulinische Christen zurückgekehrt; viele von Paulus bekehrte Heiden werden nach Rom gekommen sein und sich der dortigen nun absichtlich sich von der Judenschaft getrennt haltenden Christengemeinde angeschlossen haben. Ihr gesetzesfreies Christenthum fand aber um so leichter in Rom auch unter den Heiden Eingang, weil daselbst die heidnische Volksreligion bereits unter Gebildeten und Ungebildeten in verzweifelnde Verachtung gerathen (s. Gieseler l. l. § 11—14. Schneckenburger, neutestament. Zeitgesch. p. 59 f. Holtzmann, Judenth. u. Christenth. p. 305 ff.), daher die Geneigtheit zum Monotheismus sehr allgemein, und schon die Menge der zum Judenthum Uebertretenden sehr gross war (Juven. Sat. 14, 96 ff. Tac. Ann. 15, 44. Hist. 5. 5. Seneca b. Augustin. de civ. Dei 7, 11. Joseph. Antt. 18, 3, 5). Wie sehr aber musste nun ein von den lästigen Fesseln des jüdischen Gesetzes befreites Christenthum, wie es von Paulinischen Christen gepredigt wurde, Aufmerksamkeit und Beifall bei den vom Heidenthume unbefriedigten Römern finden! Wenn Paulus ohne Widerspruch in das allgemeine Lob der Gemeinde einstimmt (1_8, vgl. 15_{14}), wenn er 6_{17} ausdrücklich den τύπος διδαχῆς, dem sie zugeführt seien, anerkennt und sich 2_{16} auf sein Evangelium als ihnen bekannt beruft, so erhellt daraus, dass Paulinische Verkündigung dort eine Stätte gefunden hatte; und das setzt voraus, dass zahlreiche Heiden sich der Gemeinde angeschlossen hatten, wenn auch immer noch ein judenchristlicher Bestandtheil in derselben verblieb (15_{7-9}), der aber, schon nach den Ermahnungen von Kap. 14 zu schliessen, nur die Minorität gebildet haben kann. Dagegen muss der heidenchristliche Theil der Gemeinde der überwiegende gewesen sein und den Hauptbestand ausgemacht haben, da Paulus die Römer im Allgemeinen ausdrücklich und wiederholt als unter die ἔθνη gehörig bezeichnet und anredet ($1_{6.\,13.}$ 11_{13}), und vor ihnen das Gewicht seines heidenapostolischen Berufes geltend macht (15_{15}f. 1_5). Ja, nach Gal 2_7ff. ist vorauszusetzen, dass Paulus einen Lehrbrief an die Römer gar nicht geschrieben haben würde, wenn die Gemeinde im Ganzen und Grossen eine Gemeinde der περιτομή, nicht der ἀκροβυστία gewesen wäre, da dies eben das von ihm II Kor 10_{13}ff. perhorrescirte Eingreifen in ein fremdes,

weil judenchristliches, Arbeitsgebiet gewesen wäre. Die vielen alttestamentlichen Beziehungen und Beweisführungen zeugen keineswegs für das Vorherrschen des Judenchristenthums in Rom, sondern erklären sich völlig daraus, dass alle christliche Erkenntniss in der apostolischen Zeit durch alttestamentliche Vermittelung hindurchgeführt wurde (16 26), und dass die überdies durch Vorlesung in den Versammlungen (vgl. z. Gal 4 21) beständig geförderte Kenntniss des Gesetzes und der Propheten auch bei den Heidenchristen stattfand (über 7 1 vgl. z. d. St.). Dass Paulus 4 1 Abraham unseren Vater nennt, wird nicht anders zu erklären sein, wie I Kor 10 1 (vgl. besonders Weizsäcker p. 259). Trotzdem ist durch Baur (in d. Tübing. Zeitsch. 1836. 3. p. 114ff. 1857. p. 60ff. und in s. Paulus I, p. 343ff. ed. 2, auch in s. Christenth. d. drei erst. Jahrh. p. 62ff. ed. 2; s. auch Volkmar, d. Röm. Kirche p. 1ff. Holsten, z. Ev. d. Paul. u. Petr. p. 411) die Ansicht fast zur herrschenden geworden (bei Schwegler, Krehl, Baumgarten-Crusius, v. Hengel, Reuss, Lutterbeck, Thiersch, Holtzmann, Hausrath, Sabatier, Seyerlen), dass die Römische Gemeinde eine überwiegend judenchristliche gewesen sei, und auch von Mangold (unter vielfacher Berichtigung Baur's) vertheidigt worden (vgl. neuerdings K. Schmidt, die Anfänge des Christenthums in Rom 1879. Theod. Zahn, der Hebräerbrief in RE V, 1879). Dagegen hat Weizsäcker a. a. O. p. 249ff. ausreichend gezeigt, wie dieselbe den obigen Stellen des Römerbriefes gegenüber nur durch die gewaltsamsten Umdeutungen aufrecht erhalten werden kann, und ihm haben neuerdings Schürer, Harnack, Pfleiderer u. A. beigestimmt (vgl. besonders Grafe über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes 1881 und Weiss, Einl. § 22, 2. 3) *).

Wenn Act 28 14f. zeigt, wie freundlich die Römische Gemeinde dem Apostel entgegenkam, so kann dies ja allerdings der Wirkung seines Briefes zugeschrieben werden. Aber dass die Gemeinde schlechterdings keine näheren Beziehungen mehr zu der Judenschaft hatte, und also keinem irgend wesentlichen Bestandtheil nach judenchristlich gewesen sein kann, erhellt aus 28 22, wonach, als Paulus gefangen nach Rom kommt und

---

*) Der von Beyschlag a. a. O. p. 640 versuchte Mittelweg, der Hauptbestand der Gemeinde seien National-Römische Proselyten des Judenthums gewesen, so dass man die Gemeinde der Abkunft nach als heidenchristliche, aber der Denkart nach als judenchristliche sich vorzustellen habe (vgl. H. Schultz, JdTh 1876, I. p. 105 u. Schürer, StKr 1876, IV. p. 769, wozu auch Lipsius wieder neigt), beruht auf einer unnachweislichen Voraussetzung.

sich mit der dortigen Judenschaft verständigen will, die Vorsteher derselben die Römische Christengemeinde garnicht erwähnen, sondern nur von der Christensecte überhaupt eine oberflächliche Kenntnissnahme verrathen, was sicher nicht bloss aus dem grossstädtischen Wesen Roms (Neander) erklärt werden darf*). Vor Allem aber hat Weizsäcker mit Nachdruck darauf hingewiesen, wie die beglaubigten Thatsachen der Neronischen Christenverfolgung, die sich gegen die Christiani als solche richtet im Unterschiede von den unter Nero sich ganz gut stehenden Juden, ein schlagender Beweis für die Existenz einer wesentlich heidenchristlichen Gemeinde in Rom sind (a. a. O. p. 266—74), und nicht bloss für die Trennung der judenchristlichen Gemeinde von der Synagoge (Mangold p. 251). Es ist aber ganz unmöglich, diese angebliche Verrückung des Schwerpunktes in der Römischen Gemeinde von der judenchristlichen auf die heidenchristliche Seite mit Seyerlen und Mangold auf die zweijährige Wirksamkeit des gefangenen Paulus zurückzuführen. Endlich ist auch der Brief des Clemens, das Römische Sendschreiben an die Korinther, ein entscheidender Beweis, dass die Römische Gemeinde jener Zeit im Wesentlichen auf heidenchristlichem Boden erwachsen ist (Weizsäcker p. 278).

---

*) Es beruht doch auf einer völlig unhaltbaren Vorstellung von urchristlicher Schriftstellerei, wenn man einen solchen Zug einfach als tendenziöse Erdichtung beseitigt (Baur, Zeller, Holtzmann, Mangold, vgl. auch Lips.); selbst wenn man im weitesten Umfange zugeben müsste, dass der Verf. sich seine Quellen, Ueberlieferungen oder Erinnerungen vielfach nach späteren Vorstellungen zurechtgelegt hat, so liegt hier doch jedenfalls die Thatsache zu Grunde, dass die Römische Gemeinde von der Judenschaft völlig getrennt bestand (vgl. selbst Weizsäcker p. 278), was keineswegs nöthigt, die Existenz einer ordentlich eingerichteten Gemeinde in Zweifel zu stellen (Bleek, Beitr. p. 55. Einl. p. 480, vgl. schon Calov. u. A.). Wenn Aeltere an ein unredliches und heuchlerisches Vorgeben der Römischen Juden dachten, und Neuere an eine behördenmässige (Meyer), vorsichtige (Schneckenburger. Tholuck) oder scheue Zurückhaltung (Philippi, vgl. Ewald, apost. Zeit. p. 588, ed. 3), so liegt doch selbst diesen Auffassungen, die wohl in der psychologischen Motivirung eines schwerlich so authentisch überlieferten Wortlauts zu weit gehen, immer dieselbe Voraussetzung zu Grunde.

§ 3.

Veranlassung und Zweck des Briefes.

1. Da der Apostel, als er den Römerbrief schrieb, im Begriff stand, eine in Macedonien und Achaia gesammelte Kollekte nach Jerusalem zu bringen (15 25. 29), um sich dann nach dem fernen Occident zu wenden, so werden wir dadurch in seinen letzten dreimonatlichen Aufenthalt in Achaia versetzt (Act 20 3). Schon Act 19 21 sehen wir ihn gegen Ende seines dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus (§ 1, 6), den nach Röm 1 13. 15 23 oft und seit lange gehegten Wunsch nach Rom zu kommen, zu einem bestimmten Reiseplan ausgestalten, dessen ersten Theil die I Kor 16 4—6 erwähnte Reise nach Jerusalem bildete. Im zweiten Korintherbriefe finden wir ihn in Ausführung desselben bereits auf der Reise durch Macedonien, wir sehen ihn eifrig mit der Sammlung der Kollekte beschäftigt, die er schon nach I Kor 16 4 unter Umständen selbst nach Jerusalem zu bringen gedenkt, und erfahren, dass der Act 20 3 erwähnte Besuch in Achaia vorzugsweise Korinth selbst galt (vgl. schon I Kor 16 6). Dort wohnte er nach Rom 16 23 bei Cajus, einem der Wenigen, die er nach I Kor 1 14 in Korinth selbst getauft hat, und die Kollektenreise, die er jetzt antritt (15 25), ist also dieselbe, die wir ihn Act 20 3 f. in Begleitung der Vertreter der Gemeinden, welche die Kollekte gesammelt (vgl. I Kor 16 3), beginnen sehen *). Jetzt aber erfahren wir zuerst, dass er sich, weil er sein Werk im Orient

*) Fraglich kann höchstens sein, ob der Brief noch in Korinth selbst, wie man seit Theodor. gewöhnlich annimmt (auch Meyer), oder, wofür der Wortlaut von Rom 15 25 und die Erwähnung der Phoebe (16 1) noch mehr zu sprechen scheint, in der Hafenstadt Kenchreae geschrieben ist, wo Paulus auf Schiffsgelegenheit nach dem Orient wartete (Act 20 3). Meyer meint zwar, die Nichterwähnung der Nachstellungen, die ihn nach dieser Stelle nöthigten, die Seereise aufzugeben und zu Lande durch Macedonien zu reisen, zeige, dass der Brief noch während seines Aufenthalts in Korinth verfasst sei, aber die Rom 15 31 geäusserten Befürchtungen sprechen doch eher dafür, dass, als er den Brief schloss, er davon bereits Kunde hatte, und die Grüsse der Korinther 16 23 können ihm schon beim Abschiede von der Stadt aufgetragen sein, oder von solchen, die ihn noch vor der Abreise zu begrüssen gekommen waren. Dass ihrer nicht mehr sind, spricht eher dagegen, dass er noch in Korinth selbst verweilte. Keinesfalls ist mit Dr. Paulus (de orig. ep. ad Rom. paralip. Jena 1801. Römerbrief p. 321) wegen 15 19 (s. z. d. St.) an eine Stadt Illyriens zu denken.

als abgeschlossen betrachtete (Rom 15 19. 23), als künftigen Wirkungskreis Spanien ausersehen hatte (V. 24. 28), und dass er auf dem Wege dahin endlich in Erfüllung seines alten Wunsches nach Rom zu kommen beabsichtigte (V. 28f.).

Aus dieser Situation ergiebt sich zunächst nur die Absicht, der Römergemeinde seinen bevorstehenden Besuch anzukündigen und höchstens denselben insofern vorzubereiten, als sein nur für die Durchreise geplanter Aufenthalt daselbst (15 23f.) immer nur eine kurze Wirksamkeit gestattete, die um so fruchtbarer werden konnte, je mehr die Gemeinde vorher bereits in den Kern seiner Lehre eingeführt war und durch den Brief seine ganze Lehrweise kennen gelernt hatte. Aber dass damit doch der reiche Inhalt des Briefes nur unzureichend erklärt sei, hat man schon frühe gefühlt. Daher bebetrachteten schon die patristischen Ausleger (August, Theodor.) als den Zweck des Schreibens die Polemik gegen Jüdische Anmassung, die sich besonders wegen Berufung der Heiden erhob (vgl. Melanthon, Michaelis, Eichhorn, Schmidt, Flatt, Schott u. M.), obwohl sie nicht zu erklären vermochten, wie in einer heidenchristlichen Gemeinde dazu Veranlassung sein konnte, weshalb schon v. Hengel (interpretatio epist. ad Rom. 1855—59) sich genöthigt sah, dieselbe in eine judenchristliche zu verwandeln und Rückert in s. Commentar (2. Ausg. 1839) die Polemik gegen das Judenchristenthum auf Kap. 9—11 beschränkte. Andere dachten den Zweck des Briefes mehr als einen konziliatorischen (Hug, Delitzsch in d. ZlTh 1849, 4, Bleek Einl. p. 482f.); da aber von einem Missverhältniss zwischen dem judenchristlichen und heidenchristlichen Theil der Gemeinde, wenn überhaupt, so jedenfalls erst in ganz spezieller Beziehung in dem Abschnitt 14 1—15 21 die Rede ist, so ist damit der eigentliche Haupttheil des Briefes offenbar nicht erklärt. So beruhigte man sich meist bei der Ansicht, dass Paulus der Römischen Gemeinde, deren hohe Wichtigkeit er schon jetzt erkannte, seine ganze Lehre in ihrem Zusammenhange darzulegen beabsichtigt habe, indem man damit höchstens einen prophylaktischen Zweck verband *).

*) So schon Erasmus (vgl. Schmid, de Paulinae ad Rom. ep. cons. et arg. 1830) und im Wesentlichen die meisten neueren Ausleger. Vgl. Huther, Zweck u. Inhalt der 11 ersten Kap. d. Römerbr. 1846, Wieseler a. a. O. und jetzt auch Reuss, les épitres Pauliniennes II, 1878. p. 1 ff. Nach God. p. 63 ff. sendet Paulus der Gemeinde, die er nicht hat gründen dürfen, den Lehrgang seines Religionsunterrichts, gleichsam seinen dogmatischen und moralischen Katechismus. Dabei bleibt im Wesentlichen auch Meyer stehen. Obwohl er erkennt, dass es sich hier nicht um die Abfassung eines systematischen Lehr-

2. Epochemachend waren auch hier die Untersuchungen Baur's. Er sah in der (judenchristlichen) Römergemeinde einen (ebjonitischen) Antipaulinismus vertreten, welcher zwar die Forderung der Beschneidung und Gesetzeserfüllung seitens der Heidenchristen und seine Opposition gegen den Paulinischen Apostolat aufgegeben hatte, aber in der heidenapostolischen Wirksamkeit des Paulus eine Verkürzung der Juden den ihnen gegebenen Verheissungen Gottes zuwider und eine Beeinträchtigung ihrer theokratischen Prärogative erblickte, und fand in Kap. 13 eine Verwerfung der weltlichen Obrigkeit, in Kap. 14 eine Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses, die ihn auf eine Verwandtschaft dieser Richtung mit der der clementinischen Homilien führte. So erschien der Römerbrief als eine spezifisch polemische Schrift gegen diese judenchristliche Richtung, und wenn bisher namentlich der Abschnitt Kap. 9—11 nicht zu seinem vollen Rechte gekommen war (vgl. de Wette, Tholuck, die ihn nur als ein corollarium betrachteten), so sah er denselben gerade als den eigentlichen Kern des Briefes an, wenn er auch später den Gegensatz der Römischen Gemeinde gegen Paulus zu mildern und den ersten acht Kapiteln mehr ihr Recht widerfahren zu lassen suchte. Im Wesentlichen von seinen Voraussetzungen aus sah Schwegler in dem Briefe eine systematische Apologie des Paulinischen Christenthums gegen das Judenchristenthum (Nachapostol. Zeitalt. I, p. 285 ff., vgl. Hilgenf. in s. Zeitschrift 35, 3. p. 298). Allein schon Mangold sah sich genöthigt, jeden antipaulinischen, ebjonitischen Charakter des Römischen Judenchristenthums zu bestreiten und den Zweck des Briefes darauf zu beschränken, dass Paulus durch Darlegung seiner Lehre als der allein zum Heile führenden

---

begriffs handle (s. dagegen Köstlin in d. JdTh 1856, p. 68 ff. Grau, Entwickelungsgesch. II, p. 114), was freilich auf der Hand liegt, da eine Reihe der wichtigsten Lehrstücke kaum ganz gelegentlich, oder auch das nicht einmal, berührt werden, so bleibt er doch dabei stehen: »Paulus wollte den Römern zu deren christlicher Kräftigung (1 11. 16 25) schriftlich seine evangelische Lehre, die Lehre von dem einzigen in Christo gegebenen Heilswege, und zwar nach deren vollem spezifischen Charakter der Ueberwindung des Judaismus, so darlegen, wie es die Bedürfnisse und Verhältnisse der Gemeinde heischten, und wie er, persönlich gegenwärtig (1 11), unter ihnen gepredigt haben würde. Die Art und Weise, wie er dies auszuführen hatte, war ihm dadurch gegeben, dass er es für seinen Zweck nöthig erachtete, der Römischen Gemeinde nach Maassgabe der ihr eigenen hochwichtigen Stellung sein Evangelium, in welchem sie bereits durch seine Schüler unterwiesen waren, in dem ganzen Zusammenhange seiner constitutiven Grundgedanken ausführlich vorzutragen«, weshalb der Brief die Grundlage von Melanthon's loci communes werden konnte.

(Kap. 1—8) und durch Rechtfertigung seiner Missionspraxis als der von Gott gewollten (Kap. 9—11) die Römische Gemeinde zum Aufgeben ihrer Bedenken gegen seine Lehre und ihre praktische Konsequenz, die Heidenmission, bewegen wollte (vgl. Sabatier p. 160f.) *). Im schroffen Gegensatze gegen Baur hat endlich Beyschlag gerade im Römerbrief eine aus ehemaligen Proselyten erwachsene Gemeinde Petrinischer Richtung gefunden, die Paulus nur zu der ihr noch mangelnden vollen Höhe und Freiheit Paulinischer Erkenntniss des evangelischen Heilswegs und des weltgeschichtlichen Heilsrathes zu erheben sucht, um in ihr willige Förderer seines Missionswerkes heranzubilden (StKr 1867. 4. Vgl. schon die ähnliche Ansicht von Thiersch, Kirche im apostol. Zeitalter p. 166). Aber auch die mildeste Fassung des Unterschiedes der Römergemeinde von dem Paulinischen Standpunkt scheitert an der Anerkennung ihres Glaubenstandes (1 8. 6 17. 15 24), ja sie macht Stellen wie 1 12 zu einer innerlich unwahren Captatio benevolentiae; und während jede direkte Polemik gegen die noch irrthümlichen oder unentwickelten Auffassungen der Leser fehlt, lässt sie die wirklich polemischen Partieen des Briefes unerklärt, da dieselben gegen eine so geartete Gemeinde jedenfalls nicht gerichtet sein können.

---

*) Auch Lipsius, der, wenn auch schwankend, doch die Mehrzahl der Gemeinde zur Zeit des Briefes für heidenchristlich hält, lässt dieselbe ihrer geistigen Richtung nach von dem ihren Grundstock bildenden Judenchristenthum beeinflusst sein, das bei aller Anerkennung des christlichen Universalismus und der Freiheit der Heidenchristen von der Beschneidung doch den Vorzug Israels in der Messiasgemeinde (wovon im Briefe nirgends die Rede ist) und seine Gesetzespflicht (die er doch selbst durch die freie Haltung der jüdischen Hellenisten in der Diaspora dem Gesetz gegenüber einschränkt) unangetastet liess, und mit dem Paulus eine Verständigung für ebenso nöthig als möglich hielt (p. 74f.). Ihm stimmt jetzt Hilg. (a. a. O. p. 312) im Wesentlichen bei. Ganz auf die Mangold'sche Auffassung kommt im Wesentlichen auch Riggenbach (Luth. Zeitschrift 1868. p. 33 ff.) hinaus, obwohl er die Gemeinde im Ganzen für heidenchristlich hält. Eine scharfe antijüdische Polemik des Römerbriefes vereinigt mit heidenchristlicher Adresse Bleibtreu (die drei ersten Kapitel des Römerbriefes. Gött. 1884), nach welchem Paulus die dafür besonders empfängliche Gemeinde auf die Höhe des heidenchristlichen Bewusstseins erheben will, weil die Begründung seiner Freiheit vom Judenthum dem Christenthum nothwendig sei, wenn es sich lehrhaft erfassen wolle (p. 41). Böhmer, der den Umfang der judenchristlichen Opposition gegen Paulus in Rom dahingestellt sein lässt, hat im Briefe eine Entwickelung seiner Rechtfertigungslehre gefunden mit Beziehung auf die angebliche kurze Abweisung derselben im Jakobusbrief (p. XXXV).

3. Von anderer Seite suchte Hilgenfeld die Baur'sche Auffassung zu modifiziren, indem er nicht nur die dortigen einfachen Judenchristen von den »Ultramontanen seiner Zeit« unterschied, sondern auch den hinzugekommenen, heidenchristlichen Theil höher veranschlagte und durch die inneren Reibungen beider Theile den Brief veranlasst denkt, in welchem Paulus »das Patrizierbewusstssein des Judenchristenthums mit der so überraschend verbreiteten und erstarkten Plebs des Heidenchristenthums aussöhnen will, indem er die Abneigung der Judenchristen gegen das gesetzesfreie Evangelium vollständig zu beseitigen versucht« (Einl. p. 310). Auf demselben Wege kehrt Volkmar (Paulus Römerbrief 1875) vollends zu der konziliatorischen Fassung zurück, indem der Geistesapostel in seinem »Streit- und Friedensschreiben« eine noch judaistisch beschränkte Mehrheit mit seiner gesetzesfreien Heilsbotschaft und deren erschütternden Erfolgen in der Heidenwelt zu versöhnen und damit in ihr selbst den Frieden mit einer kleinen übereifrigen Paulinischen Minderheit zu begründen sucht zur Verhütung eines Zerfalls der Gemeinde *). Aehnlich fasst Holsten (der Gedankengang des Römerbriefs, in den JprTh 1879, 1. 2. 4) unseren Brief wesentlich als eine konziliatorische Schrift, in welcher der Apostel, von der Hoffnung geleitet, dass die Jüdischen Messiasgläubigen in Rom, im Mittelpunkt des Weltverkehrs und der Weltherrschaft über die Schranke des rein nationalen Empfindens und Bewusstseins hinausgehoben und noch unberührt von der Gereiztheit persönlichen Kampfes, das Ohr ihres Glaubens der Wahrheit seines universalen Evangeliums öffnen würden, das Bedürfniss und die Nothwendigkeit fühlt, um des Christenthums willen das Heidenchristenthum mit dem Judenchristenthum zu versöhnen, und

---

*) Damit weiss er es freilich zu vereinigen, dass der Brief der Form nach ein Lehrbuch ist, so ruhig doktrinär, so genau und sorgfältig gegliedert, wie kein anderer Brief des Apostels, das er nur den Judenchristen in der Welthauptstadt im Besonderen gewidmet hat (p. 107), und lenkt von dieser Seite thatsächlich zu der alten Auffassung des Briefes als einer reinen Lehrschrift, eines »Lehrgebäudes des reinen Christenthums« zurück. Otto dagegen sieht als den Anlass des Briefes geradezu den Konflikt zwischen einer Sondergemeinde von Christen aus den Juden, die sich unter Aquila's Führung kürzlich in Rom angesiedelt hatten (der *ἐκκλησία κατ' οἶκον αὐτῶν* Röm 16_5), und der römischen »Altgemeinde« an, welche wegen ihres Festhaltens an jüdischer Lebensordnung ihrer Aufnahme in die Gemeinde widerstrebte, so dass Paulus durch seine Darstellung des Christenthums als Weltreligion allen solchen partikularistischen Sonderungen ein Ende machen will (p. 20. 25).

dabei bis an die Grenze des Möglichen sich zum Bewusstsein des Judenchristenthums herabgelassen hat (p. 97—100) *).

4. Hält man an dem wesentlich heidenchristlichen Charakter der Römergemeinde fest und will doch die Ausführungen des Apostels auf spezielle Bedürfnisse der Leser zurückführen, so bleibt nur übrig, eine Bearbeitung der Gemeinde durch Judaistische Agitatoren anzunehmen (vgl. Weizsäcker p. 279. Grau, Entwickelungsgesch. II, p. 104f. **), und vor Allem E. Grafe, über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes 1881). Allein die einzige Stelle, in der man dergleichen nachweisen könnte, bleibt doch 3 8 wegen der dort erwähnten τινές; denn die dialektischen Fragen, durch welche Paulus seine Erörternngen fortleitet, wie 6 1. 15. 7 7 und vollends 9 14. 19. 10 14. 11 1. 14, gehören so ganz der auch sonst uns bekannten eigenthümlichen Gedankenbewegung des Apostels an, dass es durchaus willkürlich ist, in ihnen Einwürfe der Gegner zu sehen, die er bekämpft. Aber wenn sich auch der Abschnitt Kap. 6—8 als Antithese gegen den Vorwurf begreifen liesse, dass er durch seine Gnadenlehre zum Sündigen verleite und gegen die göttliche Institution des Gesetzes frevle, so wird derselbe doch in so paradoxer Weise mit dem scheinbar anstössigsten Ausspruch über das Gesetz eingeleitet (5 20f.), wie Paulus gewiss nicht gethan hätte, wenn dies gerade der in Rom angegriffene Punkt gewesen wäre. Dann aber entwickelt sich seine Darstellung, wie der Christ in der Taufe bereits prinzipiell von der Sünderherrschaft befreit sei (Kap. 6), und zwar gerade, weil er von dem Gesetze freigeworden, das

*) Hierhin gehört auch Pfleiderer (JprTh 1882. p. 486—537, vgl. auch sein Urchristenthum 1887, p. 117—27), welcher, indem er den ganz überwiegend heidenchristlichen Charakter der Gemeinde anerkennt, betont, dass Paulus nicht nur die von den zucht- und lieblosen Heidenchristen abgestossene judenchristliche Minorität von der Wahrheit seines Evangeliums überzeugen und mit der Thatsache des siegreichen Heidenchristenthums versöhnen, sondern auch den Heidenchristen die tiefere Erkenntniss der Bedeutung seines Evangeliums, besonders auch nach seinen praktischen Konsequenzen, erschliessen und in praktischer Paränese ans Herz legen will. Auch er betont p. 507, dass die Anerkennung einer im weiteren Sinne dogmatischen Exposition in Kap. 1—8 der historischen Auffassung des Römerbriefes keinen Abbruch thue.

**) Wenn sich der Brief viel in Rechtsbegriffen bewegt, so liegt dies nicht an seiner Bestimmung für die Römer, denen Paulus ein Römer geworden sei (Grau a. a. O. p. 113), und deren juridische Anschauungen sie zu den eigentlich heidnischen Gesetzesmenschen machten (Beck a. a. O. p. 16), sondern im Wesen des Paulinischen Evangeliums überhaupt, und findet z. B. auch im Galaterbriefe statt.

immer die Sündenherrschaft herbeiführe (Kap. 7), und unter der Herrschaft des Geistes stehe, der ihn zugleich seiner Gotteskindschaft und der in der göttlichen Vorherbestimmung schon garantirten Heilsvollendung gewiss mache (Kap. 8), so ganz doktrinär und geht namentlich in Kap. 8 so weit über jenen Angriffspunkt hinaus, dass der Abschnitt dadurch gewiss nicht erklärt ist. Ebensowenig aber wird der Abschnitt Kap. 9—11 dadurch genügend erklärt, dass Paulus den Vorwurf der Verleugnung der eigenen Nation und der Aufhebung der göttlichen Verheissung zurückweise, und noch weniger durch die Absicht, seine Heidenmission zu rechtfertigen; denn der Ausschluss Israels vom Heil erscheint Kap. 9 nicht als durch seine Heidenmission bewirkt, sondern als Gegenstand seines tiefsten Schmerzes, der nach der Vereinbarung desselben mit den Verheissungen Gottes sucht; und die Thatsache, dass das ungläubige Israel das Heil nicht erlangt hat (Kap. 10), konnte ihm in keiner Weise zum Vorwurf gemacht und von keiner judenchristlichen Opposition bezweifelt werden. Die Ausführungen des Kap. 11 haben keinerlei apologetische oder polemische Spitzen gegen Judenchristen, und die Gegner, die sich der Apostel in den dialektischen Wendungen $9_{14.19}$f. vergegenwärtigt, sind keineswegs Judenchristen, sondern ungläubige Juden. Vollends aber erklären sich auf diesem Wege nicht die ganz theoretischen Expositionen von Kap. 1—5, ja an ihnen scheitert jeder Versuch, den Ausführungen des Apostels eine polemische Beziehung auf innerchristliche Irrthümer zu vindiziren. Denn dass das Heidenthum um seines Sündenwesens willen unentschuldbar dem Verderben verfallen sei (1_{18}—$_{31}$), und dass das Judenthum als solches, wenn es selbst das Gesetz nicht erfülle, die Gerechtigkeit nicht besitze (2_1—3_{20}), darüber kann doch innerhalb des Christenthums nie Streit gewesen sein. Hier liegt also jedenfalls der Beweis vor, dass die Erörterungen des Römerbriefes, selbst wenn sie einen konkreten geschichtlichen Anlass gehabt haben sollten, zu theoretischen Entwickelungen angewachsen sind, welche weit über das nächste Bedürfniss hinausgehen. Aber auch die Darstellung der neuen aus Gnaden geschenkten Gerechtigkeit und des neuen Heilsweges durch den Glauben an Christum nimmt weder in ihrer Begründung (3_{21}—$_{30}$), noch in dem Nachweis ihres alttestamentlichen Vorbildes (Kap. 4) und ihrer zum Ziele der Heilsvollendung führenden Folgen (Kap. 5) irgend eine direkte Beziehung auf die Frage, die durch die Judaistische Opposition angeregt war, ob den Heidenchristen diese Heilsvollendung erst durch die Annahme des Gesetzes und die Aufnahme in die Theokratie Israels ge-

sichert werden müsse *). Damit aber wird es immer wieder zweifelhaft, ob auf dem seit Baur eingeschlagenen Wege ein richtiges geschichtliches Verständniss unseres Briefes erreicht werden kann.

5. Endlich hat Th. Schott eine besondere persönlich apologetische Absicht des Apostels angenommen; dieser habe nämlich, jetzt im Begriff, mit seinem Heidenmissionswerk in den fernen Westen zu schreiten, an der Römischen Gemeinde einen festen Stützpunkt für diese seine neue Wirksamkeit gewinnen wollen (vgl. auch Mangold, Riggenbach, Sabatier, Beyschlag), und er habe deshalb die Römer über die Bedeutung und Berechtigung seines Schrittes unterrichten und mit guter Zuversicht für denselben erfüllen wollen, weshalb er ihnen die Natur und die Grundsätze seines Wirkens ausführlich aufzeige. Allein diese ohnehin nur künstlich in den Prolog und Epilog des Briefes eingetragene Absicht hat doch nur einen Sinn, wenn man mit Schott zu der ungeheuerlichen Annahme fortschreitet, dass die ganze Paulinische Wirksamkeit im Orient noch wesentlich Judenmission war, und dass erst mit diesem Schritt seine eigentliche Heidenmission beginne, oder wenn man mit Mangold die Römische Gemeinde für eine noch wesentlich Judenchristliche erklärt **). An sich aber heisst es keineswegs auf ein geschichtliches Verständniss des Römerbriefes verzichten, wenn man den Anlass

*) Obwohl Lipsius p. 74 die Beziehung des Briefes auf eine eingedrungene judaistische Agitation entschieden ablehnt und den ganzen Brief mehr apologetisch als polemisch fasst, sucht er doch p. 72f. durchweg Beziehungen auf judenchristliche Bedenken und Einwendungen nachzuweisen. Allein er selbst erkennt p. 81 an, dass seine Ausführungen von Voraussetzungen ausgehen, die auch die Judenchristen anerkennen, und hat thatsächlich doch nichts angeführt, was über die Auseinandersetzung mit dem Judenthum hinaus und auf spezielle Apologetik gegen das Judenchristenthum führt. Selbst die Ermahnungen 13 1—7 sollen nur an ehemalige Juden gerichtet sein können, obwohl doch die gesammte Kritik die ganz parallelen Ermahnungen des Petrusbriefes als an Heidenchristen gerichtet ansieht.

**) Auch Hofm. fasst den Zweck des Apostels persönlich. Paulus setze voraus, dass es in Rom befremde, warum er, der Heidenapostel, immer noch von der Welthauptstadt fern geblieben sei und auch jetzt wieder fern bleibe. Es habe scheinen können, als sei ihm die ohne sein Zuthun entstandene Gemeinde gleichgültig, oder als trage er Scheu, in dem Mittelpunkte heidnischer Bildung die Heilsbotschaft zu verkündigen. Diese zwiefache irrige Vorstellung habe er vor Allem widerlegen wollen. Zum Beweise, wie ferne ihm jene Scheu sei, lege er dar, was ihm die Heilsbotschaft sei u. s. w. So dürfe er hoffen, dass ihm die Gemeinde der Weltstadt ein eben so sicherer Stützpunkt seiner Wirksamkeit im fernsten Abendlande sein werde, wie

zu seinen Ausführungen nicht sowohl in Bedürfnissen der Römischen Gemeinde sucht, als vielmehr in einem Bedürfniss des Apostels selbst, ja die Thatsache, dass noch keine Fassung seines Zwecks von ersterem Gesichtspunkte aus dem vollen Umfange derselben gerecht geworden ist, weist mit Nothwendigkeit auf diesen Weg.

Paulus fühlte sich auf dem Höhepunkte seiner Wirksamkeit; ein Hauptttheil seiner Berufsarbeit lag abgeschlossen hinter ihm. Von Jerusalem bis Illyrien hatte er das Evangelium verkündigt (Rom 15 19), überall waren Brennpunkte christlichen Lebens gegründet, von denen aus das Christenthum sich leicht selbständig weiter verbreiten konnte; da er nur die erste Anpflanzung desselben für seinen spezifischen Beruf hielt (V. 20), hatte er im Morgenlande keinen Spielraum mehr für seine Wirksamkeit (V. 23). Mehr denn je fühlte er sich als den Heidenapostel, der sein Werk in einem Theile der Welt gethan und sich nun nach dem anderen begab, um es neu zu beginnen. Aber Paulus hatte nicht nur seine grosse heidenchristliche Schöpfung in Asien und Europa festbegründet, er hatte sie zugleich durch den siegreichen Kampf mit der Judaistischen Agitation in Galatien und Korinth gegen Irrungen und Verwirrungen von dieser Seite gesichert. In diesem Kampfe hatte er erst seine ganze gesetzesfreie Heilslehre nach allen Seiten dialektisch entwickelt, war er sich ihrer Begründung und ihres inneren Zusammenhanges bewusst geworden; er hatte aber auch gelernt, das berechtigte Moment an der ihm entgegentretenden Opposition anzuerkennen und in seine Anschauung mit aufzunehmen *). Von zwei Seiten ergab sich dieselbe dem Apostel von selbst. Die Anerkennung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Israels und ihre Vereinbarung mit seinem heidenapostolischen Universalismus fand doch zuletzt den tiefsten Anklang in seinem hochsinnigen Patriotismus; und seine prinzipielle Anerkennung der

---

wenn er sie selbst gestiftet hätte. Aehnlich Luthardt p. 294 f. Nach ihm will der Apostel die Leser zum Einverständniss mit seiner Auffassung von dem Weltberuf des Christenthums führen, weil dieses die Voraussetzung ihrer Unterstützung seiner abendländischen Missionswirksamkeit war.

*) Auch die kritische Theologie hat die im Römerbrief vorliegende »irenische Wendung« des Apostels vollauf anerkannt (vgl. Hilgenfeld in s. Zeitschr. 1866, p. 354 ff., Holsten ebendas. 1872, p. 456, besonders Pfleiderer in s. Paulinismus 1873. p. 311 ff.), und dieselbe tritt noch ungleich schärfer hervor, wenn man die Thessalonicherbriefe, welche die stärkste Spannung des Apostels mit dem Judenthum repräsentiren (vgl. § 1, 5), als ächt ansieht.

alttestamentlichen Offenbarung forderte unabweisbar, seine neue Heilslehre als allseitig begründet in der Geschichte und Lehre des Alten Testaments nachzuweisen.

Es lag tiefbegründet in der eigenthümlichen Begabung des Apostels, dass er das Bedürfniss fühlte, den gesammten geistigen Ertrag dieser Jahre sich selbst zum Bewusstsein zu bringen und durch eine schriftstellerische Darstellung zu fixiren. Nicht ein Bedürfniss der Polemik oder Apologetik, welches durch die Verhältnisse der Römischen Gemeinde hervorgerufen war, sondern die Art, wie seine ganze Anschauung sich in diesen Jahren des Kampfes entwickelt hatte, giebt der Darstellung derselben ihre bald polemisch, bald apologetisch klingende Form, die aber, wo sie auftritt, vielmehr das ungläubige Judenthum, als das Judenchristenthum im Auge hat. Dass er dieselbe nicht in einem Buche gab, sondern in einem Briefe, lag an der Art seiner Schriftstellerei, die ihm die Verhältnisse geläufig gemacht hatten Dass er diesen Brief an die Römergemeinde richtet, und nicht zugleich an andere (Renan), lag, abgesehen von dem äusseren Anlass, den er hatte, an sie zu schreiben, an der hohen Bedeutung, die er dieser Gemeinde beilegte. Sein klarer Blick erkannte, dass die Gemeinde der Welthauptstadt der Mittelpunkt der grossen Heidenkirche werden müsse, wie Jerusalem der Mittelpunkt des Judenchristenthums blieb. Während er im Begriff war, nach Jerusalem zu gehen, um durch das grosse Liebeswerk der Kollekte ein festes Band zwischen den Heidengemeinden und der judenchristlichen Muttergemeinde zu knüpfen (15 26f.), schrieb er an die heidenchristliche Gemeinde der Welthauptstadt diesen Brief, welcher seine neue gesetzesfreie Heilslehre mit der Gottesoffenbarung des Alten Testaments und mit den heilsgeschichtlichen Ansprüchen Israels auseinanderzusetzen beabsichtigte. Nicht weil diese Gemeinde von Judaistischen Irrungen bedroht war, oder weil er solche von der Zukunft befürchtete, sondern weil sie die Trägerin einer Auffassung des Christenthums werden sollte, welche für immer dem Streit zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum ein Ende machte, legte er ihr eine Darstellung des neuen und doch alten Heilsweges vor, welcher an seinem Ende Israel mit der Völkerwelt zum Ziele des göttlichen Heilsrathschlusses führen musste. Es darf dabei nicht übersehen werden, dass grade in Rom eine mächtige und einflussreiche Judenschaft dem Christenthum gegenüberstand, der gegenüber die Heidenchristen befähigt werden mussten, ihre Einwürfe zu widerlegen unter voller Anerkennung des AT's, auf das sie sich beriefen, und die Ansprüche, die sie auf das-

selbe stützten, auf das Wahrheitsmoment, das sie enthielten, zurückzuführen. Daher hie und da die apologetische oder polemische Färbung, die aber nie gegen das Judenchristenthum, sondern nur gegen das ungläubige Judenthum gerichtet ist, wie im Grunde schon die Kirchenväter sahen (vgl. p. 24) *). Uebrigens liegt die Vermuthung nicht fern, dass die Befürchtungen, die er 15_{31} ausspricht, ihm den Gedanken weckten, es könne dieser Brief vielleicht sein Testament an die Gemeinde und in ihr an die Christenheit überhaupt sein (vgl. schon Rückert) **).

§ 4.

Aechtheit und Integrität.

1. Die Aechtheit unseres Briefes ist durch die Zeugnisse der Kirche ***), wie auch der Gnostiker so entschieden be-

*) Es ist also durch diese Auffassung weder die 1_{13-15}. 15_{15} angedeutete Rücksichtnahme auf eine Förderung, und insofern auf »bestimmte Bedürfnisse der Leser« ausgeschlossen, wie Pfleiderer meint, der übrigens selbst manches in den Ausführungen des Römerbriefes auf das persönliche Bedürfniss des Apostels zurückführt (p. 505), noch erscheint bei ihr die Römergemeinde als Briefempfängerin nur »in Ermangelung einer anderen passenderen gewählt« (Bleibtreu p. 41), oder gar als »äusserer Zufall« (Lipsius p. 76). Mangold aber hat dieser Auffassung nichts entgegenzusetzen gewusst, als dass dieselbe auf sich beruhen müsse, bis ein Paulinischer Brief mit analoger Zweckbestimmung aufgezeigt sei (p. 181 Anm.), wie Andere, dass er damit völlig aus dem Rahmen der anderen paulinischen Briefe herausfalle, obwohl doch seine Eigenartigkeit bei jeder Auffassung bestehen bleibt. Vgl. Weiss, Einl. p. 223 f. Auch die Erörterung über den Zweck des Briefes bei Sanday and Headlam (Introd. § 4) kommt im Wesentlichen darauf hinaus, den Brief aus persönlichen Bedürfnissen des Apostels zu erklären.

**) »Diese Epistel ist das rechte Hauptstück des NT's und das allerlauterste Evangelium, welche wohl würdig und werth ist, dass sie ein Christenmensch nicht allein von Wort zu Wort auswendig wisse, sondern täglich damit umgehe, als mit täglichem Brod der Seelen; denn sie nimmer kann zu viel und zu wohl gelesen oder betrachtet werden, und je mehr sie gehandelt wird, je köstlicher sie wird und bass schmecket«. Luther, Vorrede.

***) Die ersten ausdrücklichen und namentlichen Anführungen finden sich bei Iren. adv. Haer. 3, 16, 3. 9, vorher mehr oder minder sichere Anklänge und Benutzungen, wie Clemens ad Cor. 1, 35. Polykarp ad Phil. 6. Justin, Dial. c. Tryph. 23. 47. Athenagoras, Legat. 13. Theoph. ad Autol. 1, 20. 3, 14. Brief d. Gem. von Vienn. u. Lugd. b. Euseb. 5, 1.

glaubigt, und selbst bei den Judaisirenden Häretikern, welche die Geltung des Apostels verwarfen, ist so gänzlich keine Spur einer Verwerfung der Paulinischen Abfassung unseres Briefes vorhanden, dass die nichtigen Bedenklichkeiten Evanson's (Dissonance of the four generally received evangelists 1792. p. 259 ff.) und B. Bauer's keine Nachfolge finden konnten. Erst neuerdings ist durch die Holländer Loman (Quaestiones Paulinae, Theol. Tijdschrift 1882. 83. 86), von Manen (de brief aan de Romeinen 1891) u. A., denen Steck (in s. Galaterbrief 1888) folgt, der Brief mit allen anderen paulinischen Briefen verworfen worden. Weisse nimmt eine Menge von Interpolationen an, mit denen der Brief durchwoben sei (s. philos. Dogm. I, p. 146 u. Beitr. z. Krit. d. Paul. B., herausgeg. von Sulze p. 28 ff.), auf Grund einer subjectiven Stilkritik, die jedes thatächlichen Anhaltes entbehrt. Ihm folgten Michelsen (in der Theol. Tijdschrift 1886. 87), Völter (ebendas. 1889, vgl. die Komposition der paul. Hauptbriefe 1890) u. A., worüber vgl. Clemen, die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, 1894. Eine Parodie auf diese neueste Kritik bietet die pseudonyme Schrift von C. Hesedamm, der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt 1891.

Die Ursprache des Briefes ist die Griechische, in welcher ihn Paulus dem Tertius dictirte (16 22) *). Die Note des Syrischen Scholiasten zur Peschito, Paulus habe seinen Brief Lateinisch geschrieben, was auch Harduin, Salmeron, Bellarmin, Corn. a. Lapide u. M., aber in polemischer Absicht, behaupteten, beruht bloss auf einem voreiligen Schlusse aus der Landessprache der Leser. Die Griechische Abfassung aber entspricht völlig nicht nur der Hellenistischen Abkunft des Apostels selbst, sondern auch den sprachlichen Verhältnissen Roms (s. Credner Einl. II, p. 383 f.), wie der Analogie des übrigen altchristlichen, nach Rom bestimmten Schriftthums (Ignat., Justin., Iren. al.).

2. Schon Marcion hatte nach seiner Weise (s. Hahn, d. Ev. Marcions p. 50 ff.) Kap. 15. 16 vom Römerbrief abge-

---

*) Den Grund, weshalb Paulus seine Briefe nicht selbst zu schreiben pflegte, sucht Meyer nicht in einer Ungeübtheit im Griechisch-Schreiben, welche bei seiner Hellenischen Bildung mit Unrecht angenommen werde, sondern in seiner apostolischen Stellung, welcher, wo statt der mündlichen Predigt, für die der Apostel berufen war, der schriftliche Verkehr einzutreten hatte, befreundete und untergeordnete Hände zu Dienste waren. Allein der Apostel hatte eben keine Hellenische, sondern eine ausschliesslich Rabbinische Bildung (§ 1, 1), die wohl zum Lesen und Erklären der heiligen Schrift, aber nicht zum Griechisch-Schreiben anleitete. Vgl. übrigens z. Gal 6 11.

schnitten, offenbar weil Stellen wie $15_{4.8}$ seinem schroffen Antijudaismus nicht zusagten *). An ihn knüpfte Baur an, mit dessen Auffassung des Römerbriefes sie freilich nicht harmonirten (s. ausser den § 2 angeführten Schriften noch Theol. Jahrb. 1849. 4. p. 299 ff. 493 ff. Schwegler, nachapostol. Zeitalter II, p. 123 ff. Holsten, ZwTh 1872. 3. p. 446 ff.), da die Stelle 15_{14-16} zu auffällig der Vorstellung von dem antipaulinischen Judaismus der Römergemeinde, und die Stelle $15_{4.8}$ der Vorstellung von dem Antijudaismus des Paulus widersprach. Der intendirte Besuch soll hier im Widerspruch mit Kap. 1 auf die Durchreise nach Spanien verlegt und in ungeschichtlicher Weise durch die Vollendung seiner orientalischen Mission motivirt sein (vgl. besonders 15_{19}, das freilich der Baur'schen Auffassung von den Anfängen des Paulus widerspricht, aber mit der Apostelgesch. stimmt, vgl. § 1, 3). Im Uebrigen fand er grundlose Wiederholungen, Entlehnungen aus den Korintherbriefen, in Kap. 16 ein Verzeichniss von Notabilitäten der Römischen Gemeinde, das eine vertraute Verbindung mit derselben beweisen solle, und hielt den Anhang für das Werk eines Pauliners, der im Geiste des Verf. der Apostelgesch. dem scharfen Antijudaismus des Apostels zu Gunsten der Judaisten und im Interesse der Einigung ein milderndes und begütigendes Gegengewicht geben wollte. Baur's Ansicht modifizirte Lucht (über die beiden letzten Kap. d. Römerbriefes. Berl. 1871) dahin, dass der ursprüngliche (schroffere) Schluss des Briefes, frühe absichtlich weggelassen, in Marcionitischen Kreisen durch die blosse Doxologie, in katholischen durch eine Ueberarbeitung desselben ersetzt sei, in welcher noch viel Paulinisches enthalten (vgl. Holtzmann, der insbesondere die Doxologie dem autor ad Ephes. zuschreibt, in s. Ephes.- u. Kol.-Brief 1872 u. ZwTh 1874, 4). Endlich hat Volkmar in s. Römerbrief 1875. p. 129 ff. eine ganze Genealogie der an den ächten Schluss (15_{33}. $16_{2.21-24}$) sich ansetzenden verschiedenen Briefschlüsse aufgestellt,

*) Vgl. Orig. z. 16_{25}: »Caput hoc (nämlich 16_{25-27}) Marcion, a quo scripturae evangelicae et apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit; et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum est: omne peccatum etc. (14_{23}) usque ad finem cuncta dissecuit«, was wohl nicht auf blosse Verstümmelung geht (Reiche u. M., vgl. auch Nitzsch in d. ZhTh 1860, p. 285 ff.), sondern mit abstulit gleichbedeutend ist. Auch Tertull. c. Marc. 5, 14 fand die Stelle 14_{10} (in dem Exemplar des Marcion) in clausula. Vgl. Rönsch, d. N. T. Tertullians p. 350. Auch andere Stücke, wie 10_5—11_{32}, scheint Marcion ausgestossen zu haben. Vgl. Hilgenfeld in d. ZhTh 1855. p. 426 ff.

deren allmähliche Entstehung er selbst nach Jahren zu bestimmen weiss (vgl. schon Theol. Jahrb. 1856. p. 321 ff. und Röm. Kirche 1857. p. 3). Dagegen haben besonnenere Kritiker wie Hilgenfeld (in s. Ztschr. 1872. 4, Einl. p. 320 ff.), Schenkel, Pfleiderer, Seyerlen, Weizsäcker u. A. mit Recht an der Paulinischen Abfassung von Rom 15. 16 festgehalten, die durch die neueren Untersuchungen nur bestätigt erscheint. Vgl. besonders die eingehende Widerlegung bei Mangold p. 81—164. Lipsius p. 85 will wenigstens 15 19f. 28f. als späteren Zusatz streichen.

3. Andrerseits hatten schon früh das Vorkommen der Doxologie am Schlusse von Kap. 14 (s. d. Folg.) und die verschiedenen Briefschlüsse in Kap. 16 zu allerlei Hypothesen in Betreff der beiden Schlusskapitel Anlass gegeben, die jetzt wohl als verschollen gelten können *). Nur die Vermuthung, dass 16 1—20 ein besonderes Empfehlungsschreiben für die Phoebe sei, hat bis in die neueste Zeit immer zahlreichere Anhänger gefunden; doch so, dass dasselbe nicht nach Korinth (Eichhorn), sondern nach Ephesus (D. Schulz in d. StKr 1829, Reuss, Sabatier, Laurent, Neutest. Stud. 1866. p. 32 ff., Mangold, Lipsius) gerichtet ist. In der That wissen wir von Aquila und Priscilla (V. 3 f.), dass sie kurz vorher noch in Ephesus wohnten (I Kor 16 19), und aus II Tim 4 19 erhellt doch wenigstens so viel, dass sie später immer noch dort wohnend gedacht werden. Dass Paulus so viele Bekannte in Rom hatte, ist ja an sich möglich, da er bei dem regen Verkehr Roms mit dem Osten auf seinem Missionsgebiete mit Römischen Christen viel zusammengetroffen oder viele von ihm Bekehrte dorthin gegangen sein konnten, zumal ja, wie Meyer mit Recht bemerkt, die Grüsse an sich nicht nothwendig persönliche Bekanntschaft voraussetzen; und dass dieselben Per-

*) Nach Semler war Kap. 16 ein ostensibles Verzeichniss der Lehrer, welche die Briefüberbringerin auf ihrer Reise besuchen sollte, um ihnen ein Exemplar des Briefes zu behändigen und mit ihnen den Inhalt eines offenen Schreibens an sie (Kap. 15) zu besprechen (paraphrasis ep. ad Rom. Hal. 1769, vgl. Keggermann, de duplice ep. ad Rom. appendice, Hal. 1767 und dagegen Koppe Exc. VI, p. 400 f. ed. Ammon, Flatt u. Reiche), nach Paulus Kap. 15 ein Nebenbrief für die Aufgeklärten, Kap. 16 ein besonderes Blatt für die Ueberbringerin der Briefe (de orig. ep. ad Rom. Jen. 1801, Komm. z. Gal. u. Rom. 1831), nach Griesbach (vgl. im Wesentlichen Flatt) Kap. 15 eine Beilage zur näheren Ausführung des Gegenstandes, nach Abschluss des Briefes zugegeben, während Kap. 16 aus verschiedenen beigelegten Blättchen bestand (Curae in hist. text. Graec. epp. P. p. 45 und Opusc. ed. Gabler II, p. 63, wogegen G. selbst in d. Praefat. p. XXIV). Vgl. auch Eichhorn III, p. 232 ff.

sonen nicht im Philipperbrief (und IITim) erwähnt werden, kann an veränderten Zeitverhältnissen liegen. Allein den Epaenetus, der V. 5 der Erstling Asiens genannt wird, sucht man doch am natürlichsten in der Metropole Vorderasiens, in Ephesus; die V. 7 erwähnten Verwandten (vgl. V. 11), die sogar irgendwo mit ihm seine Gefangenschaft getheilt haben; den Urbanus V. 9, der jedenfalls auch sein Mitarbeiter gewesen; die Hausleute V. 10f., die ohne ihre Herrschaft bekehrt zu sein scheinen; die Mutter des Rufus, die auch ihm nach V. 13 mütterliche Liebe erwiesen; die Personen alle, deren Verdienste um die Leser oder die christliche Sache er aus eigener Anschauung zu kennen scheint (V. 6. 10. 12), sucht man doch, wenn man nicht immer neue Hülfshypothesen häufen will, am ehesten auf seinem bisherigen Missionsgebiet. Die von den anderen Grussbestellungen (V. 21—23) getrennte Grussbestellung in V. 16 geht am natürlichsten an eine andere Adresse. Am Auffallendsten erscheint die nachträgliche Warnung vor Irrlehrern V. 17—20, die daher nicht mit Hausrath ausgeschlossen werden darf, da der ganze grosse Brief nirgends eine Hindeutung auf solche enthält, zumal die Erwähnung des Gehorsams der Leser und seiner Freude an ihnen (V. 19) deutlich auf eine von ihm selbst gestiftete Gemeinde hinweist. Der Segenswunsch in V. 20 fällt nach dem schon 15 33 dagewesenen umsomehr auf, wenn V. 24 ein gleicher oder an seiner Statt die Doxologie V. 25—27 folgt. Nur müsste man, um die Einschaltung dieses Empfehlungsschreibens in den Römerbrief zu erklären, annehmen, dass die Phoebe wirklich mit dem Römerbrief über Ephesus nach Rom ging und nur dorthin diesen Brief mitbekam *).

---

*) Es kommt daher im Grunde auf dasselbe hinaus, wenn man mit Ewald, Ritschl (JdTh 1866, p. 352), Mangold p. 138 nur V. 3—20 ausscheidet, nur dass man sich, zumal wenn man den hier erhaltenen Epheserbrief aus der Römischen Gefangenschaft datirt, wie Ewald u. Mangold, jeder natürlichen Erklärung des Umstandes beraubt, dass dieses Stück in den Schluss des Römerbriefes hineingerathen ist, was Lipsius p. 8f. sehr äusserlich zu erklären sucht. Ganz willkürlich ist es, wenn Ammon (Praef. p. 24) das Empfehlungsschreiben für die Phoebe nach der Römischen Gefangenschaft geschrieben sein liess, und Schott (Isag. p. 249ff.) das ganze 16. Kap. für Bruchstücke eines aus Korinth nach Kleinasien geschriebenen Briefes hielt. Schulz (JdTh 1876, 1) hielt ausser 16 3—20 auch Kap. 12—15 7 für ein Stück eines gegen das Ende seines Lebens von dem Apostel geschriebenen Epheserbriefes (vgl. Straatmanns ThT 1868: Kap. 12—14 und schon Weisse, der Kap. 9—11 hinzuzählte). Meyer hält an der Zugehörigkeit von 16 3—20 zum Römerbrief fest und ebenso Hilgenfeld, Seyerlen u. A. Vgl. neuerdings Sanday and Headlam Introd. § 9.

4. Besonderen Anstoss hat noch die Schlussdoxologie erregt (16 25—27). Mit Recht erklärt Meyer, dass, wenn dieselbe schwerfälliger und überladener erscheint als andere Paulinische Doxologien, wir doch eben keine haben, welche, wie diese, am Ende eines grossen Briefes steht, wo sich die ganze Gedankenmacht desselben noch einmal im Gemüth des Schreibenden concentrirt und einen »Erguss von Gluth und Gedankenfülle« erzeugt. Die Klagen über das Schwankende des Gedankens, die Dunkelheit und Unverständlichkeit des Ausdrucks und das Unpaulinische in der Lehrweise erledigen sich durch die richtige Erklärung. Dass aber Paulus diesen eigenartigsten seiner Briefe mit einer Doxologie schloss anstatt mit einem schon 15 33 dagewesenen Segenswunsch, erklärt sich um so leichter, wenn V. 24 unächt (s. d. krit. Anm.), was freilich Meyer nicht zugeben will. Da aber ihre Stellung in den Codices schwankt, andere sogar sie weglassen, so erklärte schon Reiche sie für unecht*); in den neueren Hypothesen über die Bearbeitung von Kap. 15. 16 spielt ihre Hinzufügung meist eine besondere Rolle, und selbst Hilgenfeld erklärt sie allein für einen unächten Zusatz (Einl. p. 327). Vgl. H. Schultz, Pfleiderer, Seyerlen, Holtzmann, Lipsius und besonders Mangold p. 44—81, der sie mit Volkmar ca. 145 in antimarcionitischem Interesse entstanden sein lässt (p. 70). Es muss zugestanden werden, dass ihre Transponirung nach 14 23 noch nicht ausreichend erklärt ist. Allein das kann offenbar nicht ausreichen, um die Aechtheit der Doxologie zu

*) Während die Doxologie in L, den meisten Minuskeln, den Griech. Vätern und Lectionarien nach 14 23 steht, wo Beza, Grotius, Mill, Wettstein, Semler, Griesbach, Matthaei, Morus, Paulus, Eichhorn, Klee, Schrader und auch Hofmann, Laurent, Otto ihren ursprünglichen Ort suchten, ist die Stellung am Schlusse von Kap. 16 durch BCDE Sin., die wichtigsten Versionen u. Lat. Väter entscheidend bezeugt, und die Beibehaltung derselben an beiden Orten (AP) oder ihre völlige Auslassung (FG Codd. bei Hieron. u. Erasm.) eine so natürliche Folge jenes alten Schwankens ihrer Stellung, dass es der von Meyer supponirten kritischen Erwägungen dafür nicht bedarf. Nach Reiche hätte man gewöhnlich nur die 14 ersten Kapitel öffentlich vorgelesen und dann eine Doxologie gesprochen, die der Anagnost aus Paulinischen Formeln zusammengestoppelt und dem Schlusse des Judasbriefes nachgeahmt habe. Diese sei erst an den Rand geschrieben und dann in den Text gekommen. Vgl. auch Schmidt, Einl. p. 227, Krehl, p. 537—41 u. selbst Delitzsch, Zeitschrift f. luth. Theol. 1849. p. 611 ff. Nach Meyer hat der Anstoss an dem ungewöhnlichen Briefschluss und die Beziehung des στηρίξαι auf die Glaubensschwachen in Kp. 14 die Umstellung herbeigeführt, nach Rückert u. Aelteren hängt dieselbe mit der Weglassung vom Kap. 15. 16 durch Marcion (Ew.: schon vor Marcion) zusammen.

verdächtigen, zumal das Problem ihrer Umstellung auch bei der Annahme ihrer Unächtheit wesentlich dasselbe bleibt und auch bei Mangold p. 80 keineswegs gelöst erscheint.

§ 5.

Exegetische Literatur zu den paulinischen Briefen überhaupt und dem Römerbrief insbesondere.

Aus der patristischen Zeit.

Origenes, Comm. in ep. ad Rom. opp. ed. de la Rue tom. IV. Nur noch lateinisch erhalten in der verstümmelten Uebersetzung des Rufinus.

Chrysostomus, Homiliae XXXII in ep. ad Rom. opp. ed. Montfaucon tom. IX.

Theodoret v. Cyrus, Interpretatio XIV epp. Pauli ed. Nösselt. Hal. 1781. Dazu vgl. die Fragmente von Theodor. v. Mops. bei Friedr. Fritzsche, Theod. Mops. in N. T. comm. 1847 und die grossen Katenen von:

Oecumenius v. Tricca (10. Jahrh.), Comm. in act. ap. Pauli epp. et epp. cath. ed. Morell. Par. 1630.

Theophylact. v. Achrida (11. Jahrh.), Comm. in epp. Pauli ed. Lindsel Lond. 1636.

Aus der lateinischen Kirche haben wir von Augustin eine inchoata expositio ep. ad Rom (nur über die ersten Verse) und expos. quarundam propos. ex ep. ad Rom in der Benediktiner-Ausgabe tom. III.

Pelagius Kommentar zu den 13 paul. Briefen (in der Bearbeitung des Cassiodorius) findet sich in den Werken des Hieronymus (ed. Vallarsi tom. XI) u. Augustin (Benediktiner-Ausg. tom. XII), der des sogen. Ambrosiaster, weil zuerst dem Ambrosius zugeschrieben, später dem Diacon Hilarius, jetzt vielfach für ein Sammelwerk gehalten, in den Werken des Ambrosius (Benediktiner-Ausgabe tom. IV).

Aus dem Mittelalter.

Hugo a Sto Victore, Annotationes et quaest. circa ep. ad Rom. (Opp. ed. Mogunt. tom. I).

Abaelard, Comm. in ep. ad Rom. (Opp. Par. 1716.)

Thomas v. Aquin., Comm. in epp. Pauli Bas. 1475. (Opp. Antw tom. XVI.)

Aus der katholischen Kirche.

Erasmus, Annotationes in N. T. 1516. Paraphrasis N. T. 1522.

Wilh. Este (16. Jahrh.). Comm. in epp. Pauli 1614—16, mehrfach neu aufgelegt.

Ben. Justinian, Explanationes in omn. epp. Paul. 1612.

Cornelius a Lapide, Comm. in omn. divi Paul. epp. 1679.

Calmet († 1757) Comm. litteralis in sacram scripturam. Dazu vgl. aus neuerer Zeit die katholischen Kommentare von Klee (1830), Stengel (1836), Reithmayr (1845), Ad. Maier (1847), Bisping (1857, 2. Aufl. 63), Klofutar (1880).

Aus der Reformationszeit.

Luther's klassische »Vorrede zur Epistel an die Römer« (1522 erschienen) ist abgedruckt unter den Traktaten d. niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschr. No. 31.

Melanchthon, Annotationes in ep. ad. Rom. 1522. Commentarii 1532.

Bugenhagen, Annotationes in ep. ad. Rom. 1523.

Brenz, Commentarius in ep. ad. Rom. 1565.

Hunnius, Expositio ep. ad. Rom. 1587.

Balduin, Comm. in epp. Pauli, wovon der Brief an die Römer 1611 erschien.

Calvin, Comm. in epp. Pauli Gen. 1565, ed. Tholuck, Halle 1831—34.

Th. Beza, Annotationes majores in N. T. Gen. 1565. Novum Test. 4. Aufl. 1598.

Zwingli, Annotationes in ep. ad Rom. (Opp. 1581. tom. III.)

Bucer, Enarrationes epp. Paulinarum 1536. Metaphrasis et enarratio in ep. ad. Rom. 1562.

W. Musculus, Ep. ad. Rom. 1555. Piscator, Comm. in. Nov. Test. 1601.

Aretius, Comm. in. ep. Apost. 1603. David Pareus, Comm. in. ep. ad. Rom. 1601.

Aus dem 17—18. Jahrh.

Hugo Grotius, Annotationes in N. T. 1641—50.

Gegen ihn Abraham Calov, biblia illustrata 1672.

Jo. Schlichting, Comm. posth, in plerosque libros N. T. 1656 (Theil 1 enthält den Römerbrief).

Die Critici sacri (Amsterd. 1698) enthalten die Annot. von Valla, Erasm., Clarius, Camerarius, Drusius, de Dieu, Heinsius, Grotius, den beiden Cappellus u. A.

Spener, Erklärung des Briefes an die Römer, neu herausgegeben von H. Schott 1839.

Limborch, Comm. in acta apost., in ep. ad. Romanos et Hebr. 1711.

Turretin, Praelectiones in ep. ad. Rom. 1741.

Chr. Wolf, Curae philolog. et crit. ed. 3 Hamb. 1739.

Bengel, Gnomon Ni. Ti. Tub. 1742, zul. herausg. Berlin 1855.

Joh. Jac. Wettstein, Nov. Test. cum comm. Amst. 1751. 52.

S. J. Baumgarten, Ausl. des Briefes an die Römer. Halle 1747.
J. B. Carpzov, stricturae in ep. ad Rom. 1758.
J. L. v. Mosheim, Exeg. Einl. in d. Brief an die Römer mit eigener Erklärung hrsg. v. Boysen 1771.
Chr. Fr. Schmid, Annot. in ep. ad. Rom. 1777.
J. Andr. Cramer, Brief an die Römer, übers. u. erklärt 1784.
Morus, Praelect. in ep. ad. Rom. ed. Holzapfel 1794.
Chr. Fr. Boehme, Ep. ad. Rom. c. comm. perp. 1806.

Vgl. noch die rationalistischen Kommentare von
Semler, paraphrasis in ep. ad. Rom. 1769.
Koppe, Nov. Test. graece. Vol. IV, den Römerbrief enth., 3. Aufl. v. Ammon 1824.
Paulus, des Apost. Paul. Lehrbriefe an die Galater- und Römerchristen 1831.

Die neuere Auslegung des Römerbriefes beginnt mit
A. Tholuck, Kommentar zum Brief an die Römer Halle 1824. 5. Ausg. 1856.
J. Fr. v. Flatt, Vorlesungen über den Brief an die Römer, herausg. v. Hofmann 1825.
W. Benecke, der Brief an die Römer erläutert 1831.
L. J. Rückert, Kommentar über den Brief an die Römer Leipz. 1831. 2. Aufl. 1839.
J. G. Reiche, Versuch einer ausf. Erklärung d. Br. P. an d. Römer. Goett. 1833. 34, vgl. Comm. criticus in Nov. Test. I. 1853.
C. Glöckler, der Brief des Ap. Paul. an die Römer Frankf. a. M. 1834.
Ed. Köllner, Komm. zu d. Briefe des Ap. Paul. an die Römer Darmstadt 1834.
K. Schrader, der Apostel Paulus. Thl. IV. (Erkl. d. Briefe an die Kor. u. Röm.) Leipz. 1835.

Mit dem Jahre 1835 beginnen die drei grossen Bibelwerke die Erklärung des Römerbriefes
Olshausen, Biblischer Kommentar in Bd 3. Königsberg 1835. 2. Aufl. 1840.
de Wette, Kurzgefasstes exeget. Handbuch in Bd. 2, 1. Leipz. 1835. 4. Aufl. 1847. Vgl. noch den Auszug daraus 1889.
Meyer, Krit. exeget. Kommentar in Abth. 4. Goett. 1836. 5. Aufl. 1872. Die 6—8. ist neu bearbeitet von B. Weiss 1881. 86. 91.

Ihnen reihte sich neuerdings an
Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament. Freiburg. Bd. 2. Briefe an die Galater, Römer, Philipper von Lipsius. 2. Aufl. 1892.
C. F. A. Fritzsche, Pauli ad Rom. ep. rec. et c. comm. prop. ed. Hal. 1836—43. 3 Bde.

Baumgarten-Crusius, Komm. über den Brief Pauli an die Römer, hrsg. von Kimmel. Jena 1844.

A. L. G. Krehl, der Brief an die Römer Leipz. 1845.

F. A. Philippi, Kommentar über den Brief des Paulus an die Römer Frankfurt a. M. 1848. 3. Aufl. 1866.

Vgl. noch die englischen Kommentare von R. Haldane (1838), Beet (5. Aufl. 1885), und besonders von W. Sanday and A. Headlam (2. Aufl. Edinburgh 1896) und die amerikanischen von Stuart in Andover (1832), Chr. Hodge in Princeton (1835), L. Abbot (1888), den dänischen von Nielsen (deutsch von Michelsen 1843) und den franz. von Oltramare 1881. 82.

van Hengel, Interpretatio epist. Paul. ad Rom. Sylv. Duc. 1854—59.

Umbreit, der Brief an die Römer auf Grund des A. T.'s ausgelegt. Gotha 1856.

Ewald, die Sendschreiben des Apostel Paulus. Gött. 1857.

Mehring, der Brief an die Römer. Stettin 1859 (Röm. 1—6. Unvollendet).

Ortloph, der Brief P. an die Römer. Erlangen 1865. 66.

v. Hofmann, der Römerbrief (die heilige Schrift N. T.'s Thl. III). Nördlingen 1868.

G. Volkmar, Paulus Römerbrief. Zürich 1875.

Godet, Komm. zu d. Brief an d. Römer, deutsch v. Wunderlich. Hannover 1881. 82. 2. Aufl. 1883. 90.

Chr. Hoffmann, Bibelforschungen. Bd. 1. 2. Jerusalem 1882. 84.

Beck, Erklärung des Briefes Pauli an d. Römer, hrsg. v. Lindenmeyer. Gütersloh 1884.

Lorenz, der Brief an die Römer. Uebers. u. erkl. Umschrb. Breslau 1884.

Ed. Böhmer, des Apostels Paulus Brief an die Römer, Bonn 1886.

Otto, Kommentar zum Römerbrief. Glauchau 1886. 2. Auff. 1891.

Zimmer, der Römerbrief übersetzt und kurz erklärt. Quedlinburg 1887.

B. Weiss, die paulinischen Briefe im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung. Leipzig 1896.

Vgl. noch Bonnet's Nouveau Testament (Epitr. de Paul. 1875) und Reuss, la Bible (Epitr. pauliniennes 1878).

Mehr praktischen Zwecken dienen das theol.-homilet. Bibelwerk von Lange (Abth. VI.: der Römerbrief von Lange u. Fay. 3. Aufl. 1880), Strack-Zöckler, kurzgefasster Kommentar (der Römerbrief von Luthardt 1887). Siegfried Goebel, Neutestamentliche Schriften (Bd. 1, die älteren Briefe des Paulus). Gotha 1889.

Zu einzelnen Partieen vgl. noch Bleibtreu, die drei ersten Kap. des Römerbriefs Gött. 1884. M. Morison, Critical expos. of the third Chapter of Paul's epistle to the Romans. 1866. Matthias, das 3. Kap. des Römerbriefs. Cassel 1857. R. Rothe, neuer Versuch einer Auslegung von Röm 5 11—21. Wittenberg 1836. Stölting, Beiträge zur Exegese der paul. Briefe (Kap. 5). 1869. Dietzsch, Adam und Christus. Röm. V, 12—21. Bonn 1871. Fricke, de mente dogm. loc. P. ad Röm. 5, 12 ff. 1880. Der paulin. Grundbegriff der δικ. θεοῦ 1888. Beyschlag, die paul. Theodicee Röm. 9—11. 1868. Klostermann, Korrekturen zur Erklärung des Römerbriefs. Gotha 1881. Hilgenfeld, der Brief des Paulus an die Römer, Zeitschr. f. wiss. Theol. 35, 3—36, 4.

Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ῥωμαίους.

Die einfachste, älteste Ueberschrift ist: *προς ρωμαιους* bei A B C Sin.

Kap. I.

V. 1—7. Der apostolische Gruss erscheint hier ungewöhnlich erweitert, indem er nicht nur ausdrückt, dass sich Paulus an die Christen in Rom wendet, sondern zugleich hervorhebt, was ihm ein Recht giebt, dies zu thun. Indem Paulus sich aber zu diesem Behuf als Heidenapostel charakterisirt, kommt schon hier der Grundgedanke des Römerbriefes zum Ausdruck, dass das Evangelium, welches er als solcher allen Völkern zu verkündigen hat, doch nur die Erfüllung der Verheissung Israels ist.

V. 1f. *Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ*) Wie im AT Moses, Josua, David u. A. als Knechte Gottes bezeichnet werden (Jos 1 1. Jud 2 8. Ps 131 10), weil ihr Lebensberuf ein spezieller Dienst Gottes war, ohne dass über die Art ihres Dienstes damit etwas Näheres ausgesagt wird, so bezeichnet sich Paulus (vgl. Einl. § 1, 1) zunächst als einen von Christo in seinen Dienst Genommenen, wie Gal 1 10. Phl 1 1, um dann erst näher zu sagen, zu welchem Dienste er speziell be-

rufen sei *). Der mit ihm persönlich noch nicht bekannten Gemeinde der Welthauptstadt stellt er sich nemlich als einen berufenen Apostel (*κλητὸς ἀπόστολος*) vor, d. h. als einen, der zur glaubenwirkenden und darum gemeindegründenden Verkündigung des Evangeliums im Dienste Christi von Gott berufen ist (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. § 89, b. c), um anzudeuten, dass er nicht in persönlichem Interesse, sondern kraft eines gottgegebenen Amtes sich an die Leser wendet **). — *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*) bezeichnet näher, für welchen Zweck er zum Apostel berufen ist, nämlich für eine Freudenbotschaft Gottes, d. h. natürlich für ihre Verkündigung. Der Artikel vor *εὐαγγ.* fehlt nicht, weil das Wort durch den Genit. bestimmt (Mehr. u. A.), oder weil es term. techn. ist (Lips.), sondern weil Paulus die Gottesbotschaft, von welcher er reden will, zunächst ihrer Art nach ins Auge fasst (vgl. v. Heng., Hofm. und die meisten Neueren) und sie in V. 2 ff. näher charakterisiren will. Er thut dies aber nicht bloss der grösseren Feierlichkeit wegen (Meyer), sondern weil es dem Zweck dieses erweiterten Briefeingange gemäss (s. o.), eben auf eine solche Charakteristik abgesehen ist. Das dem *κλητὸς ἀπόστολος* parallele *ἀφωρισμένος* (vgl. Lev 20 26. Num 8 11) erläutert dies näher dahin, dass er als berufener Apostel für diesen Zweck aus der Zahl der anderen Knechte Christi ausgesondert ist, welche Aussonderung sich in und mit der geschichtlichen Thatsache seiner Berufung bei Damaskus vollzog, jetzt aber in ihrer Wirkung fortdauert (daher das part. perf.) ***). — V. 2. *ὃ προεπηγγείλατο*) vgl. Dio Cass. 42, 32.

---

*) Nur auf ganz speziellen Anlass (I Kor 7 22. Eph 6 6) bezeichnet Paulus das Verhältniss der Gläubigen überhaupt zu Christo als ein Dienstverhältniss; hier aber wäre eine blosse Hervorhebung seines Christenstandes, den er mit den Adressaten theilt (Rück., Reiche, Frtzsch., Hofm., Beck, Luth., Zimmer), ganz bedeutungslos. Die Stellung von *Χριστου* vor *Ιησου* (Tisch. Treg. txt. WH. a. R.) ist nach B codd. vg. arm. Orig. u. latt. Vätern aufzunehmen (gegen Meyer). Diese dem Paulus ausschliesslich eigene Umkehrung des gangbaren *Ἰησοῦς Χριστός* betont die messianische Würde Jesu (vgl. Hofm.: der in der Person Jesu erschienene Heiland, Volkm., Lips.: der Messias Jesus), und zwar hier, weil er als der erhöhte Heilsmittler nicht anders wie Jehova selbst Menschen in seinen Dienst nimmt (vgl. Luth.).

**) Der Annahme eines Seitenblicks auf unberufene Lehrer (Glöckl.) oder Wanderphilosophen (Luth.) bedarf es dafür so wenig, wie des Rückblicks auf die Bestreitung seiner Apostelwürde Seitens der Judenchristen (Holst., Lips.). Dass er von Gott berufen, ist hier nicht einmal ausgedrückt, wie I Kor 1 1, sondern erhellt erst aus der näheren Bestimmung *ἀφωρισμένος — θεοῦ*.

***) Etwas anders ist die Vorstellung Gal 1 15, wo *ἀφορίσας με ἐκ*

46, 40. Gott hat das jetzt in der frohen Botschaft Verkündigte lange vorher verheissen, weil Paulus den neuen Heilsweg, wie ihn das Evangelium weist, bereits in Geschichte und Lehre des AT's geweissagt sieht. Gerade darauf aber kommt es dem Apostel in dem ganzen Briefe an, zu zeigen, wie die von ihm unter den Heiden verkündigte Heilsbotschaft keine neue, mit der Verheissung Israels im Widerspruch stehende ist, sondern durchaus identisch mit dem, was Gott durch seine Propheten, d. h. die Organe der Gottesoffenbarung im Alten Bunde (*διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ*) von jeher verkündigt hat. Natürlich ist dabei nicht an die Propheten im engeren Sinne zu denken, da nach dem Folgenden keiner von denen, welche in der Schrift AT's geweissagt haben, also auch Mose, David u. A. nicht, ausgeschlossen werden kann. — *ἐν γραφαῖς ἁγίαις*) qualitativ: in heiligen Schriften. Dass es heilige sind im Gegensatz zu den aus dem natürlichen Weltleben hervorgegangenen (Hofm.), bürgt eben dafür, dass die in ihnen vorliegende Verheissung Gottes Verheissung und durch seine Organe gegeben ist (vgl. das artikellose *γραφῶν προφητικῶν* (16₂₆)*).

κοιλ. μητρ. als der bestimmte Prädestinationsakt im Rathschlusse Gottes dem *καλέσας*, als dem geschichtlich gewordenen Faktum vorangeht. Daher darf der Ausdruck nicht mit Reiche, Ew., v. Heng., Beck, God., Lips. nach Chrys. u. M. aus dieser Stelle (vgl. Jer 1₅) erläutert werden, ebensowenig aber aus Act 13₂ (Olsh., Otto u. A.), wo die Aussonderung einen ganz speziellen Zweck hat. Ganz fern liegt eine Anspielung auf sein vormaliges Pharisäerthum (Ersm., Bez., Paul. nach Drusius de Sectis 2, 2. 6 u. Schöttgen). Der Ausdruck bezeichnet nicht, dass er von den anderen Aposteln ausgesondert sei in Betreff des Evang. (Otto, vgl. Böhmer), nämlich zur Verkündigung desselben unter den Heiden, da ja *ἀπόστολος* schon durch *κλητός* näher bestimmt ist (Luth.). Das *εὐαγγέλιον* von der Thätigkeit der evangel. Verkündigung zu fassen (Rück., God., Lips.), erlaubt weder der Gen. *θεοῦ*, noch der folgende Relativsatz, noch das Fehlen des Artikel. Der Gen. *θεοῦ* ist nicht (Chrys.), auch nicht zugleich (Sand.) Gen. obj., sondern subj. (autoris), und bezeichnet, wie V. 2 zeigt, dass diese Freudenbotschaft von Gott und nicht vom Menschen stammt (II Kor 11₇). Die kontextmässige Bedeutung des *εἰς εὐαγγ. θεοῦ* schliesst die gegensätzliche Beziehung auf die Beschuldigung, dass er sich selbst verkündige (Hlst.), aus.

*) Gemeint ist natürlich der Inhalt des Evangeliums und nicht das Verkündigtwerden desselben (vgl. Jes 40₁ff. 42₄. Zph 3₉), wie hier ausser solchen, die schon V. 1 an *τὸ εὐαγγελίζεσθαι* denken (doch nicht Lips.), auch Hofm. und Meyer annehmen, obwohl es doch ganz willkürlich ist, das auf *τὸ εὐαγγέλιον* zurückgehende *ὅ* zu analysiren: nämlich dass sie (die Botschaft) an die Welt ergehen werde. Bei der kontextmässigen Bedeutsamkeit der Aussage kann dieselbe weder bloss aus der Absicht, die Heiligkeit des ihm anvertrauten Gutes

V. 3 f. *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) gehört nicht über den Relativsatz in V. 2 hinweg zu *εὐαγγέλιον* (Calv., Grot., Beng., Reiche u. A., vgl. noch Hofm., Luth.), das ohnehin nie mit *περί* c. Gen. verbunden wird, weil die Präposition naturgemäss sich an das unmittelbar vorhergehende Verbum anschliesst. Dass das *προεπηγγείλατο* schon sein Objekt hat (Luth.), beweist nichts dagegen, da das *περί* eben nicht Objektsbezeichnung ist, sondern besagt, dass die frohe Botschaft schon in der alttestamentlichen Verheissung an die Person des Heilsmittlers geknüpft erscheint, in Betreff dessen die Propheten das kommende Heil weissagten. Wenn diese Person nun als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* bezeichnet wird, so zeigt schon die Anknüpfung an die prophetische Verheissung, dass der Ausdruck in keinem anderen Sinne genommen werden kann, als in dem, welchen er schon im AT hat (vgl. Ps 2 7), d. h. im theokratischen Sinne als Bezeichnung des Messias (Winzer, Progr. 1835. p. 5 f.); nur muss man dabei festhalten, dass es darum kein leerer Titel ist, sondern den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet, welcher als solcher zum Organ der Ausführung aller göttlichen Heilsrathschlüsse über sein Volk bestimmt ist*). — Die beiden folgenden Partizipial-

---

hervorzuheben (Meyer), noch aus einer polemischen Nebenabsicht (»ut invidiam novitatis depelleret« Par., Grot. u. M. nach Chrys.) abgeleitet werden. Auch hier erklärt Lips. das Fehlen des Art. vor *γραφαῖς ἁγίαις* aus dem technischen Gebrauch, während die Meisten (selbst Fritzsche) übersetzen: in den heiligen Schriften, als ob der Art. stände. Die Parenthesirung von V. 2 ist ebenso willkürlich, wie die von *του γενομενου — νεκρων* V. 3 f. oder von V. 5 f., da überall strukturmässige Zwischensätze vorliegen und keine den Satzbau durchbrechende Einschaltungen.

*) Meyer verwechselt hier, wie gewöhnlich geschieht, die Frage, ob Paulus den Sohn Gottes als ursprünglich göttlichen Wesens gedacht habe, die er mit vollem Rechte mit Verweisung auf 8 3. 32. Gal. 4 4. Kol 1 13 ff. Phl 2 6 al. bejaht, mit der völlig anderen, ob *υἱὸς τ. θεοῦ*, im metaphysischen Sinne genommen, den »wesensgleich aus dem Wesen des Vaters Hervorgegangenen« (vgl. auch Phil., God., Beck, Otto u. A.) oder »eine überirdisch-übermenschliche Persönlichkeit« (Lips.) bezeichne, was ebensowenig nachweisbar ist, wie die Erklärung Hofm.'s, wonach es den bezeichnen soll, »der von Gott in das Leben gewirkt worden, in welchem er stand und steht«. Mit vollem Recht dagegen verwirft Meyer die Annahme einer bei Paulus eingetretenen Modifikation der Vorstellung (Usteri, Kölln., s. dagegen Rück.), sowie die Annahme Holst.'s (a. a. O. p. 427) von einem Entgegenkommen Pauli gegen die judenchristliche Vorstellungsweise. Uebrigens ist *αὐτοῦ* zu lesen, nicht *αὑτοῦ*, wie es vom Standpunkte des Subjekts aus der Fall sein müsste, da die Reflexion, wie gewöhnlich, vernachlässigt und der Ausdruck vom Standpunkt des Schreibenden aus gebildet ist.

bestimmungen schildern keineswegs bloss die erhabene Würde des Gottessohnes mit Rücksicht auf die beiden Hauptepochen seiner Geschichte (Meyer), sondern heben mit Bezug auf V. 2 die beiden entscheidenden Hauptpunkte hervor, an welchen sich zeigt, dass das in dem Evangelium von Christo Verkündigte bereits in der Verheissung in Betreff des Sohnes Gottes in Aussicht genommen war. — *τοῦ γενομένου*) Dies ohne weiteres durch »geboren« zu übersetzen (Meyer, Ged., Luth.), wird durch Gal 4 4 nicht nur nicht empfohlen, sondern auch in dieser Stelle durch das parallele *γενόμ. ὑπὸ νόμον* eher verhindert. Es bezeichnet die Herkunft (Ew., Volkm.), die aber natürlich in diesem Fall durch Geburt vermittelt ist. Die Herkunft aus Davidischem Geschlecht ist die Grundlage alles dessen, was die prophetische Weissagung von dem Messias aussagt (II Sam 7 12 ff. Jer 23 5. Ps 132 11. Mt 22 42. Joh 7 42. Act 13 23), und darum als erstes Hauptmoment der Uebereinstimmung zwischen ihr und der evangelischen Verkündigung (II Tim 2 8) hervorgehoben. — *ἐκ σπέρματος Δ.*) nöthigt keineswegs, mit Meyer an den Samen Davids zu denken, wie er durch die männliche Stammlinie von *γενεά* zu *γενεά* fortgepflanzt war (Mt 1 16 ff., vgl. Act 2 30), was höchstens möglich wäre, wenn das *γενομ. ἐκ* nothwendig von der Geburt genommen werden müsste, da das *σπέρμα* im ganzen biblischen Sprachgebrauch nicht nur der Same als zeugender, sondern auch (metonymisch) die erzeugte Nachkommenschaft ist, mag es kollektiv (4 13. 16) oder von einem Einzelnen (9 7. Gal 3 16. 19) ausgesagt werden*). — *κατὰ σάρκα*) fleischesgemäss; bezeichnet freilich nicht die Norm des Werdens (Beck.), oder die Art, nach der es bei menschlicher Herkunft hergeht (wie Gal 4 29), da ja das Einzige, was soeben über die Art seiner

---

*) Darum heisst aber *σπέρμα* nicht ohne Weiteres »das nach David sich benennende, weil auf seine Ahnherrschaft sich zurückführende Geschlecht« (Hofm.), und noch weniger ist dabei an eine Saat zu denken, welche aus David erwachsen, da in einem Zusammenhange, wo von menschlicher Herkunft die Rede und ein menschlicher Ahnherr genannt ist, nur an das semen virile gedacht werden kann (gegen Luth.). Trotzdem liegt die Vorstellung der Zeugung durch einen Davididen in dem Ausdruck keineswegs mit Nothwendigkeit; aber ebensowenig darf man freilich behaupten, Paulus habe bei dem Samen Davids an die aus Davidischem Samen erzeugte Maria gedacht (ex virgine Maria; vgl. noch Phil., God.), da er nirgends (auch nicht 8 3. Gal 4 4) die Anschauung von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu direkt ausspricht (Usteri, Lehrb. p. 328. R. Schmidt, Paul. Christologie p. 140 ff.) oder die Davidische Herkunft der Maria als etwas Selbstverständliches voraussetzen kann. Näheres vgl. Weiss, Bibl. Theol. p. 78, b.

Herkunft ausgesagt, nichts allgemein menschliches ist, sondern heisst: hinsichtlich Fleisches, d. h. sofern er ein Fleischeswesen war*). Dies soll vorandeuten, dass in dem Wesen des Sohnes Gottes noch ein anderes höheres Wesenselement (das *πνεῦμα*) enthalten war, welches in dem beseelten Fleisch an sich nicht enthalten und darum auch mit der menschlichen Herkunft nicht gegeben ist. Eben darum aber kann auch hier die *σάρξ*, worauf die erste Aussage beschränkt wird, nur das gesammte natürlich-menschliche Wesen bezeichnen, wie es allein auf Grund menschlicher Herkunft sich entwickelt. — V. 4 reiht eine andere Aussage über den Gottessohn asyndetisch an, wodurch dieselbe nur noch gewichtiger hervortritt. Dissen ad Pind. Exc. II. de Asynd. p. 275 **). Auch diese aber wird dazu dienen müssen, zu zeigen, wie an dem in der evangelischen Botschaft verkündigten Gottessohn verwirklicht ist, was die prophetische Weissagung bei ihm in Aussicht genommen hat. — *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει*) der bestellt ward zum Sohne Gottes in Kraft. In der Verheissung war nicht nur ein Davidide in Aussicht genommen, den Gott zum Gegenstande seiner höchsten Liebe und Fürsorge erwählen werde, sondern auch die Einsetzung desselben

---

*) Dennoch kann *σάρξ* hier nicht bloss den sinnlichen Stoff der Leibesform (Holst.) bezeichnen, weil zur *σάρξ*, wie bei allen Menschen, so auch bei Christo die *ψυχή* als das Prinzip des animalischen Menschenlebens gehört; ebensowenig kann es aber auf die fleischliche Seinsweise gehen, die der Sohn Gottes auf Erden hatte, sofern seine konkrete Erscheinung eine materiell-menschliche Persönlichkeit war (Meyer, Lips.), da dies den Gegensatz zu einer himmlischen Seinsweise voraussetzen würde, die in dem *υἱὸς τ. θ.* nicht angedeutet liegt. Es kann auch nicht die Aussage auf diejenige Herkunft einschränken, vermöge deren er die sich forterbende menschliche Natur zu seiner Natur hatte (Hofm.), weil ebensowenig in der Benennung als Sohn Gottes eine andere Herkunft ausgedrückt ist. Jede Beziehung der *σάρξ* auf die *ἀσθένεια* (Beck, Lips.) oder gar die Versuchbarkeit (Meyer) des Fleisches liegt völlig fern.

**) Allerdings ist kein Gegensatz der beiden Aussagen angedeutet (gegen Reiche, Rück., de W., God. u. A.), allein eine Steigerung (Thol.) ist doch kaum zu verkennen, und man kann nicht bloss sagen, die erste habe nicht ohne die zweite bleiben sollen, welche selbständig neben sie tritt, aber sie eben deshalb, weil sie eine zweite ist, zur Voraussetzung hat (Hofm., vgl. Blbtr.). Wenn das Neue, was sie bringt, aber etwas sein soll, was über den Zusammenhang mit der Geschichte Israels hinausliegt (Hofm.), oder was auf die »überjüdische« Bestimmung Christi hinweist (Blbtr., God.), so liegt darin doch gewiss eine Steigerung gegen das Vorige. Lips. bestreitet, dass *τοῦ ὁρισθέντος* von *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* abhänge, und fasst es als Näherbestimmung von V. 3, weil *υἱοῦ θεοῦ* wiederholt werde, das ja aber nicht, wie jenes, Subjekt ist.

in die volle Machtherrlichkeit (Ps 2 7 ff.), in die Theilnahme an der Weltherrschaft Gottes selbst (Ps 110 1). Erst dadurch wird er zum Sohne Gottes in Kraft, d. h. in voller Wirklichkeit, nicht nur der göttlichen Bestimmung nach, sondern auch seiner thatsächlichen Herrscherstellung nach, in welcher sich der Sohn Gottes als solcher, d. h. in der ihm gebührenden Machtwirkung darstellt. Dass also das *ἐν δυνάμει* eng mit dem prädikativen artikellosen *υἱοῦ θεοῦ* zu verbinden ist, wird nach Melanchth., Paul., B.-Crus. von Phil., Hofm., Luth., God., wie von Holst., Pfleid., Lips. u. vielen Neueren anerkannt. Allerdings heisst *ὁρίζειν* zunächst: bestimmen zu etwas (Act 17 31), aber Tempus und Zusammenhang zeigen, dass es sich um einen geschichtlichen Akt handelt, in welchem sich diese Bestimmung verwirklichte (vgl. Luth., Goebel, Cremer, bibl. theol. Wörterbuch p. 670) *) Vielleicht ist der eigenthümliche Ausdruck (statt *ἐποίησε*, Act 2 36) mit Absicht gewählt, um an die schon in der prophetischen Weissagung liegende Bestimmung zu erinnern, welche sich in der Erhöhung des Sohnes zu der dem Messias bestimmten Machtherrlichkeit verwirklichte. — *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*) gemäss Heiligkeitsgeistes **). Natürlich sagt der artikellose

---

*) Holsten will bei der Bedeutung: bestimmen (als Aeusserung eines göttlichen Willensaktes) stehen bleiben, und Hofm., Blbtr. behaupten geradezu, es könne nur die Bestimmung darüber bezeichnen, was er werden solle. Aber wenn Hofm. sich dafür auf das Part. Aor. beruft, so bemerkt Meyer mit Recht, dass dieses gerade einen dem *γενομένου* nachfolgenden Akt bezeichnen muss, also nicht die vorgängige göttliche Bestimmung bezeichnen kann, wie das *ὡρισμένος* Act 10 42. Mit Recht beruft man sich dafür auf die einzig analoge klassische Stelle Meleag. in d. Anth. 12, 158, 7: *σὲ θεὸν ὥρισε δαίμων*, während der von Hofm. beabsichtigte Gedanke sicher durch *προορίζειν* ausgedrückt wäre. Ganz willkürlich nehmen Umbreit, Zimmer das *ὁρίζειν* im Sinne von *ἀφορίζειν* V. 1 und keinesfalls heisst es: erwiesen als (Luth., de W., Sand. nach Chrys.: *δειχθέντος, ἀποφανθέντος*), welche Bedeutung man immer wieder indirekt erzwingt, indem man einträgt: eingesetzt für Menschen, d. h. für die menschliche Erkenntniss und Ueberzeugung (Frtzsch.) oder: thatsächlich bekundet, zweifellos festgestellt (Rück., Chr. Hoffm., Otto). Man verband dann *ἐν δυνάμει* mit d. Verbum entweder in dem adverbialen Sinne: kräftiglich (Luth., de W., vgl. auch Meyer, God., Beck), oder in instrumentaler Bedeutung (Chrys., Theoph., Calov: per virtutem i. e. per signa et prodigia; Grot., Frtzsch.: vi ei data; Chr. Hoffm.: vermöge einer Machtwirkung; Zimmer: durch eine Machtthat; Otto: im Gebiet machtvoller Thatsachen). Beides verbindet Sanday.

**) Da *ἁγιωσύνη* sowohl bei Paulus (bei Griechen und in anderen Schriften des NT's kommt es nicht vor) als bei den LXX immer Heiligkeit (II Kor 7 1. I Th 3 13. Ps 96 6. 97 12. II Mk 3 12), nicht Heiligung (Vulg., Erasm. u. V., auch Glöckl. und Schrader) heisst, so

Ausdruck nur, welcher Art das πνεῦμα war, in Gemässheit dessen ihm die Einsetzung in die volle Machtherrlichkeit der Sohnschaft zu Theil ward, setzt aber eben darum voraus, dass er ein solches πνεῦμα hatte, da nicht nur von einer anderen Betrachtungsweise die Rede ist, unter welche der auf Erden erschienene Gottessohn fällt (Meyer), sondern von einem Vorgange, der dem Vorhandensein solchen Geistes (in ihm) entsprach. Denn natürlich gehört das κατά zu ὁρισθέντος, wie κατὰ σάρκα zu γενομένου; allein es liegt in der Verschiedenheit der Verbalbegriffe, mit denen das zweimalige κατά verknüpft wird, dass es dort nur die Wesensseite bezeichnet, hinsichtlich welcher allein von menschlicher Herkunft die Rede sein kann, hier aber, wo es sich um einen göttlichen Akt handelt, die Wesensseite, in Gemässheit welcher seine Einsetzung bestimmungsmässig vollzogen ward. Die Thatsache also, dass Heiligkeitsgeist in ihm war, ist als die Voraussetzung und maassgebende Ursache seiner Erhöhung gedacht, und schon daraus folgt, dass mit πνεῦμα ἁγιωσύνης etwas bezeichnet ist, was, dem natürlich-menschlichen Wesen (σάρξ) an sich fremd, die einzigartige Wesenheit des Gottessohnes konstituirte, kraft welcher ihm die einzigartige Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit zu Theil werden konnte (vgl. Lips.) *). Absichtlich vermeidet wohl Paulus den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον, um ihn von dem durch Christum allen Gläubigen mitgetheilten Geist zu unterscheiden, da er vielmehr die Quelle

---

ist der Genetiv ein Gen. qualitatis (Kühner § 402, c) und bezeichnet das spezifische Beschaffensein des πνεῦμα, nicht den Stand der Heiligkeit, welchen es setzt (Hofm., der das κατὰ πν. ἁγ. zu υἱοῦ θ. ἐν δυν. zieht; vgl. de W., Holst.).

*) So wenig nun σάρξ bloss die äussere, sinnenfällige Seite des Wesens des Gottessohnes war, so wenig ist dieser Heiligkeitsgeist bloss die innere, geistige, das Substrat seines νοῦς (I Kor 2₁₆), das Prinzip und die Potenz seines innerlichen Lebens, das erkennende und sittliche, die Mittheilung des Göttlichen empfangende Ich, kurz der ἔσω ἄνθρωπος Christi (gegen (Kölln., de W., B.-Crus., Ew., Hofm., Luth., Sand., auch Meyer, der dann freilich wieder diesen Geist als den Sitz des zu seiner Person gehörenden göttlichen Wesens, das Continens der metaphysischen υἱότης θεοῦ denkt), sondern ein spezifisch göttliches Wesenselement, das, der göttlichen ἁγιότης entsprechend, durch den Gen. qual. eben als solches charakterisirt wird (Blbtr.: Heiligkeit »im Sinne der göttlichen Ueberweltlichkeit«, Beck: das seinem persönlichen Wesen immanent gewordene göttliche Prinzip, vgl. Zimmer). Bei jener Auffassung kommt man immer mehr oder weniger dazu, den Ausdruck auf das studium sanctitatis (v. Heng.), seine heilige Gesinnung (Böhmer), oder die Sündlosigkeit Jesu (Otto) zu reduziren, was eine rationalisirende Abschwächung des Gedankens ergiebt.

des letzteren ist, an dessen Mittheilung durch Christum darum keinesfalls gedacht werden kann (gegen Chrys., Luther, Böhme u. A.). Es erhellt eben aus der Stelle, dass Paulus das Einzigartige der Person Christi in der ursprünglichen Verbindung des menschlichen Fleischeswesens mit diesem höheren göttlichen Wesenselement sah (vgl. Weiss, bibl. Theol. § 78, d)*). Auch von diesem dem Messias eignenden Geiste hatte bereits die Alttestamentliche Prophetie geweissagt (Jes 11 2. 42 1). — *ἐξ ἀναστ. νεκρῶν*) auf Anlass von Todtenauferstehung, d. h. so dass erst ein Auferstehen, wie es eintritt, wenn Todte auferstehen, voraufgehen musste, ehe es zur Verwirklichung jener Bestimmung kam; denn durch die Auferstehung Christi vollzog Gott, der ihn auferweckt hat (II Kor 13 4), thatsächlich seinen Einsetzungsspruch: Du bist mein Sohn, heute u. s. w. Act 13 33. Sonach konnte Paulus auch *διά* schreiben, aber *ἐκ* ist bezeichnender für den Gedanken, dass seine Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit ursächlich hervorging aus einer Todtenauferstehung. Vgl. zu dieser Bedeutung des *ἐκ* Buttm. neut. Gr. p. 281. Ellendt Lex. Soph. I, p. 550 f. **). — *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*) ist Apposition zu *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* V. 3, nicht zu *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ* (Lips. nach

*) Darin liegt die Wahrheit der alten dogmatisirenden Erklärung von der göttlichen Natur (Melanth., Calov., Beng. u. V.), wobei man wohl zur Erklärung von *πνεῦμα* das hier fremdartige *πνεῦμα ὁ θεός* Joh 4 24 heranzog (Beza, Olsh., Maier, Phil.), oder den Ausdruck als der Sache nach gleich mit dem Johanneischen *λόγος* fasste (Rück., vgl. Reiche: »das Prinzip seiner höhern Wesenheit«) und eine Apollinarische Vorstellung nicht vermied. Ebenso falsch dogmatisirend ist die Erklärung, welche an das *πνεῦμα ἅγιον* als die dritte Person der göttlichen Trias denkt (Frtzsch.: secundum Spir. s. ei divinitus concessum, vgl. Beza, Wolf, Koppe, Thol., God. u. A.), wobei, sobald man ihre dogmatisirende Form aufgiebt, gerade der im Ausdruck absichtlich gewahrte spezifische Unterschied zwischen Christo und den Gläubigen verwischt wird. Dagegen kommt es trotz Meyers Widerspruch im Wesentlichen auf das Richtige hinaus, wenn nach Zeller in d. theol. Jahrb. 1842. p. 486 das *πνεῦμα* das Element sein soll, aus welchem die höhere Persönlichkeit Christi besteht; nach Baur, Paulus II, p. 375 der Messianische Geist, das die Messianität Christi konstituirende immanente Prinzip.

**) Die Fassung, welche bei *ὁρισθείς* an die Erweisung der Gottessohnschaft denkt und darum *ἐκ* vom Erkenntnissgrunde nimmt (vgl. noch de W.), sowie die zeitliche Fassung: seit oder nach (Theod., Erasm., Luther, vgl. Flatt, Umbr., Mehr.), die noch Beck wenigstens einmischt, scheitert schon daran, dass nicht die Auferstehung Christi in concreto bezeichnet, sondern nur die Art des Hergangs charakterisirt ist, vermöge dessen es zu jener Erhöhung Christi kam. Denn der Ausdruck *ἐξ ἀναστ. νεκρ.* ist nicht, wie oft geschieht (vgl. noch Beck), für *ἐξ ἀναστ. ἐκ νεκρ.* zu nehmen, so dass das zweite *ἐκ* des

seiner falschen Verknüpfung dieser Worte). Es ist durchaus nicht entbehrlich und nur der Fülle des Ausdrucks in diesem ganzen Briefeingange mit seinem majestätischen Gepräge entsprechend (Meyer), sondern bezeichnet nun die historische Person, welche schon die Prophetie im Auge hatte, wenn sie von dem Messianischen Gottessohn die Herkunft aus dem Samen Davids und die Erhöhung zur göttlichen Machtherrlichkeit weissagte, und welche daher jetzt die evangelische Botschaft verkündigt, mit dem solennen Doppelnamen, in welchem sein Personname (*Ἰησοῦς*) mit seinem einzigartigen Würdenamen (*Χριστός*) zu einem Eigennamen verschmolzen ist (s. z. Mt 1 1), und ihre spezifische Würdestellung, zu welcher dieselbe in Folge jener Einsetzung in die Messianische Machtherrlichkeit gelangt ist (*ὁ κύριος ἡμῶν*). Zugleich wird damit in sehr geschickter Weise der Anknüpfungspunkt geboten für die Fortführung dessen, was Paulus über sein Apostelamt (V. 1) zu sagen hat.

V. 5f. *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν*) Zu dem, was er bisher (V. 1—4) über sein Apostelamt im Allgemeinen gesagt, fügt Paulus hinzu, wie ihm dieser Beruf speziell für die Heiden gegeben, um dadurch nachher zu motiviren, weshalb er sich an die ihm persönlich noch unbekannte Gemeinde zu Rom wendet. Durch Vermittelung des erhöhten Herrn, der ihm bei Damaskus erschien, hat er diesen Beruf empfangen, den er stets als den ihm im Gegensatz zu den Uraposteln (Gal 2 7) wie zu anderen Verkündigern des Evangeliums (I Kor 3 6. 10) gegebenen betrachtet, so dass er weder Barnabas (Otto), noch seine Amtsgehülfen (Hofm.), geschweige denn die übrigen Apostel (Beng., v. Heng., Sand.) in den von ihm gebrauchten Plural einschliessen kann. Gewiss ist dieser schriftstellerische Plural darauf zurückzuführen, dass man sich mit Seinesgleichen zusammengedacht sehen will; und es liegt darum allerdings in ihm eine gewisse Bescheidenheit (Reiche nach Est. u. A.), die sich scheut, etwas besonders Grosses von seiner Person als einen individuellen Vorzug auszusagen. Aber darum sind es keineswegs immer bestimmte Personen,

---

Wohlklangs wegen weggelassen sei, sondern ist allgemeine Bezeichnung der Kategorie (Todtenauferstehung), von welcher die eigene Erstehung des todten Jesus der betreffende konkrete Fall war. Vgl. Act 17 32. So auch de W., Hofm., der aber auch diesen präpositionellen Zusatz nicht mit *ὁρισθέντος* verbinden will, und Phil., welcher nach Erasm., Beng. den hier fremden Gedanken, dass in Christi Auferstehung die unsrige enthalten sei, mit einbringt. Aehnlich Beck, Chr. Hoffm., Otto, Zimmer u. A.

die dabei mit der eigenen zusammengeschlossen werden, sondern es liegt darin nur, dass auch Andere zu gleichem Beruf erwählt sein oder werden könnten. Er bezeichnet aber diesen Beruf als eine ihm in und mit seiner Christenberufung zu Theil gewordene besondere Gnade (vgl. 12 3. 15 15) und zwar insonderheit als eine Sendung, die aber in Korrelation mit dem *ἀπόστολος* in V. 1 nur speziell als apostolische Sendung im spezifischen Sinne (Gal 2 7) gedacht sein kann (gegen Hofm.). Wie in jenem Ausdruck das Bewusstsein einer unverdienten Gabe liegt, die ihm damit zu Theil geworden, so in diesem die unausweichliche Verpflichtung, die ihm damit auferlegt ist*). — *εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*) um Glaubensgehorsam zu wirken unter allen Heiden, gehört nothwendig zusammen, da erst durch den Zusatz mit *ἐν* das noch unbestimmte *εἰς* dahin näher bestimmt wird, dass es sich um Herstellung von Glaubensgehorsam in einem bestimmten Kreise handelt. Da nach dem Neutestamentlichen Sprachgebrauch *πίστις* stets der subjective Glaube ist, und weder für doctrina fidei steht (Beza, Estius, Beng., Frtzsch., Thol. u. M.), noch »als Potenz oder Lebensrichtung objektivirt« wird (Meyer, vgl. Rück., Olsh., Phil.), so kann der Genitiv

---

*) Paulus knüpft also keineswegs bloss an das Verhältniss, in welchem Christus als der allgemeine Herr zur ganzen Christenheit steht, das besondere Verhältniss, in welchem er zu diesem *κύριος* steht, um die Glückseligkeit und Würde dieses Verhältnisses nochmals hervorzuheben (Meyer), wobei die aus V. 6 klar erhellende kontextmässige Bedeutung dieser Aussage verkannt wird. Dass *διά* unbestimmt gebraucht sei, wird von Rück., Kölln., de W. ohne Grund angenommen. Es erhellt aus obiger Darlegung, dass im Gebrauch des schriftstellerischen Plural die ursprüngliche Vorstellung doch nicht so gänzlich untergegangen ist, wie Meyer meinte (vgl. auch Lips.); ganz gekünstelt ist es aber, ihn in irgend einem Sinne mit auf alle Christen zu beziehen (Böhmer, Chr. Hoffm.). Bei *χάρις* ist weder an die allen Christen widerfahrene verzeihende Gnade (August., Calv., Cal., Reiche, Thol., Olsh., Chr. Hoffm., Sand. u. A.), noch an die Gnade, die ihn überhaupt zu ausserordentlicher Dienstleistung aussonderte (Otto, Zimmer), noch an die ausserordentlichen apostolischen Gnadengaben (Theod., Luther, Flatt, Beck u. A.) zu denken; und willkürlich ist es, *χάριν καὶ ἀποστολήν* als ἓν διὰ δυοῖν für *χάριν τῆς ἀποστολῆς* zu nehmen (Chrys., Bez., Grot., Wttst., Seml., Frtzsch., Phil. u. A.), da jedes der beiden Momente in seiner besonderen Bedeutung für sich hervortreten soll. »Apostolische Machtfülle« (Lips.) heisst *ἀποστολή* nicht. Es entspricht ganz der Anschauung des Apostels, dass die Gnade, die ihm in der allgemeinen Christenberufung zu Theil wurde, für ihn eine ganz besondere war, indem gerade er, der Verfolger der Gemeinde, nicht nur zum Christen, sondern zum Apostel berufen ward. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 89, b. Anm. 4.

nicht, wie in dem Ausdruck ὑπακοὴ Χριστοῦ (II Kor 10 5, vgl. I Pt 1 22), dasjenige bezeichnen, dem der Gehorsam geleistet wird (vgl. noch Sand.), sondern nur epexegetisch oder als Gen. appos. genommen werden: Gehorsam, der im Glauben besteht (Theod., Calv., God., Luth. u. A.). Dann ist der Glaube freilich hier noch nicht das Heilsvertrauen auf Christum (Volkm.), sondern die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit der Gottesbotschaft oder die gläubige (vertrauensvolle) Aufnahme derselben (Hofm.), welche Gott selbstverständlich fordert, wenn er einen Apostel mit seiner Heilsbotschaft sendet (V. 1), also das ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ (10 16. II Th 1 8) *). Ungenauer Weise dachten die Aelteren bei τὰ ἔθνη meist alle Nationen mit Einschluss der Juden (vgl. noch Rück., Reiche, Kölln., Frtzsch., Beck). weshalb denn Baur die Leser, die nach V. 6 zu den ἔθνη gehören, meinte als Judenchristliche betrachten zu können. Allein wo Paulus sonst seinen speziellen Beruf für die ἔθνη hervorhebt, stehen dieselben im ausdrücklichen Gegensatz gegen die περιτομή (Gal 2 8f.), wie sonst gegen die Kinder Israel oder den λαός schlechthin (Act 9 15. 26 17, vgl. Ex 19 5. Neh 5 8), und die Behauptung, dass Paulus im Römerbrief sich einen eigenen Universalapostolat beilege, der auch die Juden einschliesse (Volkm., Holst.; vgl. dagegen Weizs. p. 250 nnd selbst Mang. p. 193), scheitert unrettbar an 11 13. Gemeint sind also, wie 3 29. 9 24, die im Gegensatz zu den Juden gesetzlos (2 14. 9 30) lebenden Heiden-Völker, zu denen auch die Römer gehörten (Beza, Thol., Phil. und die meisten Neueren). Endlich hebt der Apostel hervor, dass solcher Glaubensgehorsam gewirkt werden soll seinem Namen zu gut (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ), sofern der Name Christi dadurch verherrlicht wird, dass die gläubig gewordenen Heiden ihn bekennen, vgl. Act 5 41 **). — V. 6. ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς) subsumirt die Leser

---

*) Dagegen erfordert es willkürliche Eintragungen, wenn man bei ὑπακοή an die Werkthätigkeit des Glaubens (Reithm.) denkt oder den Gen. mit Beza, Grot, v. Heng. als Bezeichnung der causa efficiens fasst: »ut Deo obediatur per fidem«, wobei eben das »Deo« eigenmächtig eingetragen wird. Aber auch an den Gehorsam gegen den κύριος V. 4 zu denken (Otto), ist willkürlich. Ganz unklar Beck: ein Gehorsam, welcher den im Evangelium sich lebenskräftig offenbarenden Glauben (im objektiven Sinne) als eigenes Glaubensleben in sich aufnimmt und zur πλήρωσις fortentwickelt. Unnatürlich ist es, das εἰς statt mit dem ἐλάβομεν χ. κ. ἀπ. mit diesem Objekt selbst zu verbinden (Mehr., Hofm.), da es ja zu χάριν an sich gar nicht passt und mit ἀποστολήν allein (Chr. Hoffm., Böhmer) nicht verbunden werden kann.

**) Da in dem εἰς ὑπακοήν ein Verbalbegriff enthalten ist, schliesst

unter die ἔθνη, unter welchen Paulus Glaubensgehorsam bewirken soll, und rechtfertigt damit, dass er sich an sie wendet: Auch sie gehören unter jene ἔθνη, sofern sie der Geburt nach Heiden sind. Freilich unterscheiden sie sich von ihnen insofern, als die Heiden, in denen er erst den Glaubensgehorsam bewirken soll, noch unbekehrte Heiden, sie aber bereits gläubig sind; aber ihrer Nationalität nach gehören sie dennoch zu seinem Missionsgebiet. Hieraus folgt, dass κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ einfache Apposition zu ὑμεῖς ist (vgl. God.) und nicht Prädikat (de W., Meyer, Hofm., Hilgenf.), wodurch die Pointe des Satzes, die auf ihrer Zugehörigkeit zu den ἔθνη ruht, nur verdunkelt wird, und der unrichtige Gedanke entsteht, dass alle ἔθνη, wie sie, berufen sind. Denn die Berufung ist bei Paulus eben nicht die Einladung zum Heil, die an alle ἔθνη ergeht, sondern die göttliche Gnadenwirkung, durch welche in den Erwählten der Glaube gewirkt und sie dadurch zur Gemeinde herzugeführt (herzugerufen) werden (8₃₀. I Kor 1₂₆f.). Da diese Berufung bei Paulus ohne Ausnahme Gott zugeschrieben wird (I Kor 1₉. I Th 2₁₈; vgl. Weiss, bibl. Theol, § 88), so ist der Ausdruck nicht nach Luther zu erklären: von Christo Berufene (Rück., Hofm., God. u. M., wie Zph 1₇), sondern: Berufene (von Gott), die Christo angehören (so Erasm., Beza, Estius u. die meisten Neueren, vgl. auch Win. § 30, 4). Denn eben als zur Gemeinde Herzugerufene gehören sie Christo als dem Herrn der Gemeinde (V. 4) an *).

---

sich das ὑπέρ naturgemäss an diesen an, wie das ἐν π. τ. ἔθνεσιν (Frtzsch., Phil.), und nicht an den ganzen Satz (de W., Hofm., Beck), oder gar an ἐλάβομεν χάριν κ. ἀποστολήν allein (Rück., God.). Ganz verfehlt aber war es, darin das Objekt des Glaubens (Patr.) oder des Gehorsams (Zimmer) zu sehen, und das ὑπέρ zu erklären: zur Erfüllung desselben, damit sein Name κύριος werde, was er ausdrückt (Otto). Die Absicht, die Verherrlichung seines eigenen Namens ausschliessen zu wollen (Hofm.), liegt dem Kontext ganz fern.

*) Mang. (p. 197 ff.), der richtig erkannt hat, dass die Umdeutung des Begriffs der ἔθνη unmöglich ist, fasst das ἐν οἷς ἐστέ im geographischen Sinne, um die Angeredeten für Judenchristen erklären zu können, welche Paulus, weil sie im Bereiche der Heiden wohnen, zu seinem Missionsgebiet rechnet (vgl. auch Hilgenf.). Aber abgesehen davon, dass dies durch das blosse ἐστέ sehr unklar ausgedrückt wäre, war die Theilung der Missionsgebiete Gal 2₇ff., wie schon der Gegensatz der περιτομή zeigt, national und nicht geographisch gemeint, und schliesst nach Sinn und Wortlaut aus, dass Paulus selbstständig entstandene Judenchristliche Gemeinden, weil sie im Gebiet der Völkerwelt lagen, zu seinem Missionsgebiet gerechnet haben sollte. Obige Fassung verlangt keineswegs einen partizipialen Ausdruck (κλητοὶ ὄντες: obschon Ihr κλητοί seid), da das καί schon einen

V. 7. *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ*) Erst jetzt, nachdem Paulus durch V. 6 sein Recht, sich an die Leser zu wenden, begründet hat, richtet er an sie die förmliche Zuschrift des Briefes und vollendet so dessen Adresse. Er nennt aber in derselben nicht, wie gewöhnlich, die Gemeinde in Rom, sondern alle in Rom befindliche Christen. Dass dies auch Eph 1 1. Kol 1 1 geschieht, verbietet nicht, nach einem Grunde dafür zu fragen (gegen Meyer); derselbe kann aber nur darin liegen, dass er durch das *πᾶσιν* ausdrücken wollte, wie sein Brief allen Gemeindegliedern in gleicher Weise gelte. Dann aber kann dies allerdings nicht bloss dem ausführlichen, an eine grosse, dem Apostel noch fern stehende Gemeinde gerichteten Briefe ein gewisses diplomatisches Gepräge geben (Meyer), sondern es schliesst neben den nach V. 6 zu den *ἔθνη* gehörigen Berufenen auch die ehemaligen Juden in der Gemeinde ein (vgl. God., Lips.) *), ohne dass man natürlich

---

Unterschied der Leser von den übrigen *ἔθνη*, unter denen Paulus Glaubensgehorsam wirken soll (V. 5), andeutet, so dass nun das Appositionsverhältniss vollkommen genügt, um zu zeigen, wodurch sie sich von jenen, denen sie Paulus zuzählt, unterscheiden. Die Fassung des *κλητοὶ Ι. Χρ.* als blosse Anrede (Rück., Frtzsch., Phil., v. Heng. u. A.) macht dasselbe für den Zusammenhang bedeutungslos. Die Erläuterung der Apposition durch »als Berufene Jesu Christi« (Volkm., Lips., der es Apposition zu *ἐν οἷς ἐστε* sein lässt) ergiebt ebenfalls den unrichtigen Gedanken, dass alle Berufene als solche zu den *ἔθνη* gehören. Otto vollends trennt ganz unnatürlich *Ἰησ. Χριστοῦ* von *κλητοί*: »unter welchen auch ihr als Berufene Unterthanen Christi seid«, und verbindet so nur den Fehler der Meyer'schen Erklärung mit dem der Volkmar'schen. Da *κλητός* in Stellen, wie dieser, ganz substantivische Natur angenommen hat, kann es, wie *ἐκλεκτός* Mt 24 31, mit einem Gen. poss. verbunden werden (vgl. Hom. Od. ρ 386: *κλητοί γε βροτῶν*). Eine Beziehung auf das *κλητὸς ἀπόστολος* (Hofm., God.), die Schott, Hilg. (»dass sie, wie er selbst, unter den Heiden Berufene sind, er als Apostel, sie als Gläubige«) gar in dem *καί* finden, wird eingetragen.

*) So auch Otto, der dabei aber speziell an die von ihm entdeckte judenchristliche *ἐκκλ. κατ' οἶκον* im Gegensatz zur Gesammtgemeinde denkt (vgl. Blbtr.: im Gegensatz zu Einzelnen oder besonderen Kreisen, zu denen er in persönlichen Beziehungen stehen könnte), und umgekehrt nach seiner Ansicht von dem wesentlich judenchristlichen Bestande der Römergemeinde Volkm. z. V. 8. So einfach sich aus der Absicht, dies *πᾶσιν* zu betonen, die Modifikation der Adresse ergiebt, so wenig setzt dieselbe voraus, dass in Rom noch kein ordentlicher Gemeindeverband bestand (Beng., v. Heng., God., vgl. Hilg.), oder erklärt sie sich daraus, dass Paulus zur Gemeinde noch in gar keinem Verhältniss stand (Schott), oder dass er auch die zufällig in Rom sich aufhaltenden fremden Christen einschliessen wollte (Wolf, Bhm., Thol. und noch Böhmer), wogegen schon das *ὑπὲρ πάντων ὑμῶν* V. 8 und der ganze Eingang entscheidet, der sich ausdrücklich

mit Beng. die folgenden Prädikate, welche ihren Christenstand charakterisiren, auf Juden- und Heidenchristen vertheilen darf. Paulus bezeichnet nämlich die Leser als Gottgeliebte (ἀγαπητοῖς θεοῦ, vgl. Ps 60_{7}. 108_{7}), weil in Folge der Versöhnung mit Gott durch Christum die väterliche Liebe Gottes ihnen als seinen Kindern zugewandt ist. Daher ist es natürlich nicht die Folge (Böhmer), sondern die Voraussetzung dieser Liebe, wenn sie im parallelen Ausdruck als berufene Heilige bezeichnet werden. Das κλητός ἀπόστολος V. 1 zeigt, dass dabei κλητοῖς als adjektivischer Zusatz mit dem substantivischen ἁγίοις verbunden wird. Die Christen sind in Folge ihrer Berufung aus der Welt ausgesondert und Gottgeweihte geworden, was neben dem hohen Vorzug, den sie als Gottgeliebte besitzen, auf ihre Verpflichtung hindeutet, sich dieser Weihe an Gott entsprechend zu verhalten *). — Der ursprüngliche Griechische Briefgruss ist durch die Weglassung des χαίρειν λέγει oder χαίρειν (Jak 1_{1}. Act 15_{23}) zur blossen Adresse herabgesetzt, und es folgt nun, wie das ὑμῖν zeigt, in einem selbständigen Satze (erg. εἴη) der apostolische Gruss (vgl. schon Dan 3_{31}. 6_{26}). — χάρις) ist die freie göttliche Liebe, aber eben nicht als ruhende Gesinnung (Meyer), sondern immer als thätige, wirksame gedacht, daher als die Kausalität alles im Christenthum gewirkten Heils, als das Heilsprinzip. Die Anwünschung dieser Gnade tritt nun an die Stelle des rein weltlichen Wunsches χαίρειν, an den sie nur noch ganz äusserlich erinnert. Verbunden wird damit aber die Anwünschung der εἰρήνη, wie sie der übliche jüdische Gruss bot

---

auf die römische Gemeinde als solche bezieht (vgl. V. 10f.). Dass G g das εν ρωμη fehlt (wie V. 15 τοις εν ρωμη), was dann die Aenderung von αγαπητοις in εν αγαπη nach sich zog, hat natürlich nicht seinen Grund darin, dass Paulus nur die Christen als solche angeredet, und erst die Abschreiber ihren Wohnort nach Kontext oder Ueberlieferung ergänzt hatten (Reiche), oder dass Paulus selbst Abschriften an andere Gemeinden ohne Ortsbestimmung gelangen liess (Rück.), sondern dass man für die kirchliche Vorlesung die spezielle Adresse tilgte, um den Inhalt des Briefes jeder anderen Gemeinde anzueignen (vgl. God.).

*) Ganz irrig nehmen de W., B.-Crus., Volkm. den Ausdruck als adjektivische Bestimmung zu ἀγαπητοῖς im Sinne von: berufen zu Heiligen. Uebrigens zeigt der Ausdruck, dass die Berufung nicht als Berufung zum Messiasreich (Meyer), sondern zur Gemeinde gedacht ist, die aus solchen ἁγίοις besteht (I Kor 1_{2}), wenn auch selbstverständlich damit die Berufung zum Gottesreich gegeben ist. Dass die ἁγιότης nicht im Sinne der individuellen sittlichen Heiligkeit (Par., Est., Grot., Glöckl. und noch de W.), sondern von der Gottgeweihtheit im theokratischen Sinne des AT's zu verstehen ist, wird wohl von allen neueren Auslegern anerkannt.

(vgl. Beck, Zimmer), wenn auch natürlich im christlichen Sinne vertieft, in welchem nur die göttliche Gnade wahres Heil wirkt. Aber schon wegen dieser Anknüpfung kann weder an den Frieden mit Gott, noch an das Gefühl des Friedens, wie es das Bewusstsein der Versöhnung giebt (so seit den Vätern die meisten Ausleger bis auf die Neuesten, wie God., Beck, Otto, Luth., Zimmer, Sand. u. A., oft dieses beides nicht klar scheidend), sondern nur im Sinne des Hebr. שָׁלוֹם an das allen Mangel und alle Noth ausschliessende Heil gedacht werden. Fast stehend leitet Paulus in den Eingangsgrüssen seiner Briefe das Gewünschte von Gott unserm Vater her (*ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν*), d. h. von dem Urquell aller *χάρις* und *εἰρήνη*, die er seinen geliebten Kindern nicht vorenthalten kann, und von dem Herrn Jesu Christo (*καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*), der als der Herr und Heilsmittler die Erfüllung dieses Wunsches den Seinen vermitteln wird *).

V. 8—17. Persönlicher Eingang, in welchem der Apostel, wie unter mannigfachen Formen in fast allen seinen Briefen, unter Danksagung gegen Gott seine Freude über den Glauben seiner Leser ausspricht und sie dann seiner Sehnsucht versichert, persönlich unter ihnen zu sein und zu wirken.

V. 8f. *Πρῶτον μέν*) Dem, was Paulus zuvörderst schreiben will, sollte dann ein Weiteres (wohl die Aussage über seine Bitte V. 10, vgl. Lips.), etwa durch *ἔπειτα δέ* angeknüpft, nachfolgen. Aber diese Anlage verlässt er im Drange der Gedanken, und so bleibt das *μέν* allein. Vor Allem liegt dem Apostel, wenn er der römischen Gemeinde gedenkt, der Dank gegen Gott am Herzen, dem er als seinem Gott Alles verdankt und so auch, dass hier inmitten der Welthauptstadt eine Gemeinde der Gläubigen sich findet, von der aus er

---

*) Meyer bemerkt: »Die formale Gleichstellung Gottes und Christi ist zum Beweis für das übrigens auch bei Paulus fest genug stehende göttliche Wesen Christi so gewiss nicht zu brauchen (gegen Phil., Mehr.), wie durch die verschiedenen Prädikate *πατρός* und *κυρίου* die verschiedene Vorstellung der causa principalis und medians gegeben ist. Verschiedener Präpositionen bedurfte es dazu nicht. Vgl. z. Gal 1 1«. Immerhin wäre diese Koordination des Heilsurhebers und Heilsmittlers für das religiöse Bewusstsein kaum erträglich, wenn nicht die *κυριότης* Christi als eine gottgleiche gedacht wäre, die wieder auf ursprünglich göttlichem Wesen beruht. Vgl. God. Ganz verwerflich ist es, wenn Glöckl. wieder nach Erasm. vor *κυρίου* nicht *ἀπό* ergänzen, sondern es mit *ἡμῶν* verbinden will, so dass Gott unser und Christi Vater genannt wird, was bei Paulus nie geschieht. Gegen die Ableitung des Segenswunsches aus dem Aaronitischen Segen (Otto, JdTh 1867 p. 678) vgl. zu I Kor 1 3.

seinem Berufe gemäss den fernen Westen erobern kann *). — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) ist sein Danken vermittelt, sofern das, wofür er Gott dankt, durch Christum zu Stande gekommen ist (vgl. schon Theod. Mops.). Ihn als den zu denken, der unseren Dank Gott darbringt (Orig., Theophyl., Beng. u. M., auch Hofm., God., Sand.), ist gegen die Paulinische Anschauungsweise, wonach gerade durch Christum uns der freie Zugang zu Gott vermittelt ist (5 2); und dass Christus kraft unserer Lebensgemeinschaft mit ihm die Dankbarkeit selbst wirkt (Beck), würde eben durch ἐν Χριστῷ ausgedrückt sein. In Betreff ihrer Aller dankt er (περὶ πάντων ὑμῶν), weil der Gegenstand seiner Danksagung nicht etwas Besonderes ist, das er an Einzelnen unter ihnen zu rühmen hätte, sondern die Thatsache, dass sie gläubig geworden sind und nun ihr Glaube in der ganzen Welt verkündet wird. Eben weil das Dasein einer Christengemeinde in der Welthauptstadt überall nach seiner hohen Bedeutung für die Christenheit gewürdigt wird, dankt er Gott dafür und spricht so seine eigene Werthschätzung dieser Thatsache in der eindringlichsten Weise aus. Das ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ ist wohl eine populäre Hyperbel, entspricht aber der Stellung der Gemeinde in der Stadt, auf welche aller Welt Augen gerichtet waren. Wo er hinkommt, hört er von ihrem Glauben reden, natürlich nur unter den Gläubigen (gegen Otto)**). — V. 9. μάρτυς γάρ μου ἐστίν

---

*) Mit Unrecht bestreiten Hofm., Luth., Otto u. A. die Hinweisung auf ein zweites Glied und lassen das μέν nur den Ton auf πρῶτον festhalten, das die Geflissentlichkeit betone, mit der er seinen Brief so und nicht anders anfangen wolle (vgl. dagegen Buttm. Gramm. d. NT Sprachgebr. p. 313). Wie willkürlich dies ist, zeigt am besten Klosterm.: »Zuvörderst habe ich zwar nur zu danken«. Aber das »nur« steht eben nicht da. Das Verb. εὐχαριστῶ findet sich zwar nicht in den LXX, aber in den Apokryphen (II Mak 1 11. Sap 18 2). Das τῷ θεῷ μου (I Kor 1 3) erläutert Meyer durch Act 27 23 (οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω). wo aber gerade umgekehrt er als Gottes Angehöriger bezeichnet wird. Hier aber bezeichnet er Gott als den, der sich ihm zu eigen gegeben hat, in ein Liebesverhältniss mit ihm getreten ist.

**) Gegen die Verbindung des διὰ Ἰησ. Χρ. mit τῷ θεῷ μου (Koppe Glöckl.) entscheidet 7 25. Die Rcpt. hat gegen entscheidende Bezeugung υπερ statt περι, das schon darum ganz unpassend, weil der Grund des Dankes erst in dem Satz mit ὅτι folgt. Eine besonders rühmliche Beschaffenheit ihres Glaubens ist durch ἡ πίστις ὑμῶν nicht angedeutet (Hofm., Beck, Lips. gegen Meyer); aber er würde nicht so rückhaltlos dafür danken, dass er von ihrem Glauben überall reden hört, wenn die Gemeinde noch auf einem niedrigen oder gar ihm und seinem Evangelium feindlichen Standpunkte stände (gegen Mang., der sich vergeblich auf die völlig andere Stelle Phl 1 15—18 beruft). Zu καταγγέλλεται vgl. II Mak 8 36. 9 17.

ὁ θεός) begründet sein Danksagen durch die Betheuerung seiner unablässigen Fürbitte für sie, sofern das warme Interesse, das ihn zu dieser Fürbitte treibt, ihn nothwendig veranlassen muss, für das zu danken, was Gott bereits an ihnen gethan hat. Man denkt diese Betheuerung neuerdings meist durch den scheinbar befremdlichen Umstand motivirt, dass Er, der Heidenapostel, noch nicht in der Gemeinde der Hauptstadt der Heidenwelt thätig geworden war (Meyer, vgl. Beck., Zimmer), oder gar durch Gerüchte, die ihm aus Rom darüber zu Ohren gekommen waren (v. Heng., Otto); aber sie erklärt sich genügend aus dem unwillkürlichen Drange der Liebe, die, ausser Stande, sich dem entfernten Geliebten so zu bezeugen, wie sie möchte, sich auf den Zeugen beruft, der ins Herz sieht (vgl. God.). In solchen Fällen, wo weder ein Misstrauen oder Verdacht (Hofm.) vorausgesetzt wird, noch eine bestimmte Absicht der Beglaubigung obwaltet, darf man von einer eidlichen Betheuerung (Meyer) im eigentlichen Sinne nicht reden. Vgl. Phl 1 8. — ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου) motivirt seine Berufung auf Gott, der sein Herz kennt und wissen muss, ob er ihm in seinem Geiste dient. Eben darum ist ja sein Gottesdienst als ein in seinem Geistesleben vor sich gehender bezeichnet, weil es sich überhaupt nur um den innerlichen Gottesdienst in seinem Gebetsleben handelt (Hofm.), zu dem auch jenes εὐχαριστεῖν V. 1 in seinem tiefsten Grunde gehört, und um den der Herzenskündiger, aber auch er allein weiss. Wenn nun mit ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ offenbar das Gebiet näher abgegrenzt werden soll, auf welchem jener innerliche Gottesdienst gethan wird, so ist es doch sehr unnatürlich, an den Gegenstand seiner Berufsthätigkeit, an welcher sich sein Gottesdienst vollbringt, zu denken (Hofm., Luth., Otto) und nicht an diese Thätigkeit selbst, so dass hier also τὸ εὐαγγέλιον = τὸ εὐαγγελίζεσθαι ist (de W., God.). In der evangelischen Verkündigung von dem Sohne Gottes dient er Gott selbst; aber nicht bloss mit seiner äusseren Thätigkeit für diesen Zweck, sondern vor Allem mit Bitten und Danken, indem er Alles, was sich auf die Verkündigung von seinem Sohne bezieht, im Gebete vor Gott bringt. Eben darum aber muss er auch mit diesem innerlichen Gottesdienst Gott allezeit offenbar sein, und kann sich auf ihn dafür berufen, wie unablässig er ihrer gedenkt *). Der Nachdruck liegt

*) Das ᾧ λατρεύω ist also nicht Verstärkung der Betheuerung (Meyer), am wenigsten Motivirung seiner Theilnahme für sie (Hofm., Beck) und das ἐν τῷ πνεύματί μου nicht bloss unwillkürlicher Ausdruck der inneren Erfahrung (Meyer). Der heilige Geist (Theodoret)

auf dem Wie (ὡς) nicht auf dem Dass, als ob ὅτι stände (so die Meisten nach Vulg., auch Frtzsch., de W., Volkm., Holst.); denn nach der richtigen Fassung der Betheuerung handelt es sich nicht um die Wahrheit einer Aussage, sondern um die Stärke des in ihr sich aussprechenden Gefühls, was God. vergeblich leugnet. Vgl. Phl 1 8. I Ths 2 10. Das μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι bezeichnet die thatsächliche Erinnerung an sie, die er bezeugt (vgl. Job 14 13), indem er ihrer in seinen Gebeten allezeit Erwähnung thut.

V. 10 ff. πάντοτε — δεόμενος) gehört zusammen und reiht an μνείαν ποιοῦμαι eine Näherbestimmung an, welche zeigt, in welcher Weise sich in seinen Gebeten sein Interesse für sie ausprägt. Es ist nicht nur ihr Wohl, dass er dabei beständig auf dem Herzen trägt, sondern er bittet auch allezeit bei seinen Gebeten, dass es ihm vergönnt werden möchte, zu ihnen zu kommen *). — εἴπως) statt ἵνα giebt dem Ausdruck etwas Zagendes, hervorgerufen durch den Gedanken an mögliche Hindernisse: ob ich etwa endlich einmal das Glück haben werde, zu Euch zu kommen vgl. I Mak 4 10. Zu ἤδη ποτέ vgl. Dionys. Hal. Ant. 7, 32. 51. 11, 31. 41. Beispiele zu ἤδη, bereits, welches eine andere Zeit mit der jetzigen vergleichend, durch die Beziehung auf längst Gehofftes und Verspätetes den Begriff: endlich ausdrückt, s. b. Hartung, Partikell. I, p. 238. Das Activ εὐοδοῦν steht selten in eigentlicher Bedeutung: wohl führen, expeditum iter praebere, wie Soph. O. C. 1437. Theophr. de caus. pl. 5, 6, 7. LXX. Gen 24 27. 48; das Passiv aber heisst nie: via recta incedere, expe-

---

kann τὸ πνεῦμά μου nicht sein, auch nicht als dem Apostel verliehener (Holst., z. Ev. d. Paul. u. Petr. p. 386. S. dagegen R. Schmidt. Paul. Christol. p. 33 ff.). Es ist vielmehr das vom Geiste gewirkte neue Geistesleben in ihm (8 16), von dem alle höhere Lebensthätigkeit des Christen ausgeht. Vgl. Weiss, bibl. Th. § 86, b. Ganz fern aber liegt dem Ausdruck der Gegensatz zu einem unlauteren (de W., Phil., v. Heng.), bloss äusseren und pflichtmässigen Dienst oder gar zu der λατρεία ἐν τῷ νόμῳ (Grot., Reiche, vgl. Thol., Beck, Lips., der sogar diesen »geistlichen Gottesdienst« in der Predigt des Evangeliums selbst bestehen lässt). Schon im AT steht λατρεύειν keineswegs nur vom Opferdienst (Ex 8 16. 10 24), sondern auch von jedem wahren Gottesdienst (Dtn 6 13. Jos 24 15). Zu ἀδιαλείπτως vgl. I Mak 12 11. II Mak 3 26.

*) Zieht man das πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχ. μου zu V. 9 (Tisch., WH., vgl. Beck, Sand.), so entsteht eine Tautologie mit ἀδιαλείπτως. Das πάντοτε (Sap 11 21. 19 28) wird näher bestimmt durch ἐπί c. gen., das hier nach Analogie der Ausdrücke für die Regierungszeit eines Herrschers (Lk 3 2. Act 11 28) oder für andere Zeitumstände (Mt 1 11. I Pt 1 20) von der Zeit steht: bei meinen Gebeten (Win. § 47, g, d). Zu προσευχή vgl. Ps 4 2. 61 6. Jes 60 7.



ditum iter habere, wie es hier nach Oec., Vulg., Bez., Est., Wolf wieder v. Heng., Hofm., Otto, Sand. u. A. nehmen wollen, sondern immer metaphorisch: prospero successu gaudere. S. Herod. 6, 73. II Chr 13 12. Prv 28 13 (auch 17 8). JSir 11 15. Tob 4 19. Geschehen kann dies aber nur auf Grund des Willens Gottes (ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ), in welchem es ursächlich beruht, wenn einer glücklichen Erfolg hat. — V. 11. ἐπιποθῶ) vgl. Ps 42 1. 119 174, ist nicht ein verstärktes ποθεῖν (so d. Aelteren), sondern gleich πόθον ἔχω ἐπί τι, also die Richtung des Sehnens bezeichnend (Frtzsch.). Es ist aber nicht nur persönliches Liebesverlangen, das den Apostel es so heiss ersehnen lässt, sie zu sehen, sondern der Wunsch, ihnen eine geistliche Gnadengabe mitzutheilen. Beachte die Sperrung in der Wortfolge, durch welche das feine, bescheidene (Oec.: μετριάζοντος) τι, das sachliche χάρισμα und das eigenschaftliche πνευματικόν desto sonderlicher hervortreten. Denn Alles, was er durch seine Verkündigung des Evangeliums an Belehrung, Tröstung, Kräftigung etc. unter ihnen wirken kann, wird nicht von seiner menschlichen Individualität beschafft, sondern ist ein Erfolg, welchen der heilige Geist durch ihn wirkt, und somit eine Gabe göttlicher Gnade, welche durch den Geist, dessen Wirksamkeit er vermittelt, ihnen zu Theil wird. Vgl. Beck, God. — εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς) Zweck der beabsichtigten Mittheilung solcher Gabe: damit Ihr befestigt werdet. Diese Festigung wird durch den Geist gewirkt, daher der passive Ausdruck; sie sollte aber, wie Paulus hoffte, durch ihn als des Geistes Werkzeug geschehen. Schon dieser Ausdruck setzt voraus, dass ihr Glaubensstand im Wesentlichen der rechte ist und nur der Befestigung bedarf*). — V. 12. τοῦτο δέ

*) Diese Befestigung kann also nicht in einem »Aufgeben judenchristlicher Bedenken gegen die Heidenmission« (Mang. p. 300), in einer Stärkung ihres sinnlichen Bewusstseins, das leicht ins Jüdischgesetzliche zurückfallen mochte (Holst.), oder in einer Befestigung des Gemeindefriedens (Volkm.) bestehen. Das in den LXX häufige στηρίζειν (Jer 17 5. Prv 15 25) kommt dort noch nicht von innerlicher Stärkung vor (vgl. dagegen Ps 31 25). Zu μεταδιδόναι τινί τι (statt τινί τινος) vgl. Tob 7 9. II Mak 1 35. Herod. 8, 5. 9, 34. Xen. Anab. 4, 5, 5. Kühner § 416, 1. Anm. 1. Ganz unnöthig daher Volkm.: um in Etwas mitzutheilen ein Gnadengeschenk. Aeltere, wie Beng., dachten bei χάρισμα ganz unpassend an apostolische Wundergaben, viel zu eng Lips. an ihre Förderung in der Erkenntniss der Heilsbedeutung des Todes Christi (bem. dagegen schon das τι). Unpaulinisch und einen nichtssagenden, weil selbstverständlichen, Gedanken ergebend, erklären Morus, Kölln, Maier πνευματικόν von einer auf den (menschlichen) Geist sich beziehenden Gabe (vgl. Hofm.: »eine Gabe für das innere Leben«; Volkm., Holst.: eine Gnadengabe geistiger Art).

ἐστιν) »Wenn er sagt, es verlange ihn die Gemeinde zu sehen, damit er ihr etwas leiste, das ihr zur Befestigung diene, so will er dies so verstanden wissen, dass ihn verlange mit ermuntert zu werden unter ihnen«, Hofm. Das συμπαρακληθῆναι hängt also von ἐπιποθῶ ab (vgl. schon Grot., Beng., Olsh., Ew.). Gewöhnlich nimmt man es seit Chrys. dem στηριχθῆναι ὑμᾶς parallel (vgl. Phil., Otto, God., Lips.: oder um mich richtiger auszudrücken); dann aber müsste nothwendig ἐμέ zugesetzt sein, da das Subjekt nicht ὑμᾶς sein kann, schon wegen des ἐν ὑμῖν (inter vos), das dem ὑμᾶς bei ἰδεῖν entspricht und nothwendig fordert, dass Paulus allein (nicht: ὑμᾶς καὶ ἐμαυτόν) als das Subjekt des συμπαρακληθῆναι gedacht werde, das zugleich mit ihnen ermuntert zu werden verlangt *). — διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως) bezeichnet den Glauben als in ihnen beiderseits vorhanden und darum sich bei ihrem Zusammensein begegnend (daher nicht das einfache ἀλλήλων, vgl. II Tim 1 5), und markirt die Identität desselben auf eine Weise, die zu einer unwahren und unwürdigen Schmeichelei würde, wenn man sich den Glaubensstandpunkt der Leser als einen noch unreifen, zurückgebliebenen oder gar dem Paulinischen feindseligen denken sollte. In dem ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ bem. den leichten Wechsel der Ausdrucksweise statt ἐν ὑμῖν τε καὶ ἐμοί und die feine Voranstellung des ὑμῶν.

V. 13ff. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν) eine dem Paulus eigenthümliche Wendung (I Ths 4 13. I Kor 10 1. 12 1. II Kor 1 8), mit der er auf die so eingeleitete Mittheilung besonderes Gewicht legt, sofern er nicht wünscht, dass sie damit unbekannt bleiben. Es ist aber wirklich ein Neues, zu dem er mit

---

*) Fälschlich denken Frtzsch., v. Heng. ὑμᾶς als Subjekt, weshalb letzterer das ἐν ὑμῖν in cordibus vestris übersetzt. De W., Bisp. machen gar das συμπαρακλ. von στηριχθ. ὑμᾶς abhängig; falsch auch Luth.: τοῦτο i. e. τὸ στηριχθ. ὑμᾶς. Das Richtige haben jetzt auch Beck, Goeb., Böhmer. Das Comp. συμπαρακλ. nur hier im NT, auch nicht bei den LXX u. Apocr. (s. aber Plat. Rep. p. 555 A. Polyb. 5, 83, 3), ist nicht mit d. Pesch., Vulg., Erasm., Luther u. V., auch Koppe, Ew. vom Troste oder von der Erquickung (Grot., Böhme, God.) zu verstehen, was der Kontext gebieten müsste, wie I Ths 3 2. II Ths 2 17, durch das allgemeine ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα etc. aber verbietet; sondern ganz allgemein von der christlichen Ermunterung überhaupt. Die feine verbindliche Ausdrucksweise (zu stark Erasm.: »pia vafrities et sancta adulatio«) soll nicht den Apostel der ihm noch fremden Gemeinde gegenüber vor dem möglichen Scheine der Anmaasslichkeit und zu geringen Beurtheilung des christichen Standpunktes seiner Leser (Meyer) verwahren, sondern spricht nur die Erfahrung jedes Dieners am Worte aus, dass seine Wirksamkeit um so segensreicher auf ihn zurückwirkt, je empfänglicher der Boden ist, auf dem er arbeitet. Vgl. die schöne Ausführung von God.

dem metabatischen *δέ* fortschreitet, weil erst die Thatsache, dass er wiederholt den Vorsatz gefasst habe, zu ihnen zu kommen (*ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*) und nur an seiner Ausführung behindert sei, zeigt, dass die V. 11f. ausgesprochene Sehnsucht keine vorübergehende Gefühlsregung war, sondern die Grundlage seines beständigen Bittgebetes (V. 10), und weil erst die Zurückführung dieses Vorsatzes auf eine in seinem apostolischen Pflichtbewusstsein (V. 14f.) wurzelnde Absicht im Stande ist, zugleich zu motiviren, weshalb er sich mit seiner Verkündigung des Evangeliums jetzt wenigstens schriftlich an die Heidenchristen in Rom wendet, die nach V. 6 zu seinem apostolischen Missionsgebiet gehören *). — *καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο)* ist eine von der Satzstructur getrennte Parenthese, die sich mit dem einfachen *καί* anschliesst, weil es den Lesern ebenso zu wissen wichtig ist, dass er diesen Vorsatz nicht etwa immer wieder selbst aufgegeben hat. Wodurch Paulus bis hieher verhindert worden, sagt indirekt 15 22f., also weder vom Teufel (I Ths 2 18), noch vom heiligen Geiste (Act 16 6f.), sondern dadurch, dass er immer noch in seinem bisherigen Wirkungskreise pflichtmässig zu thun hatte (vgl. Grot.) **). — *ἵνα τινὰ*

---

*) So erledigen sich die Bedenken Hofm.'s, der für diesen Gedanken willkürlich ein *καί* vor *προεθέμην* fordert und hier vielmehr den Übergang zu einem zweiten Zwecke findet, weswegen Paulus nach Rom kommen wollte. Dem einfachen Einwande, dass ein zweiter Zweck seines Kommens mit einem »auch darum« oder dergl. angedeutet sein müsste, begegnet Mang. p. 204f. damit, dass dies der Hauptzweck seines Kommens sei, obwohl doch dann erst recht, nachdem nun einmal in V. 11f. ein ganz anderer genannt war, dieser Zweck zu jenem in eine nähere Beziehung gesetzt werden müsste. Klosterm. a. a. O. p. 4—13 will hier die Fortsetzung des *πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ* finden, indem er *ὅτι* »weil« übersetzt, das *ἵνα* von *οὐ θέλω ἀγνοεῖν* abhängen lässt, das Objekt von letzterem in *τὸ κατὰ ἐμὲ πρόθυμον* V. 15 findet, das *καθὼς — ὀφειλέτης εἰμί* das *οὕτως — καί* in V. 15 vorbereiten lässt und so hier den Zweck angegeben sieht, weshalb Paulus, nachdem er so oft verhindert ist, zu ihnen zu kommen, und da er nicht weiss, ob und wann dies geschehen wird, jetzt wenigstens indirekt als Heidenapostel unter ihnen wirken will durch seinen Brief. Dass das Richtige an dieser Auffassung auch ohne diese gekünstelte Konstruktion sich zur Geltung bringen lässt, zeigt die obige Darlegung. Vgl. auch zu V. 15.

**) Den Satz noch von *ὅτι* abhängen zu lassen (Hofm., Beck), verbietet der folgende Absichtssatz, der nur auf jenen oft gefassten Vorsatz gehen kann. Eben deshalb kann aber auch das *καί* nicht adversativ genommen werden (vgl. Frtzsch. gegen Kölln.). Zu *πολλάκις* vgl. Job 4 2. 31 31. Mt 17 15; zu *προτίθεσθαι* im Sinne von: sich etwas vornehmen vgl. III Mak 2 27, zu *κωλύειν* vgl. Num 11 28. I Sam 25 26. Das *δεῦρο* steht nur hier im NT als Zeitpartikel, aber öfter

καρπὸν σχῶ) Den Erfolg seiner persönlichen Wirksamkeit unter ihnen bezeichnet er in verbindlicher Weise mit einem gangbaren Bilde als eine Erndtefrucht, welche, obwohl jener natürlich ihnen zu Gute kommt, wegen der Freude und Erquickung, die sie ihm bringt, ein ihm werthvolles Besitzthum wäre. Mit dem ἐν ὑμῖν (ganz wie V. 12) kann aber nicht gemeint sein, dass er unter ihnen an Anderen, nämlich an den heidnischen Römern, Frucht schaffen will (Hofm., Th. Schott, God., Goeb., Böhmer), da eben kein von ihnen, den Gläubigen in Rom, unterschiedenes Objekt seiner Thätigkeit genannt ist, so dass als dieses Objekt nur die ὑμεῖς selbst (vgl. zu V. 15 ὑμῖν) gemeint sein können. Durch jede Mittheilung einer Gnadengabe an sie (vgl. die Korrespondenz des τινα mit dem τι V. 11) schafft er ja unter ihnen eine Frucht, indem sie dadurch in ihrem Glaubensleben gefördert werden. — καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν) entsprechend der Art, wie auch unter den übrigen Nationen, d. i. Heiden (s. z. V. 5), sc. ich Frucht habe, woraus denn freilich unzweifelhaft folgt, dass sie ihrer Nationalität nach der Kategorie der Heiden angehören (V. 6) *). — V. 14 führt seinen Vorsatz, auch unter

bei Plato und Späteren. Vgl. μέχρι τοῦ δεῦρο Athen. I, p. 34c. Plut. vit. Num. 4. Pomp. 24.

*) Mang. benutzt die Auffassung, welche an eine Heidenmission in Rom denkt, und welche schon mit 15 24 in unlösbarem Widerspruch steht, um auch hier seine Auffassung von dem judenchristlichen Charakter der Römergemeinde durchzuführen. Aber die römischen Heiden wohnten ja nicht unter den Juden in Rom (am wenigsten unter den Christgläubigen), sondern die Juden unter den Heiden; und die ὑμεῖς hier, abweichend von der seit V. 6 schon 13 Mal vorangehenden Beziehung auf die Christgläubigen allein, mit den Römern, unter denen sie wohnten, zusammenzufassen, ist doch ganz willkürlich. Daher will Hilg. lieber an die inmitten der Römergemeinde bereits vorhandene Hausgemeinde geborener Heiden denken, wobei aber die beiden korrespondirenden ἐν durchaus verschieden gefasst werden müssen. Dass in dem bescheidenen τινα angedeutet liege, Paulus erwarte eine grosse Frucht in Rom selbst nicht (Volkm.), widerlegt sich durch das τι in V. 11. Lips. denkt willkürlich bei der Frucht an die Einführung der Römer in das Verständniss seines Evangeliums (vgl. dagegen v. 11). Das ἔχειν braucht keineswegs in consequi umgesetzt (Wolf, Kölln., Thol. u. M.) oder auf den jüngsten Tag verlegt zu werden (Mehr.). Zu dem καί nach καθώς bemerkt Meyer: »Paulus hat in der Lebhaftigkeit und Fülle des Denkens das καί der Vergleichung doppelt gesetzt, indem ihm die zweifache Vorstellung gegenwärtig war: 1) »auch unter Euch, wie unter«, und 2) »unter Euch, wie auch unter«. So oft bei den Griechen. S. Win. § 53, 5«. Nothwendig ist diese Annahme nicht, wenn das καί vor ὑμῖν sie den übrigen ἔθνη, das καί nach καθώς die Frucht, die er unter diesen hat, der Frucht, die er unter jenen haben will, gleichsetzt. Vgl. Otto, der aber schon

ihnen, weil sie zu den Heiden gehören, eine Frucht zu schaffen, auf die mit seinem Heidenapostolat gegebene Verpflichtung zurück. — Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις) Wenn Paulus hervorhebt, wie er den Heiden jeder Art verpflichtet sei, so geschieht es nach dem Folgenden nur, um hervorzuheben, dass auch die Römer (V. 15) darunter mit eingeschlossen seien. Unmöglich kann man dann aber sagen, dass er dieselben keiner der beiden Klassen zutheilt (Rück., Frtzsch., de W., Meyer, Lips., vgl. Hilg., der sie sogar als »eine dritte Menschenart« betrachtet), da er die Heiden ja eben zu diesem Behuf in Hellenen und Barbaren theilt. Nun bezeichnet aber der Ausdruck βάρβαροι nach Griechischem Bewusstsein und Gebrauch überhaupt alle Nichtgriechen (Plat. Polit. p. 262 D, vgl. Ammonius: τὸ οὐχ Ἑλληνικόν), Alle, denen Griechische Nationalität und Sprache fremd war *). Es widerspricht daher keineswegs der Feinheit des Apostels, die Römer den Barbaren zuzuzählen (Reiche, Kölln.); denn eben um jeden Gedanken

---

in dem καθώς (im Unterschiede von ὡς) die materielle Gleichheit der Frucht angedeutet findet (»eine solche Frucht, wie«). Keinesfalls darf man mit Mehr. und Klosterm. mit καθώς einen neuen Satz anfangen, wie schon die Korrespondenz des ἐν τοῖς λ. ἐθν. und ἐν ὑμῖν zeigt. Die geläufigere Wortstellung καρπον τινα (Rcpt.) hat nur Min für sich.

*) Es ist doch nur der uns geläufige, aber jener Zeit fremde Begriff der Barbarei, welcher die Ausleger bewegt, sich gegen die Subsumirung der Römer unter die βάρβαροι zu sträuben, die griechischen Schriftstellern (vgl. Polyb. 5, 104, 1. 9, 37, 5) ganz geläufig ist. Wenn Dion. Halic. (bei Kypke, Observat. II, p. 151) sagt, er wolle die Griechen von den Barbaren nicht bloss nach der Sprache unterscheiden, sondern prudentia ac moribus, so sieht man eben, wie früh schon Einzelne dem herrschenden Sprachgebrauch gegenüber in diese Unterscheidung einen anderen Gesichtspunkt eintrugen, von dem aus auch Cicero sich sträubt, die Römer zu den Barbaren zu zählen, ohne sie deshalb unter die Griechen zu rechnen (de fin. 2 15: non solum Graecia et Italia, sed etiam omnis barbaria), was sonst nie geschieht und darum auch hier nicht geschehen kann (gegen Ambrst., Est., Beng. und die meisten Neueren). Sobald man hier den Gegensatz des Bildungsstandes einträgt, wird ja die folgende Partition rein tautologisch, da die Unterscheidung eines nationalen und individuellen Bildungsgegensatzes (Hofm. u. A.) hier doch gänzlich bedeutungslos wäre, während es keineswegs »bedeutungslos« war (gegen Blbtr. p. 22), die Gesammtheit der Heidenvölker erst nach dem zunächstliegenden Gesichtspunkte der Nationalität, dann nach dem für ihn hier insbesondere in Betracht kommenden (V. 16) der Bildung zu scheiden. Natürlich zählten die Hellenen auch die Juden zu den βαρβάροις, wogegen jene hinwiederum von den Juden als Barbaren bezeichnet wurden. S. Grimm z. II Mak 2 21. p. 61. Aber hier, wo eben die ἔθνη nach ihren verschiedenen Theilen aufgezählt werden, kommen die Juden gar nicht in Betracht.

an eine Herabsetzung ihres Bildungsstandes auszuschliessen, fügt der Apostel noch die Partition in *σοφοῖς τε καὶ ἀνοή-τοις* hinzu, bei der er die Römer natürlich zur ersten Klasse rechnet. Vgl. Phil. Paulus hatte bisher nur unter Heiden Hellenischer Abstammung gewirkt, und so hebt er hervor, dass er auch den Römern als Nichthellenen verpflichtet sei. In dem *ὀφειλέτης* liegt, dass Paulus in der durch Christum empfangenen *ἀποστολή* (V. 5) die Uebernahme einer Schuld sieht, welche er durch die Predigt des Evangeliums unter allen Heidenvölkern abzutragen habe, nicht dass das Evangelium ein ihm anvertrautes Gut ist, das er an Andere gelangen lassen muss (Otto). Hilg. betont, dass Paulus sich hier nicht auf seinen Beruf zum Heidenapostel berufe; aber worauf soll sich denn seine »Verpflichtung« sonst gründen, als auf die V. 5 erwähnte *ἀποστολή*? Vgl. zur Sache IKor 9 16. — V. 15. *οὕτω*) so, d. i. diesem Verhältnisse gemäss, wonach ich allen Heiden, welcher Klasse sie auch angehören, leistungspflichtig bin (vgl. Buttm. neut. Gram. p. 307: so nun). Nicht aus allem V. 9—14 Gesagten (Otto), sondern gerade aus seiner Amtspflicht allein folgert der Apostel nunmehr die aus seinem persönlichen Wunsche bereits V. 11 f. hinlänglich sich ergebende Bereitwilligkeit, auch den römischen Christen das Evangelium zu verkündigen. Fasst man das *οὕτως* prädikativ (Hofm., Volkm., Zimmer, Goebel): »so verhält es sich mit meiner Bereitwilligkeit«, so durfte ein *ἐστίν* nicht fehlen. — *τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόθυμον*) gehört zusammen, und das *κατ᾽ ἐμέ* statt des einfachen *μου* (vgl. Eph 1 15) hebt nur stärker die bei ihm obwaltende Bereitwilligkeit hervor im Gefühl der Abhängigkeit von einem höheren Willen hinsichtlich der Ausführung (V. 10): Unter diesen Umständen geht die auf meiner Seite stattfindende Bereitwilligkeit dahin u. s. w. Diese Modifikation empfängt die einfache Kopula (*ἐστίν*), die allein ergänzt werden kann, dadurch, dass im Prädikat des Satzes die Bereitwilligkeit nach dem, worauf sie abzielt, charakterisirt wird. Zum substantivischen *πρόθυμον* im Sinne von *προθυμία* vgl. III Mak 5 26. Plat. Leg. 9. p. 859 B. Eur. Med. 178. Thuc. 3, 82, 8. Herod. 8, 3, 15 *). Eben jener allumfassenden Verpflichtung (V. 14) entsprechend ist Paulus

---

*) Nähme man *τὸ κατ᾽ ἐμέ* für sich, so käme der Sinn heraus: so ist, was mich betrifft, Geneigtheit vorhanden; vgl. de W., Beck, God., Luth., Lips. (in der Uebers., während er im Kommentar richtig erklärt). Aber so gewiss *τὸ κατ᾽ ἐμέ* den Sinn pro mea virili, wie Dem. 1210. 20, haben könnte, so abgerissen und ungefügig stände *πρόθυμον*, das mindestens den Artikel haben müsste, da es ja Subjekt

bereit, auch ihnen (καὶ ὑμῖν) das Evangelium zu verkündigen, nicht, obwohl sie zu den σοφοῖς gehören (Beng., Phil.), sondern, wie das hinzugefügte τοῖς ἐν Ῥώμῃ hervorhebt, weil Rom (»caput et theatrum orbis terrarum«, Beng.) am wenigsten von jener heidenapostolischen Aufgabe ausgenommen sein kann*). Dass das εὐαγγελίσασθαι nur auf die Missionspredigt unter Nichtchristen gehen könne (Hofm.), ist eine ganz willkürliche, schon durch 15 20. Gal 1 8f. widerlegte Behauptung. Wenn aber Paulus V. 14f. so nachdrücklich seine gegenwärtige Bereitschaft zur Verkündigung des Evangeliums an sie hervorhebt und motivirt, so kann er allerdings nicht bloss die V. 13 ausgesprochene Absicht begründen wollen, wozu auch die asyndetische Anknüpfung von V. 14 nicht passt (vgl. Klosterm. p. 4), sondern er will dieselbe dadurch bewähren, dass er jetzt durch schriftliche Verkündigung seiner Heilsbotschaft eine Frucht zu schaffen sucht, die er bisher durch mündliche nicht gewinnen konnte (vgl. zu V. 13).

---

ist (gegen Otto), und würde nicht die Ergänzung der blossen Kopula, sondern eines πάρεστι, adest, erfordern. Dagegen nehmen Beza, Grot., Beng., Thol., Rück., Kölln., B.-Crus., Sand. allem Sprachgebrauch zuwider τὸ κατ' ἐμέ als Umschreibung von ἐγώ, so dass πρόθ. Prädikat wäre (ich meinerseits bin geneigt), und Otto fasst es gar als Objekt zu εὐαγγελίζεσθαι: so ist Willigkeit vorhanden, das mir Zugehörige (Eigenthümliche) auch Euch zu verkündigen. Das Richtige haben ausser denen, die οὕτως prädikativisch nehmen, im Wesentlichen schon Reiche, Frtzsch., Phil., v. Heng., Mehr. u. A. Ein lebhaftes Verlangen aber (God., Klosterm., Blbtr.) bezeichnet πρόθυμον nicht. Vgl. πρόθυμος Mk 14 38 und προθυμία II Kor 8 11f. 9 2. JSir 45 23. Dass der Ausdruck seiner Bereitwilligkeit, das Evang. zu verkündigen, im Gegensatz steht zu ihrer zweifelhaften Geneigtheit, ihn zu hören (Luth.), ist doch wohl gesucht.

*) An dem vorangehenden ὑμῖν scheitert jeder Versuch, hier an eine intendirte Missionswirksamkeit des Apostels unter den Heiden in Rom (s. z. V. 13) zu denken: denn wollte man auch damit helfen, dass das ὑμῖν die Leser nicht in ihrer Eigenschaft als Christen, sondern als Römer meine (Hofm., God.), was der durchgängigen Beziehung des ὑμεῖς in V. 6—13 widerspricht, so bleibt es doch unbestreitbar, dass jener Sinn durch Weglassung des ὑμῖν so leicht nahezulegen gewesen wäre, die um so nothwendiger war, wenn Paulus die Judenchristen Roms mit seiner heidnischen Bevölkerung zusammenfassen wollte (Mang. p. 208). Gewiss sagt der Ausdruck an sich nichts über die Nationalität der Leser aus, wohl aber im Zusammenhange mit v. 14; und wenn Hilg. sagt, dass er Leuten, bei denen er die von ihm selbst vertretene Fassung des Christenthums als herrschend voraussetzt, das Evangelium nicht vortragen würde, so beruht das lediglich auf der irrigen Voraussetzung, dass es sich im Römerbrief um den Gegensatz verschiedener »Fassungen des Christenthums« handelt, was nun einmal nicht der Fall ist.

V. 16f. *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον*) bestätigt negativ seine V. 15 positiv ausgesprochene Bereitwilligkeit in Erinnerung der Erfahrungen, welche er in anderen hochgebildeten Städten (Athen, Korinth, Ephesus), so wie überhaupt in Bezug auf den Kern und Mittelpunkt des Evangeliums (I Kor 1 18), gemacht hatte. Auf Grund dieser Erfahrungen könnte er sich scheuen, unter den Römern, die er also zu den *σοφοῖς* rechnet (s. z. V. 14), das Evangelium zu verkündigen, weil mit ihm, das den Gegensatz zu aller weltlichen Weisheit bildet (I Kor 1 21 ff.), keinerlei Ehre einzulegen ist*). Indem der Apostel diese Aussage durch einen Hinweis auf Wesen und Inhalt des Evangeliums begründet, spricht er im Folgenden den Grundgedanken seiner Heilsbotschaft aus und formulirt damit gleichsam das Thema des ganzen Briefes. — *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν*) Eine Gotteskraft im Gegensatz zu einer nur mit menschlichen Mitteln wirkenden Verkündigung ist das Evangelium, sofern Gott mittelst der Heilsbotschaft, die ja von ihm stammt (V. 1), wirksam ist. Vgl. I Kor 1 18. Eben darum aber ist es etwas Anderes als alle menschliche Weisheit und darf keine Vergleichung mit derselben scheuen, weil diese, wie hoch sie auch sei, doch nie zu wirken vermag, was das Evangelium wirkt **).

---

*) Von seinem Gesichtspunkte aus, dass die Gemeinde in Rom judenchristlich gewesen, denkt Mang. an theokratische Bedenklichkeiten der Leser, welche den Apostel seines Universalismus wegen der Treulosigkeit gegen sein Volk zeihen könnten (p. 304 Anm.), Volkm. an lästernde und verspottende Judenchristen 3 8 und Hilg. meint geradezu: das Evangelium mit dem jüdischen Gesetz und seiner Gerechtigkeit vereinbaren heisse für Paulus: sich des Evangeliums schämen. Aber die offenbare Beziehung zu den *σοφοῖς* in V. 14 zeigt unwidersprechlich, dass es sich um die Scheu handelt, vor den Hochgebildeten der Hauptstadt (die schon darum sicher als Heidenchristen gedacht sind) mit seiner schlichten Kreuzespredigt mit Schanden zu bestehen. Lips. findet das »sehr unwahrscheinlich«, und Hilg. sucht es dadurch als unklar darzustellen, dass er es bloss von seiner »mangelhaften Rhetorik« versteht; aber der Kontext macht es nothwendig. Auch Böhmer, Chr. Hoffm. mischen ein, dass er sich auch vor den Juden des Evang. nicht schämt (vgl. Holst., der auf das *σκάνδαλον* I Kor 1 23 verweist), wovon doch gar nicht die Rede ist. Nach Blbtr. p. 30—34 soll gar gemeint sein, dass Paulus durch seine Jüdische Herkunft und das stolze Bewusstsein um die Vorzüge seines Volkes sich gehindert fühlen könnte, gerade den gebildeten Römern das gegen alles Jüdische gleichgültige Evangelium zu verkündigen. Zu *ἐπαισχύνομαι* vgl. Jes 1 29. Job 34 19. Mk 8 38. Plat. Soph. p. 247 D; zu dem damit verbundenen Acc. des Objekts Kühner § 409, 5. Das *του Χριστου* nach *ευαγγ.* (Rcpt. nach KLP) ist offenbare Glosse.

**) Da *τὸ εὐαγγέλιον* lediglich das *εὐαγγελίσασθαι* aus V. 15 auf-

Das *εἰς σωτηρίαν* charakterisirt diese Gotteswirkung näher dadurch, dass sie zu Errettung führt, und dass es sich dabei um eine Errettung vom ewigen Verderben oder vom Zorne Gottes handelt, wie im ganzen paulinischen Sprachgebrauch (I Kor 1 18. Phl 1 28), zeigt schon der Zusammenhang mit V. 18 (Otto, Goebel). Weder der positive Begriff des ewigen Heils im Messiasreich (Meyer, Sand.), noch der alles gegenwärtigen Heils (Lips.: der schon jetzt gewissen Zugehörigkeit zum Reiche Gottes), vor Allem der Versöhnungsgnade (Luth.) liegt im Worte. — *παντὶ τῷ πιστεύοντι*) Der Glaube ist auf Seiten des Menschen die Bedingung, ohne welche ihm das Evangelium jene Kraft nicht sein kann; denn ohne die zuversichtliche Annahme der Heilsbotschaft (vgl. V. 5) kann dieselbe das Vertrauen auf das in ihm dargebotene Heil nicht wirken. Darin aber, dass sie die einzige, also jedem zugängliche ist, liegt allerdings ein neues Moment, welches dem Evangelium seine Einzigartigkeit sichert und darum motivirt, dass sich Paulus desselben vor keiner Weltweisheit zu schämen braucht. Dagegen liegt eine Antithese gegen Jüdische Vorzüge, die man etwa für Mitbedingung halten könnte (Blbtr. p. 34, vgl. schon Beck, Mang. p. 306), oder gar gegen jüdische Werkgerechtigkeit (Lips.), dem Kontext ganz fern. — *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον κ. Ἕλληνι*) *τε* — *καί* bezeichnet stärker als das einfache *καί*, dass das Gesagte beiden in ihrer Zu-

---

nimmt, bezeichnet es natürlich die Verkündigung des Evangeliums (Th. Schott, Mang., Volkm., God. nach Calv.) und nicht seinen Inhalt (Lips. u. d. Meisten), von welcher Ansicht aus Otto sogar einen Gegensatz zwischen der Gnadenbotschaft Gottes und ihrer apostolischen Verkündigung konstruirt, wodurch der Zusammenhang mit V. 15 aufgehoben wird. Aber jene Verkündigung ist natürlich nur wirksam wegen des von Gott stammenden Inhalts. Der Ausdruck besagt mehr, als dass das Evangelium »ein kräftiges Mittel in Gottes Hand« sei (Rück.), denn es ist selbst eine Macht, eine gotteskräftig wirkende Potenz, und nicht bloss eine von Gott herrührende (Volkm., Lips.: gen. aut.), sondern eine unmittelbar göttliche. Als die hier gemeinte Wirkung zählt nun Meyer »Busse, Glaube, Trost, Liebe, Friede, Freudigkeit, Lebens- und Todesmuth, Hoffnung u. s. w.« auf; aber die meisten dieser Stücke sind nach Paulinischer Lehre Wirkung des dem Gläubigen mitgetheilten Geistes und nur indirekt eine Wirkung des Evangeliums, sofern durch seine Verkündigung das dieselbe bedingende Glaubensleben gefördert wird. Seine einzige spezifische Wirkung ist aber der Glaube im Sinne des Heilsvertrauens auf Christum, welcher die Bedingung der Rechtfertigung, der Geistesmittheilung ist und somit zur Errettung führt. Otto, der dagegen polemisirt, übersieht, wie die meisten Ausleger, dass das *εἰς* nicht sagen kann, was das Evangelium wirkt, sondern wozu die göttliche Wirkungskraft des Evang. führen soll.

sammengehörigkeit (vgl. Otto p. 85), also als den beiden Theilen des gesammten Menschengeschlechts in gleicher Weise gilt. Das schliesst natürlich nicht aus (gegen (Klosterm. p. 14ff.), dass es von einem Juden vornehmlich gilt und zwar nicht bloss in zeitlichem Sinne hinsichtlich der von Gott getroffenen Ordnung, nach welcher die Messianische Predigt bei den Juden beginnen und zu den Heiden gelangen sollte (Chrys., Theodor., Theoph., Grot. u. V., auch Olsh., v. Heng., God.), sondern auf Grund der heilsgeschichtlichen Prärogative, welche auch der Grund jener successiven Ordnung in der Mittheilung des Evangeliums war, wie nach Erasm., Cal. die meisten Neueren anerkennen. Weit entfernt also, dass für den Juden, der in der religiösen Beziehung, um die es sich hier allein handelt, unbestreitbar unter den πάντες eine hervorragende Sonderstellung einnimmt, das Evangelium jene einzigartige Bedeutung nicht hätte, besteht sein spezifischer Vorzug eben darin, dass ihm das erste verheissungsmässige Anrecht auf die nur vom Glauben abhängige Wirkung des Evangeliums zusteht, und nicht zugleich in seiner grösseren Heilsbedürftigkeit (Otto). Dass Paulus aber unter den den Juden gegenüberstehenden ἔθνη, wie auch sonst (I Kor 10 32. 12 13. Gal 3 28) speziell die Hellenen nennt, hat hier seine besondere Bedeutung darin, dass die Hellenen, als der gebildetste Theil der Heidenwelt, auch das religiöse Leben derselben auf einer höheren, geistigeren Stufe zeigten, und dass doch auch für sie das Evangelium allein eine Gotteskraft zur Errettung war, dessen Wirkung ausschliesslich vom Glauben und nicht von irgend welchen Vorzügen an Bildung, Weisheit oder dergl. abhängig war, so dass sich Paulus diesen gegenüber mit seinem Evangelium nicht schämen darf*). — V. 17 begründet das über die gottesmächtige, errettungbringende Wirkung des

---

*) Dies gegen die haltlosen Bedenken von Blbtr. p. 31 und Klosterm. p. 14ff., welcher Schwierigkeiten deswegen erhebt, dass V. 14 die Hellenen den Barbaren, hier den Juden entgegengestellt erscheinen. Dort handelte es sich eben um den Gesichtspunkt der Nationalität und Bildung, nach dem die Gesammtheit der ἔθνη umfasst wurde, hier um den der Religion, der da allein in Betracht kommt, wo es sich um den Werth des Evangeliums handelt; dort um das Missionsgebiet des Heidenapostels, hier um den Weltberuf des Evangeliums (Otto p. 82). Gegen die ungeheuerliche Deutung Klosterm.'s aber, wonach sich das πρῶτον auf Juden und Hellenen bezieht, und beide nur denjenigen Theil der nichtchristlichen Menschheit umfassen, von dem Paulus zeigen will, dass er am wenigsten der σωτηρία entbehren könne, spricht die Stellung des πρῶτον, wie das völlig Unpaulinische des Gedankens (vgl. dagegen Blbtr. p. 27, Mang. p. 306 Anm.). Wenn Hilg. behauptet, die Hervorhebung dieses

Evangeliums Gesagte durch Hinweisung auf seinen Inhalt. — *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ*) Dass dies nicht wie 3 5 eine Eigenschaft in Gott bezeichnen kann, beweist der Zusammenhang, nach welchem etwas genannt sein muss, was den nach der göttlichen Gerechtigkeit gerade dem Verderben Verfallenen zur Errettung führt, wie denn auch in der zum Belege angeführten Stelle Hab 2 4 nicht von der göttlichen *δικαιοσύνη*, sondern von dem Menschen als *δίκαιος* die Rede ist. Es muss daher eine Beschaffenheit des Menschen gemeint sein, welche ihn der Errettung gewiss macht, nämlich die normale, Gott wohlgefällige Beschaffenheit, welche keinen Zorn Gottes und keine Verdammniss mehr zu fürchten hat. Dann aber kann der Genitiv *θεοῦ* nur insofern die Zugehörigkeit der menschlichen *δικαιοσύνη* zu Gott oder ihre Abhängigkeit von ihm ausdrücken, als dieselbe von Gott ausgeht, von ihm (durch einen gerechtsprechenden Akt, vgl. 3 21—28) gesetzt wird (vgl. Phl 3 9 *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη*) *). Allerdings sollte der Mensch die vor Gott wohlgefällige Beschaffenheit selbst erwerben durch

---

πρῶτον setze voraus, dass eine starke Zahl römischer Christen einen Vorzug der Juden auch im Christenthum aufrecht erhalten wollte, so könnte Paulus vielmehr dasselbe unmöglich konzediren, ohne sein richtiges Verständniss sicher zu stellen; denn in der hier allein betonten »Gleichheit des Heils gläubiger Hellenen«, die ja Judenchristen, welche mit Heidenchristen in einer Gemeinde zusammenlebten, selbstverständlich anerkennen mussten, lag dasselbe doch noch nicht. Die Weglassung des *πρωτον* (BG Txt. Lm. u. WH i. Kl.) beruht schwerlich auf einem Anstoss, den man neben *πιστευοντι* daran nahm (Meyer), sondern ist durch Schreibeversehen ausgefallen, weil man das *τε και*, wie 1 14 unmittelbar verband. Da der ganze vierte Haupttheil (Kap. 9—11) an dieses *πρῶτον* anknüpft, kann davon nicht die Rede sein, dass es aus 2 9f. eingekommen (Volkm., Lips.) und darum zu streichen sei.

*) Von der Voraussetzung aus, dass hier eine göttliche Eigenschaft gemeint sein müsse (vgl. auch Zimmer), hat man theils wortwidrig an die Wahrhaftigkeit (Ambros.) oder die Güte Gottes (Seml., Mor., Krehl), theils an die justitia Dei essentialis (Osiand.), die Schuldfreiheit Gottes (Otto), oder die justitia distributiva (Orig. u. Aeltere, vgl. Flatt) gedacht. Beide Deutungen des Gen. vermischen Ew.: die göttliche Gerechtigkeit als Kraft und Lebensgut, an deren Güte der Mensch vollen Theil nehmen könne und müsse, wenn er nicht ihren Stachel und ihre Strafe empfinden wolle, Beck p. 91: die Gerechtigkeit Gottes als eine Wirksamkeit Gottes, die von Gottes eigener Gerechtigkeit ausgeht und in den Glaubenden als belebende Gotteskraft eingeht, so dass der Mensch aus dem Glauben heraus eine Gerechtigkeit erhält, die aus Gott ist und eben darum auch vor Gott gilt, Volkm.: eine Gerechtigkeit, die Gott hat und giebt. Aehnlich Sand. Das Richtige haben Chrys., Beng. u. M., auch Rück., Olsh., Reiche, de W., Win. § 30, 1, Bisp., v. Heng., Mehr., Hofm., God., Luth., Lips.,

Erfüllung des ganzen Gesetzes (ἰδία δικαιοσύνη: 10₃, vgl. Phl 3₉); da aber der unter die Herrschaft der Sünde gerathene natürliche Mensch nicht im Stande war, diese Gerechtigkeit zu beschaffen, so gab es kein Mittel für ihn, dem Zorne Gottes oder dem Verderben zu entrinnen, welchem jeder verfallen muss, der der göttlichen Norm nicht entspricht. Das Evangelium erweist sich aber als zur Errettung führend, weil in ihm eine solche Gerechtigkeit offenbart wird, freilich, wie das durch γάρ von δικαιοσύνη getrennte θεοῦ sehr nachdrücklich hervorhebt, eine nicht von Menschen, sondern von Gott selbst herrührende. Das ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται steht aber nicht sowohl dem entgegen, dass diese δικαιοσύνη θεοῦ vorher etwas lediglich im Rathe Gottes Verborgenes, ein unenthülltes Mysterium war (Meyer), zumal sie doch wenigstens in der Gerechtsprechung Abrahams (Kap. 4) vorgebildet und von der Weissagung der Propheten (V. 2) bezeugt war (3₂₁), sondern der Thatsache, dass vor der Verkündigung des Evangeliums keine menschliche Weisheit wusste und wissen konnte, wie eine solche Gerechtigkeit in und mit dem Erlösungswerk Christi thatsächlich gegeben sei*). — ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) darf nicht mit δικαιοσ. verbunden werden (Luther, Beng., Koppe, Rück., Reiche, Thol., Phil., Mehr., Volkm., God., Otto, Goeb. u. M.), sondern, wie es die Wortstellung ohne Willkür nicht anders gestattet, nur mit ἀποκαλύπτεται. Die neue Gesetzesgerechtigkeit wird nämlich im Evangelium

---

vgl. Baur, neutest. Theol. p. 134, Holst. z. Ev. d. Paul. u. Petr. p. 408f., Weiss., bibl. Theol. § 82, R. Schmidt, Paulin. Christol. p. 10, Pfleid., Paulinismus p. 172ff. Die Erklärung Luthers (vgl. Kölln., Frtzsch., Phil., Umbr.): »Gerechtigkeit vor Gott« ist zwar der Sache nach richtig, aber der Analyse des Genetivs nach falsch, und ergiebt einen für Paulus selbstverständlichen Gedanken, da eine Gerechtigkeit, welche **nicht** vor Gott gilt, überhaupt gar keine ist.

*) Daraus folgt aber nicht, dass in dem ἀποκαλύπτειν, das die von Gott herrührende Gerechtigkeit (natürlich zugleich mit der Art, wie sie sich vermittelt und wie sie erlangt wird) nur zum Gegenstande der Erkenntniss macht, bereits die wirkliche Gewährung liegt (de W. nach Beza, Otto: nicht deklarativ, sondern exhibitiv). Man verwechselt dabei die Kundmachung dieser Gerechtigkeit als einer in Christo thatsächlich vorhandenen und sich der Aneignung darbietenden (Luth.), wie sie in der Weissagung noch nicht gegeben war, mit der Zutheilung derselben. Bei Beck hängt das damit zusammen, dass er die Gottesgerechtigkeit wieder als eine von Gott gewirkte fasst (vgl. auch Chr. Hoffm.); ebenso bei Klosterm. p. 29, der deshalb die Worte dahin verdreht, dass in ihm, nämlich dem Glaubenden, eine solche Gottesgerechtigkeit, d. h. ein neuer sittlicher habitus offenbart d. h. hergestellt wird (vgl. auch Michelsen, StKr 1873, p. 327ff. und dagegen Kaehler, ebendas. p. 263).

ἐκ πίστεως enthüllt, sofern nur für den, welcher glaubt, was das Evangelium sagt, dasselbe also gläubig annimmt (V. 5. 16), die in ihm dargebotene Gerechtigkeit als vorhanden enthüllt wird, während sie für den, welcher der Heilsbotschaft nicht glaubt, verborgen, ein unenthülltes Gut bleibt, also so gut wie nicht da ist; vgl. Hofm., Luth. Dann aber kann auch εἰς πίστιν nur besagen, worauf es mit dieser Offenbarung abgesehen sei, nämlich Glauben herzustellen (Fritzsch.: ut fides habeatur, vgl. Krehl, Niels., v. Heng.). Der Nerv des Gedankens liegt auf dem Doppelsinn, den πίστις bei Paulus hat. Während die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit den Glauben im Sinne der gläubigen Annahme des Evangeliums voraussetzt, wirkt sie den Glauben im Sinne des Heilsvertrauens auf Christum, welches die Bedingung der Rechtfertigung und Beseligung ist, und diese Wirkung macht eben das Evangelium so heilskräftig (vgl. zu V. 16)*). — καθὼς γέγραπται) Diese bei Paulus gangbare Einführung eines Beweises aus der Schrift, sofern, was dort geschrieben steht, dem Gesagten genau entspricht, bestätigt nicht die Offenbarung der Gerechtigkeit ἐκ πίστεως (Meyer), von der ja in der Stelle Hab 2 4 gar nicht die Rede ist, sondern zeigt, dass das Evangelium, sofern es eine Gerechtigkeit ἐκ πίστεως εἰς πίστιν offenbart,

*) Diesen Doppelsinn, welchen Hilg. völlig missversteht, wenn er damit einen »provisorischen Glauben« statuirt findet, und nicht als paulinisch anerkennen will, so zweifellos er es ist (vgl. m. bibl. Theol. § 82, b), bestreitet Lips., indem er das ἐκ πίστεως daraus erklärt, dass die δικαίωσις eben ἐκ πίστεως erfolgt (also sachlich doch wieder dasselbe mit δικαιοσ. verbindet), und ihn vermeiden Hofm., Luth. (vgl. Zimmer, Hilgenf.), indem sie in dem εἰς πίστιν nur finden, dass vor und nach dem Empfange der Gottesgerechtigkeit nichts von uns gefordert werde als Glaube (was der Bedeutung des εἰς nicht gerecht wird), Andere, indem sie εἰς πίστιν gleich εἰς τὸν πιστεύοντα, für den Glaubenden, fassen (Oec., Morus, Rück., Reiche, de W., Olsh., Reithm., Maier, Phil., Goeb.), wovon schon das abstrakte korrelate ἐκ πίστεως hätte abhalten sollen. Ganz verkehrt war es, εἰς πίστιν von πίστεως abhängen zu lassen und den Ausdruck von dem Glauben an die Treue Gottes (Mehr.) zu nehmen, oder mit Berufung auf II Kor 3 18 zu erklären: aus Glauben in Glauben (Luth.), d. h. zur Förderung und Stärkung des Glaubens (Clem. Al. Strom. 5, 1. II. p. 644. Theophyl., Erasm., Melanth., Beza, Kölln., vgl. B.-Crus., Klee, Steng., Sand.); denn der Gedanke: »aus stets neuem, nie ermattendem, unendlich fortschreitendem Glauben« (Ew., Umbr., jetzt auch Klosterm. a. a. O. p. 25) liegt dem Zusammenhange ebenso fern, wie die Deutung: ex fide legis in fidem evangelii (Tertull., vgl. Orig., Chrys., Theodoret.). Ganz wunderlich Böhmer: auf Grund des Glaubens, den der Messias hatte (vgl. Haussleiter), — damit Andere glauben, und Otto: ἣ ἐκ πίστεως γιγνομένη εἰς πίστιν γίνεται, τουτέστιν εἰσέρχεται.

eine Gotteskraft ist, welche Errettung erzielt. Denn das Leben, von welchem die Prophetenstelle redet, ist nach der Messianischen Deutung des Apostels der Korrelatbegriff der *σωτηρία* V. 16 (vgl. God.). Wer das (ewige) Leben empfängt, der ist eben vom Verderben errettet; und wenn der Gerechte dieses Leben empfängt auf Anlass seines Glaubens, so kann das Evangelium, welches eine Gerechtigkeit *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* offenbart, bewirken, dass man zu diesem vom Glauben allein abhängigen Leben gelangt. Es erhellt daraus, dass der Apostel nicht, wie Meyer mit Beza, Win., Lips. u. M. annimmt (s. bes. Hölem. de justitiae ex fide ambab. in V. T. sedibus, Lps. 1867), *ἐκ πίστεως* mit *δίκαιος* verbunden haben will, sondern, wie die Meisten mit Recht es fassen (vgl. auch Sand.), mit *ζήσεται*, da dieses sonst für den Zusammenhang ganz bedeutungslos würde. So hebt der Apostel schon hier den Grundgedanken des ganzen Briefes hervor, dass das Evangelium, wie er es verkündigt, den Glauben als den alleinigen Weg zur Erlangung der Gerechtigkeit und des Heils darstellt, ohne darum die Prärogative Israels zu negiren oder mit der Schrift AT's zu brechen.

Hier beginnt nun der erste Haupttheil des Briefes (1 18—3 20), welcher zeigt, wie die ganze Menschheit der eigenen Gerechtigkeit entbehrt und darum dem Verderben verfallen ist, also einer solchen heilskräftigen Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit bedarf; er führt dies zunächst durch in Betreff der Heiden (1 18—32).

V. 18—23. Der Sündenfall des Heidenthums. — *ἀποκαλύπτεται γάρ*) Dass sich der Apostel des Evangeliums, welches mittelst Offenbarung der Gottesgerechtigkeit eine Gotteskraft zur Errettung sei, nicht schämen dürfe, wird dadurch begründet, dass es ausserhalb desselben nur eine Offenbarung göttlichen Zornes giebt, welcher seinem Wesen nach eben das Verderben herbeiführt, von dem das Evangelium erretten will *). Dem zur Begründung der Aussage

---

*) Nach Meyer (vgl. Thol., Phil.) wird begründet, dass, wo keine *πίστις* ist, auch keine Offenbarung der Gerechtigkeit statt hat, während doch im Folgenden von keinem Mangel an *πίστις* die Rede ist, und die Offenbarung des Zornes keinen Gegensatz zur Offenbarung der Gerechtigkeit bildet. Auch war ja schon mit dem *καθὼς γέγραπται* der Apostel von dem erläuternden V. 17a zu dem erläuterten V. 16 zurückgekehrt, an den er hier (natürlich in seiner Erläuterung durch V. 17) anknüpft. Volkm. findet, seiner falschen Erklärung der *δικαιοσ. θεοῦ* entsprechend, hier die Begründung von V. 17 aus dem Wesen Gottes und zwar zunächst aus seiner Strafgerechtigkeit. Blbtr. p. 48 sucht auch in dieser Ausführung (bis 2 8) eine Antithese gegen das

über die spezifische Bedeutung des Evangeliums in V. 16 in ihm aufgewiesenen ἀποκαλύπτεται V. 17 tritt absichtsvoll gegenüber das nachdrücklich voranstehende ἀποκαλύπτεται. Ueberall, wo die erst im Evangelium offenbarte Gerechtigkeit noch nicht vorhanden, offenbart sich göttlicher Zorn (ὀργὴ θεοῦ). Der Zorn Gottes ist das nothwendige Korrelat der Liebe des heiligen Gottes zu allem Guten, welche nur in der gleich affektvollen Energie, mit welcher sie alles Böse von sich ausstösst, sich bewähren kann (vgl. zu Mt 3 7). Die rationalisirende Umdeutung des Begriffs in den der poena divina bei Vätern, Erasm. und vielen Späteren übersieht, dass das Sündhafte am menschlichen Zorn die leidenschaftliche Erregung ist, welche in der Verletzung des eigenen Ich das Böse sieht und sich darum gegen den Sünder richtet statt gegen die Sünde. — ἀπ' οὐρανοῦ) bezeichnet den Himmel, die Wohn- und Thronstätte Gottes (vgl. z. Mt 6 9), als den Ort, von welchem aus die ἀποκάλυψις der ὀργὴ θεοῦ ergeht. Es wird dadurch diese Zornesoffenbarung als ein Moment der weltregierenden Thätigkeit Gottes charakterisirt. Schon daraus erhellt, dass es sich um eine Offenbarung handelt, welche innerhalb der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit zu Tage tritt und zwar dadurch, dass Gott die Sünde durch Dahingabe in immer tiefere Sündengreuel straft, wie die folgende Ausführung darlegt *). Ausgeschlossen durch das ἀπ'

Judenthum, sofern die Enthüllung von Gotteszorn »nicht unter maassgebender Mitwirkung von Jüdischem« erfolgt, dem Christen also Gottes Zorn vollständig zum Bewusstsein gebracht werden kann, ohne dass er dazu des dräuenden Gesetzes bedarf (p. 69). Hofm. sucht das eigentlich begründende Moment erst in V. 19 und erklärt darum: denn Alles, was den Menschen sonst zu wissen gethan sein mag, ist, eben weil es nicht Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit ist, undienlich, ihnen zum Heil zu verhelfen. Allein die der Offenbarung im Evangelium entgegengesetzte Zornesoffenbarung wirkt nicht nur nicht die σωτηρία, sondern ihr Gegentheil.

*) Diese Fassung (vgl. Thol., Weber, v. Zorne Gottes p. 89, Mehr., God., Beck, Luth.) verlangt keineswegs den Aor. ἀπεκαλύφθη (gegen Hofm.), weil diese Zornesoffenbarung in der Heidenwelt ja immer noch fortdauert. Dass vollends ἀποκαλύπτειν immer eine übernatürliche Offenbarung bezeichne, ist ganz unrichtig, zumal ja auch das ἀποκαλύπτεται ἐν τ. εὐαγγ. V. 17, dem das ἀπ' οὐρανοῦ parallel steht, ohne einen Gegensatz dazu zu beabsichtigen (wie Meyer, Hofm. wollen), menschlich vermittelt ist. Der Modus der Enthüllung liegt nicht im Worte selbst, das lediglich das Enthüllen des vorher Unerkannten bezeichnet, geschehe es unmittelbar durch Gott oder durch menschliche Vermittelung (Mt 16 17), sondern im Kontexte, der hier, wie II Th 2 3. 6 8, auf thatsächliche Enthüllung führt. Ueberdies ist ja auch nach unserer Fassung eine göttliche Enthüllung gemeint,

οὐρανοῦ ist die Beziehung der ἀποκάλυψις auf die innere, durch Vernunft und Gewissen vermittelte Offenbarung des göttlichen Zornes (Ambros., Wolf u. M., auch Reiche, Glöckl.), oder gar eine durch das Evangelium vermittelte (so Thom., Est., Grot., Seml., Morus, Böhme, Maier, Böhmer, Zimmer, vgl. Umbr., welcher auch das AT hinzunimmt, an das Beng., Flatt gar allein dachten), zumal dann das ἐν αὐτῷ nicht nur aus V. 17 ergänzt werden dürfte, sondern nachdrücklich wiederholt sein müsste *). — Das ἐπί c. Acc. bezeichnet hier nicht die feindliche Richtung (Meyer, God., Beck: gegen, vgl. Dem. 743. 22), sondern das Gesammtgebiet, über welches sich diese Zornesoffenbarung erstreckt, wie die Hervorhebung des πᾶσαν zeigt. Nach dem Zusammenhange (vgl. auch das folg. ἐν ἀδικίᾳ) handelt es sich wesentlich um die ἀδικία, welche bei Paulus den umfassenden Gegensatz gegen die δικαιοσύνη V. 17 bildet, so dass überall, wo es diese noch nicht giebt, und, da dieselbe erst im Evangelium kundgethan wird, abgesehen von demselben schlechthin überall nur göttlicher Zorn offenbar wird. Dass die ἀσέβεια voraufgeschickt wird, hat seinen Grund darin, dass damit auf die Quelle der ἀδικία hingewiesen werden soll, die dieser nothwendig den göttlichen Zorn zuzieht **). Nachdem zuerst in dem artikel-

---

durch welche allerdings auch ein μυστήριον, nämlich der Zusammenhang der gemeinten Thatsachen mit der göttlichen ὀργή, zur Erkenntniss gebracht wird. Fälschlich verbinden Bez., Est. u. V., auch wieder Klosterm. p. 34, ἀπ' οὐρανοῦ mit ὀργὴ θεοῦ, der darin den ersten sittlich erneuernden Impuls sieht, den der Gläubige vom Evang. erfährt, in welchem sich dieser Gotteszorn enthüllt.

*) Das rein präsentische ἀποκαλύπτεται V. 17, erlaubt nicht, dasselbe hier von der zukünftigen Zornesoffenbarung beim Weltgericht (Chrys., Theodor., Theophyl., Oecum., Koppe, Phil., Reithm., Ew.) zu nehmen, auch nicht als ein Vorspiel davon (Sand.). Wenn man das Präsens dadurch erklären wollte, dass von der Offenbarung des letzten Zorngerichts im Evangelium die Rede ist, so müsste eben ἐν αὐτῷ dabeistehen. Auch Ritschl muss, um seine eschatologische Fassung des Zornes Gottes aufrecht zu erhalten, die hier gemeinte Offenbarung desselben erst in 2 5 suchen (vgl. d. christl. Lehre v. d. Rechtf. II, p. 144 ff.). Andere haben die ἀποκάλυψις hier in völliger Allgemeinheit belassen (Olsh., Thol., vgl. Calov) und sich freilich somit jeder Erklärung überhoben, während Hofm. zu allgemein und ohne textmässigen konkreten Inhalt an die die Welt als Aeusserung des göttlichen Zornes treffenden Uebel überhaupt denkt.

**) Gewöhnlich unterscheidet man ἀσέβεια und ἀδικία (Plat. Prot. p. 323 E, Xen. Cyr. 8, 8, 7; Tittm., Synon. N. T. p. 48), wie Irreligiosität und Immoralität, so dass Beides die Improbitas, jedoch unter den verschiedenen Beziehungen auf die Gottesfurcht und auf die sittliche Norm bezeichnet; nur ist auch diese als eine von Gott gesetzte und keineswegs nur das Verhalten gegen den Nächsten normirende

losen ἀνϑρώπων der Begriff ganz unbestimmt und allgemein hingestellt, so dass es menschliche Sünde ist, über welche die göttliche Zornesoffenbarung ergeht, wird mit dem artikulirten Partizipium (τῶν τὴν ἀλήϑειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων) dasjenige Charakteristikum hinzufügt, welches den Gotteszorn über ihre Sünde erregt. Vgl. Win. § 20, 4. Nicht von den Menschen als solchen ist die Rede (Otto), sondern von Menschen, über deren Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der göttliche Zorn ergeht, wird gesagt, dass sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Dabei wird vorausgesetzt, dass sie die Wahrheit besitzen, und dass diese Wahrheit sich in ihnen hätte entwickeln, d. h. immer umfassenderen Einfluss auf ihre intellektuelle und ethische Ausbildung gewinnen sollen. Aber sie haben dieselbe in dieser Entwickelung gehemmt, gehindert und zwar so, dass es ἀδικία war, was gleichsam den Keim der Wahrheitserkenntniss in ihnen von allen Seiten umschloss und ihm so jede Freiheit der Entwickelung abschnitt *). Obwohl der Apostel sich absichtlich so allgemein ausdrückt, so zeigt doch die Fortführung der Rede V. 19ff., dass er hier schon die Heiden im Auge hat, die er auch sonst als die ἄδικοι charakterisirt (I Kor 6 1), und von denen allein die ἀσέβεια als allgemeines Charakteristikum ausgesagt werden kann, und nicht das ganze Menschengeschlecht (Hofm., vgl. Mehr., Volkm., Chr. Hoffm., Otto), geschweige denn vorzugsweise die Juden (Koppe).

(gegen Kölln. nach Theoph., Grot., Calov., Wolf u. V., welche an die injuria in proximum im Unterschied von der profanitas in deum denken) gedacht. Vgl. Dem. 548. 11: ἀσέβημα, οὐκ ἀδίκημα μόνον. Zu ἀσέβεια vgl. Dtn 18 22. Ez 23 29. Prv 1 19, besonders Ps 72 6.

*) Vgl. Beng.: Veritas in mente nititur et urget, sed homo eam impedit. Gemeint ist natürlich nicht die Wahrheit des Evang., welches von Juden und Heiden in seiner Ausbreitung gehemmt werde (vgl. Ew.), sondern das den Menschen nach V. 19f. offenbar gewordene Wesen Gottes, das immer zugleich normgebend für den Menschen wird und eben darum in den Kampf mit der ἀδικία tritt, die sie austilgt, wenn sie nicht von ihr in ihrer Wirkung gehemmt wird. Dass κατέχειν hier nicht: besitzen heisst (Michael, Koppe, Baur, Klosterm. p. 35, Lips.), wie I Kor 7 30. II Kor 6 10, oder: in der Knechtschaft der Unsittlichkeit halten (Melanth., v. Heng.), wie 7 6. Gen 42 19, folgt aus V. 21, wonach sie die Wahrheit in Folge ihres Verhaltens eben verlieren. Zu der Bedeutung: hemmen vgl. II Th 2 6. Lk 4 42. Rt 1 13. I Mak 6 27. Plat. Phaed. p. 117 C. Soph. El. 754. Das ἐν ἀδικίᾳ adverbial gleich ἀδίκως zu nehmen (Reiche, God. nach Theoph., Bez., Calv.), wodurch ohnehin der Zusatz ganz bedeutungslos wird, widerspricht der offenbaren Beziehung auf τὴν ἀδικίαν. Es ist aber auch weder rein instrumental zu nehmen (Meyer), noch gar vom Erfolge (Blbtr. p. 48: so dass Ungerechtigkeit an ihrer Stelle zu stehen kommt)

V. 19f. *διότι*) vgl. Zph 2 10. II Mak 7 37, propterea quod, nur durch ein Komma vom Vorigen zu trennen, giebt näher an, weshalb Gottes Zorn über solche Menschen sich offenbart. Wenn schon V. 18 vorausgesetzt war, dass sie ursprünglich die Wahrheit besassen und deshalb ihre *ἀσέβεια καὶ ἀδικία* nicht unverschuldet war, so wird jetzt noch ausdrücklich gezeigt, welche Veranstaltung Gott getroffen habe, um ihnen alle Erkenntniss darzureichen, die sie bedurften, so dass sie seinem Zorn verfallen mussten, wenn sie trotzdem in unentschuldbare Sünde geriethen. Vgl. Hofm., Beck*). — *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*) das von Gott Erkennbare (Orig., Theoph., Erasm., Beza, Calv., Grot., Rück., Hofm., Volkm., God., Otto, Goeb. Sand. u. M.), welche Bedeutung *γνωστός* häufig bei Klassikern hat (vgl. *ἄγνωστος*, welches bei Plato immer unerkennbar heisst). Dass es dieselbe nie sonst im NT, bei den LXX u. Apokr. hat, sondern dort, wie, obwohl seltener, auch im Klassischen (Xen. Cyr. 6, 3, 4. Arian. Epict. 2, 20, 4. Aesch. Choeph. 702), quod notum est (Vulg.) heisst, also gleich *γνωτός* oder *γνώριμος* ist, kann nichts beweisen, da es sonst bei Paulus nicht vorkommt. Trotzdem erklären Chrys., Theod., Reiche, de W., Meyer, Phil., Beck, Luth. Lips.: das von Gott Bekannte, wodurch eine offenbare Tautologie mit dem folgenden *φανερόν ἐστιν* entsteht**). Das, was von Gott an sich, also ohne die heilsgeschichtliche Offenbarung, erkennbar, ist in ihnen, d. h. in ihrem Bewusstsein kund (*ἐν αὐτοῖς*, wie Gal 1 16); denn Gott selbst, wie das

---

*) So auch Frtzsch., Phil., jedoch *διότι* gleich *γάρ* fassend, welcher Gebrauch aber niemals, auch nicht Act 18 10, stattfindet. Diese sprachlich unrichtige Deutung des *διότι* ist auch gegen Thol., Rück., de W., Reithm., God., welche hier den Nachweis finden, dass die Heiden die Wahrheit durch Unsittlichkeit niederhalten. Ganz verkehrt lässt Volkm. hier asyndetisch einen neuen Satz beginnen, der bis zum Schlusse von V. 27 fortgehen soll.

**) Die beschränkende Bestimmung, dass es sich nur um das handelt, was von den Menschen überhaupt (auf Grund der allgemeinen Naturoffenbarung) erkannt wird, und nicht um das, was erst durch die Heilsoffenbarung im Alten oder Neuen Bunde kundgethan wird, ist bei beiden Fassungen nothwendig und durch den Zusammenhang mit dem Folgenden von selbst an die Hand gegeben (gegen Meyer). Wenn aber Blbtr. p. 49 hier wie bei V. 20 bemerkt, dass »nicht etwa in einem äusseren Gesetze«, »nicht erst durch das Gesetz« diese Kundmachung erfolgt sei, so trägt er eben den Gegensatz, den er in diesem Abschnitte nachweisen will, einfach hinein. Keinesfalls ist das *γνωστὸν τοῦ θεοῦ* mit Frtzsch., Thol., Krehl u. M. in das subjektive scientia Dei umzusetzen, — ohne empirischen Gebrauch, zum folgenden *φανερόν ἐστιν* nicht passend, auch nicht durch LXX Gen 2 9 zu stützen.

mit Nachdruck vorantretente ὁ θεός sagt, hat es ihnen kundgemacht (ἐφανέρωσεν, vgl. Jer 33 6) *). — V. 20 zeigt nun, wie es zu einer solchen Kundmachung Seitens Gottes gekommen ist. — τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ) vgl. Gen 1 2. Jes 45 3. II Mak 9 5: sein Unschaubares, die mannigfachen unsichtbaren Eigenschaften, welche zu seinem Wesen gehören und welche als solche charakterisirt werden, um anzudeuten, woher es einer besonderen Kundmachung bedurfte. Wenn diese aber ausdrücklich von der Weltschöpfung her datirt wird (ἀπὸ κτίσεως κόσμου), so wird damit eben angedeutet, dass die ποιήματα, durch welche sie erfolgte, seit eine Welt geschaffen wurde, die Schöpfungswerke sind, d. h. Alles, was Gott als Schöpfer hervorgebracht hat (vgl. Eccles. 3, 11. Ps 143 5). Wenn nämlich diese Werke nicht nur sinnlich angeschaut werden, sondern mittelst der Thätigkeit des νοῦς, welcher das spezifische Organ für das Innewerden des Göttlichen im Menschen ist, betrachtet werden (νοούμενα), so wird durch sie jenes an sich unsichtbare Wesen Gottes sichtbar, wie in einem frappanten Oxymoron das καθορᾶται es ausdrückt **). — ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις κ. θειότης) erklärt ausdrücklich, woran Paulus bei ἀόρατα gedacht habe,

*) Erasm., Grot., erklären das ἐν αὐτοῖς: inter ipsos und beziehen es auf die Gnosis der heidnischen Philosophen, vgl. auch Kölln., B.-Crus., Klosterm. p. 35, Beck, Otto. Aber der Begründungssatz zeigt zweifellos, dass es sich nicht um eine Kundmachung an Einzelne unter ihnen, sondern an sie selbst handelt. Diese Kundmachung ist allerdings als eine Thatsache der Vergangenheit bezeichnet, weil der Apostel ja von einer geschichtlichen Offenbarung des Gotteszornes reden will, welche dieselbe voraussetzt. Aber sie dauert der Natur der Sache nach fort, so lange es eine Schöpfung Gottes giebt (vgl. V. 20), weshalb man nicht mit Hofm. die präsentische Begründung in V. 20 über diesen Satz hinweg auf φανερόν ἐστιν beziehen darf (vgl. Beck). Die Rcpt. hat ο γαρ θεος (KLP) statt ο θεος γαρ.

**) Nach der nachher von Paulus selbst gegebenen Erklärung sind τὰ ἀόρατα nicht die actiones dei invisibiles (Frtzsch., vgl. Thol.), auch nicht seine Unsichtbarkeit als solche (Beck). Das ἀπό bezeichnet nicht das medium cognoscendi (Luth., Cal., Wolf, Morus, Reithm.), da ja dieses in τοῖς ποιήμασι folgt. Diese sind aber nicht die Werke der Welterhaltung und Weltregierung (Otto, vgl. Beck), wodurch das ἀπὸ κτίσ. κόσμ. zwecklos würde, das darum Otto höchst gesucht darauf bezieht, dass nicht erst in der Geschichte Israels jene Kundmachung erfolgt sei. Hofm. verbindet τ. ποιήμασιν mit νοούμενα, Phil. mit καθορᾶται; aber es gehört zu beiden, da nur von einem durch den νοῦς vermittelten Sehen der ἀόρατα die Rede sein kann. Zu dem verstärkenden Comp. καθορᾶν vgl. III Mak 3 11. Xen. Cyr. 3, 3, 31. Pind. Pyth. 9, 45. Zu νοεῖν als Bezeichnung des geistigen animadvertere beim Sehen (Hom. Il. λ, 599: τὸν δὲ ἰδὼν ἐνόησε) oder im Gegensatz dazu (Plat. Rep. p. 529 B: νοεῖν, ἀλλ' οὐχ ὄμμασι θεωρεῖν)

indem er mit der Eigenschaft der göttlichen Allmacht, die zunächst durch die Schöpfungswerke offenbar wird, sofern nur durch sie dieselben ins Dasein gerufen werden konnten, die Gesammtheit aller göttlichen Qualitäten verknüpft, die man alle mehr oder weniger an ihnen wahrnimmt. Das *τέ — καί* verbindet beides aufs Engste, um ihre Zusammengehörigkeit auszudrücken (vgl. zu V. 16); denn die *δύναμις* soll auch als ein Bestandtheil der *θειότης*, d. h. als göttliche, und diese nicht ohne die dazugehörige *δύναμις* gedacht werden. Schon daraus folgt, wie misslich es ist, in der *θειότης* an eine einzelne vorzugsweise göttliche Eigenschaft zu denken. Das *ἀΐδιος* (statt *αειδιος*, d. h. immerwährend, vgl. Sap 7 26. Xen. Cyr. 7, 5, 26) gehört zu beiden, weil das, was von Weltanfang her immer noch gesehen werden soll, ein Andauerndes, in allem Wechsel der Dinge Beharrendes sein muss *). — *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*) vgl. Polyb. 12, 12. p. 927. Dion. Hal. ant, 7, 46. Plut. Brut. 46. Die von der Weltschöpfung her, natürlich von Gott selbst, getroffene und daher allerdings über die menschliche Verschuldung zurückliegende Veranstaltung (gegen Hofm.), durch welche sich die göttliche Offenbarung V. 19 vermittelte, hatte die Absicht, dass die V. 18 charakterisirten Menschen unentschuldbar seien. Natürlich war diese Unentschuldbarkeit nicht die letzte und nicht die einzige Absicht Gottes bei seiner Selbstoffenbarung, aber weil sie in und mit der durch dieselbe ermöglichten Erkenntniss nothwendig gesetzt war, musste sie auch von Gott mit gewollt sein und so die Offenbarung des göttlichen Zornes

---

vgl. Nägelsb. z. Ilias p. 416. ed. 3. Zum Oxymoron selbst vgl. Aristot. de mundo 6. p. 399. 21. Bekk.: *ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται (ὁ θεός)*.

*) Hofm. schliesst aus der Stellung des *τέ* darauf, dass *ἀΐδιος* nur zum ersten (vgl. God., Beck, Luth.), Meyer (mit Berufung auf Hartung, Partikell. I, p. 116 f., Stallb. ad Plat. Crit. p. 43 B, Schäfer, Poet. gnom. p. 73, Schoem. ad Is p. 325), dass es zu beiden gehört, und hierfür spricht, dass der voraufgehende Artikel, wie das folgende *αὐτοῦ* zu beiden gehören. Ueber den Unterschied von *θεότης* (Kol 2 9), welches die Deitas, Gottheit, das Gott-Sein bezeichnet und *θειότης* als den Inbegriff dessen, was Gott als göttlich geeigenschaftetes Wesen, als ein *θεῖον* ist, s. Elsner. Obss. p. 6 u. Frtzsch. z. St. Sehr häufig ist *θειότης* b. Plutarch. Treffend Vulg.: divinitas. Gleich willkürlich ist es, an die Geistigkeit des göttlichen Seins (Hofm., Luth., Zimmer) oder an seine Erhabenheit über alles Geschaffene (Goeb.), an seine ethische Wesenheit überhaupt (Beck, Böhmer), an seine Weisheit und Güte (Reiche) oder an die letztere allein (Otto) zu denken. Analoge Hinweisungen auf die physikotheologische Erkenntniss Gottes s. b. Spies, Logos spermaticos, 1871. p. 212.

über die menschliche Sünde sollizitiren (V. 18), die trotz besserer Erkenntniss, ja mit Unterdrückung derselben gegen Gott und die von ihm gesetzte Norm frevelte *).

V. 21. διότι) Indem nun der Apostel sagt, weswegen die Menschen unentschuldbar waren und (nach Gottes Rath) sein sollten, kehrt der Gedanke zu V. 19 zurück, wo bereits mit dem gleichen διότι darzulegen begonnen war, weshalb sich der Zorn Gottes in der Menschheitsgeschichte offenbart, und exponirt nun näher durch geschichtliche Thatachen, inwiefern die Menschen die ihnen offenbarte Wahrheit in ihrem unsittlichen Verhalten an der nothwendigen Entwickelung gehindert haben und dadurch schuldig geworden sind **). Zunächst wird noch einmal der Hauptsatz aus V. 19, der nun eingehend begründet ist, in dem γνόντες wieder aufgenommen, weil nur, wenn sie den wahren Gott (τὸν θεόν) erkannten, es eine unentschuldbare Sünde war, dass sie ihn nicht nach Maassgabe seiner Gottesqualität (ὡς θεὸν) priesen oder ihm dankten. Das ἐδόξασαν (Lev 10 3. Jud 13 17. Jes 24 23) wäre die Anerkennung seiner überweltlichen Herrlichkeit an sich gewesen, das ηὐχαρίστησαν (1 8) die Anerkennung seines Verhältnisses zu den Menschen, wonach er der Geber

*) Weil man sich an dieser Vorstellung von dem göttlichen Verhängniss, unter welche Paulus die Unentschuldbarkeit der Menschen stellt, und welche Meyer wenig passend als die »biblische Schicksalsidee« bezeichnet, stiess, nahm man dem, wie es scheint, durchgängigen Sprachgebrauch des Paulus entgegen das εἰς mit dem artikulirten Inf. vom Erfolge (Chrys., Oecum., Vulg., Luther u. V., vgl. noch Reiche, Kölln., de W., Rück., Thol., Frtzsch., Reithm., Phil., Ew. und neuerdings Böhmer, der eine gewisse Vermittelung versucht). Natürlich hängt die Präposition nicht von ἐφανέρωσε ab, so dass τα γαρ αορ. — θειοτης parenthesirt werden müsste (Griesb. u. M.).

**) Daraus folgt natürlich nicht, dass auch grammatisch διότι das διότι in V. 19 aufnimmt und V. 20 Parenthese ist (gegen Zimmer). Otto findet darin einen Widerspruch, dass die Unentschuldbarkeit den Menschen absichtlich von Gott herbeigeführt und nun doch durch ihr Verhalten begründet sein soll, als ob nicht eben Gott dies Verhalten zu einem unentschuldbaren stempeln wollte! Er fasst daher διότι als Vordersatz von καὶ ἐσκοτίσθη, wodurch der Zusammenhang abgerissen wird. Allerdings setzt der Apostel V. 19f. voraus, dass sich jene Selbstoffenbarung Gottes immer noch vollzieht und immer noch die Menschen unentschuldbar macht; aber die folgenden Aoriste, die Hofm. sehr künstlich erklärt, zeigen doch, dass er den Abfall der Menschheit von der ihr gewährten Gotteserkenntniss als eine abgeschlossene Thatsache betrachtet und so wirklich den Abfall des Heidenthums von dem ursprünglichen Monotheismus beschreibt, wenn auch derselbe sich immer noch aufs Neue wiederholt. Deswegen wird aber keineswegs bloss das allgemeine menschliche Sittenverderben beschrieben (Klosterm., Blbtr., Otto).

aller Güter ist, beides also die nothwendige praktische Bethätigung der Gotteserkenntniss, die sie ursprünglich besassen. Wenn sie, obwohl sie ihn erkannten, diese pflichtmässige Verehrung ihm nicht darbrachten, so konnte der Grund davon nur in anomaler Gesinnung (ἀδικία) liegen, sofern der Hochmuth sich sträubt, etwas Höheres über sich anzuerkennen, und die Selbstsucht den Geber über der Gabe vergisst *). — ἀλλ' ἐματαιώθησαν) Dass Jer 2 5. II Reg 17 15 dies mit Anspielung auf die Verehrung der wesenlosen Götzen (μάταια) ausgesagt ist, beweist nicht, dass es hier sich darauf bezieht (gegen God., Beck), da der Ausdruck auch I Chr 21 8 ohne solche Beziehung vorkommt. Hier aber sagt das ἐν τοῖς διαλογισμοῖς (vgl. I Kor 3 20 nach Ps 94 11) ausdrücklich, dass sie in ihren Gedanken vereitelt, d. h. jedes rechten Inhalts entleert wurden. Nicht bloss, weil die Vorstellungen, Begriffe und Reflexionen, welche sie sich über die Gottheit bildeten, des der Wahrheit entsprechenden Gehaltes baar uud ledig waren (Meyer, vgl. Sand.), sondern weil sie ihre Gedanken überhaupt nicht mehr auf den höchsten Gegenstand alles Denkens richteten, sondern auf das Eitle, Nichtige (die irdischen Dinge). — καὶ ἐσκοτίσθη), im AT nur eigentlich gebraucht. Vgl. Eph 4 18. Weil nur die Gotteserkenntniss dem Menschen auch das rechte Licht über alles Andere zu geben vermag, so musste sein Inneres durch die Entleerung von diesem höchsten Inhalt aller Erkenntniss nothwendig verfinstert werden. Das Innerste des Menschen aber ist die καρδία, welche als der Sitz der gesamten geistigen Lebensthätigkeit des Menschen (vgl. Weiss, Lehrb. der Theol. des NT § 27, d) auch der Sitz des νοῦς, d. h. der Vernunft ist, die den Menschen für das Göttliche empfänglich macht (V. 20). Je mehr nun das menschliche Geistesleben sich der Beschäftigung mit dem Göttlichen entwöhnt, umsomehr verliert es die Empfänglichkeit und Fähigkeit zum Verständniss desselben

*) Offenbar falsch lösen Flatt, Niels. das γνόντες auf durch: cum agnoscere potuissent (vgl. schon Oecum.), da sie nach dem Vorigen ja eine wirkliche Gotteserkenntniss hatten. Deshalb braucht man aber nicht zu übersetzen: obgleich sie Gott erkannt hatten (Meyer, de W., Hofm., Beck), da gerade hervorgehoben werden soll, dass gleichzeitig mit ihrem Gotterkennen ein demselben widersprechendes Verhalten eintrat (Phil., v. Heng.) Dass sie jene Gotteserkenntniss verloren (Luth.), war die Folge davon, ist aber hier nicht ausgedrückt (vgl. Lips.). Das ὡς ist natürlich nicht komparativ, sondern bezeichnet die Art, wie man Gott preist (vgl zu Joh 1 14). Dass das ἤ hervorhebt, wie die dankbare Anerkennung seiner Wohlthaten noch leichter gewesen wäre als der Preis seiner Erhabenheit (Beng.: aut saltem, vgl. God., Beck., Luth.), erhellt nicht.

und wird ἀσύνετος (Ps 76 6. Sap 1 5. 11 15. JSir 15 7). Zu dem so verständnissunfähig (unverständig) gewordenen Herzen hat das Licht der Gottesoffenbarung keinen Zutritt mehr, und so wird es verfinstert *). Uebrigens scheinen die Passiva absichtlich anzudeuten, dass schon diese Vereitelung und Verfinsterung wie ein Strafverhängniss auf ihre Unterlassung des Lobens und Dankens folgten. Vgl. God., Blbtr.

V. 22f. Das Asyndeton zeigt, dass ein Neues beginnt, und der Satz nicht mehr von διότι V. 21 (Glöckl., Ew., Volkm., Böhmer) abhängig ist. — φάσκοντες) dictitantes, vgl. Dem. Phil. 1, 46. 3, 9. Herodian. 3, 12, 9, steht von ungegründeten, dünkelhaften Behauptungen. Ihr falscher Weisheitsdünkel war aber nicht die Ursache (Meyer), sondern die unmittelbare Folge (Otto) des V. 21 Gesagten, dessen Resultat nur in diesem Vordersatz aufgenommen wird, um die Darstellung weiterzuführen. Denn während die wahre Weisheit, die aus göttlicher Offenbarung stammt, sich demüthig ihres Ursprungs bewusst bleibt, stellt, gerade wo der rechte Wahrheitsgehalt fehlt, der Dünkel auf die selbst erfundene Weisheit sich ein. Dieser erweist sich aber dadurch als ein falscher, dass die Entleerung von allem wahren Gedankeninhalt und die Verfinsterung des gesammten geistigen Lebens das gerade Gegentheil von aller Weisheit ist. Diese Aussage zielt allerdings nicht speziell auf die heidnischen Philosophen, doch sind dieselben auch schwerlich von diesem Urtheil auszuschliessen, weil bei ihnen nicht die V. 23 erwähnte Folge eingetreten sei (gegen Calv., de W., Meyer). Der grelle Widerspruch aber, in welchem ihr Vorgehen mit ihrem faktischen Zustande stand, ist es, wodurch sie zu Thoren gemacht wurden (ἐμωράνθησαν, vgl. Jes 19 11. Jer 10 14). In dieser Selbstverblendung aber, mit der ihre Thorheit begann, mussten sie in immer neue Thorheiten gerathen, und der Gipfelpunkt

*) Es kann darum ἀσύνετος nicht proleptisch gefasst werden; denn nicht durch die Verfinsterung ist ihr Herz ἀσύνετος geworden, sondern in Folge des ἐματαιώθησαν. Gewiss wird diese Verständnissunfähigkeit (Luth.), wie jene Verfinsterung (God., Beck.) auch eine Einwirkung auf das ethische Verhalten des Menschen haben; aber diese liegt im Ausdruck und Zusammenhange nicht angedeutet. Ganz willkürlich Lips.: Unverständig war ihr Herz, sofern sie Gott die ihm gebührende Ehre wider besseres Wissen entzogen, verfinstert aber wurde dasselbe, indem sie garnicht mehr erkannten, wie unverständig sie handelten. Ueber das Verhältniss dieser ganzen Schilderung der heidnischen Unsittlichkeit zu Sap 11 20ff. 13—15. vgl. Nitzsch in d. Deutsch. Zeitschr. 1850. p. 387. Bleek in d. StKr 1853. p. 340f.

derselben war ihr Versinken in den Götzendienst*). — V. 23. *καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ*) Besassen die Heiden auf Grund der Naturoffenbarung die Gotteserkenntniss (V. 21), so war ihnen in derselben die Majestät des über alles Kreatürliche erhabenen Gottes, welche schon das AT als die כְּבוֹד יי׳, die Herrlichkeit Jehova's, bezeichnet, offenbar. Ausdrücklich wird derselbe mit Beziehung auf den Gegensatz, den der Apostel bereits im Auge hat, als der unvergängliche (vgl. Sap. 12 1. 18 4) bezeichnet. Aber statt seine Herrlichkeit durch ihr *δοξάζειν* zum Gegenstande ihrer Verehrung zu machen, vertauschten sie dieselbe mit einem anderen Gegenstande ihrer Verehrung (*ἀλλάσσειν*, wie JSir 7 18. Jer 2 11), machten sie Anderes dazu. Offenbar schwebt dem Apostel die Stelle Ps 106 20 vor: *ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου*. Daher das *ἐν* an Stelle des instrumentalen Dativ (Herod. 7, 152. Soph. Niob. fr. 400) zur Bezeichnung dessen, womit sie den Umtausch vollzogen. Es ist aber hier keineswegs von blossem Bilderdienst die Rede (vgl. Hofm., Klosterm., Beck., Böhmer, Zimmer). Denn Paulus sagt eben nicht, dass sie die Herrlichkeit Gottes in ein Bild gefasst hätten, sondern, dass sie dieselbe mit einer Gleichgestalt eines Menschen- oder Thierbildes vertauscht haben (*ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος*). Sie hatten also das Wahngebilde, das sie anstatt der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes verehrten, solchen Bildern gleichgestaltet. Wenn sie ihre Götter durch diese Bilder darstellen wollten, so musste doch das Wahngebilde, das sie sich von ihren Göttern gemacht hatten, irgendwie dem in ihnen Abgebildeten gleichgestaltet sein; sonst hätten sie es ja nicht in ihnen abbilden können**). Paulus

---

*) Allerdings erscheint diese Thorheit hier als selbstverschuldete, da ja V. 24 ff. die göttliche Strafe dafür beschrieben wird (Meyer), und es ist willkürlich, aus der doch wesentlich anderen Stelle I Kor 1 20 ein dirigente deo einzutragen (Grot.); allein wie schon die Passiva in V. 21 eine von ihnen nicht beabsichtigte Folge ihrer Ursünde bezeichnen, so tritt es hier noch stärker hervor in dem passiven Ausdruck, dass ihr sträfliches Thun immer zugleich in ein Erleiden überging (vgl. Blbtr. p. 54), dass diese thörichte Afterweisheit zugleich Schuld und Strafe war, indem sich die Ursünde ihres Abfalls von Gott durch Versinken in immer neue Sünde und Thorheit strafte. Daher ist es entschieden falsch, zu übersetzen: sie haben sich als Thoren gezeigt (Kölln., B.-Crus.), und zu schwach: sie wurden dumm, verdummten (Meyer). Ganz verfehlt Klosterm.: Solche, welche prahlten weise zu sein, verfielen in Narrheit. Otto lässt hier erst die Individualisirung der Darstellung mit Bezug auf die Heiden beginnen.

**) Zu *ὁμοίωμα* im Sinne von Gleichgestalt vgl. I Sam 6 5. II Reg 16 10. Jes 40 18. JSir 38 28. Plat. Phaedr. p. 250 A. Parm. p. 132 D.

denkt also nicht daran, dass sie die Götzenbilder selbst für Gottheiten hielten; aber er sieht auch die Thorheit des Götzendienstes nicht nur darin, dass sie sich Bilder von der Gottheit machten, sondern, dass sie sich solche Bilder machten, welche zeigen, dass sie die Gottheit für etwas den im Bilde dargestellten vergänglichen Naturwesen Aehnliches hielten. Wenn daher Paulus nun die einzelnen Wesen aufzählt, deren Bilder zeigen, dass sie die Gottheit ihnen ähnlich dachten, so betont er durch die Voranstellung des φϑαρτοῦ (vgl. II Mak 7 16. Sap. 9 15. 14 8), wie selbst das Höchste derselben, der Mensch, dessen Bild die Hellenischen Götterstatuen trugen, so tief unter der Herrlichkeit des ἄφϑαρτος ϑεός stehe. Bei den Vögeln und vierfüssigen und kriechenden Thieren (vgl. Gen 1 26. Job 12 7) denkt er wohl an den Aegyptischen Thier- (Ibis-, Apis-, Schlangen-) Dienst. Philo Leg. ad Caj. p. 566. 570. Zur Sache vgl. noch Dtn 4 16—18.

V. 24—32. Das göttliche Zorngericht über das Heidenthum. — V. 24*). διό) vgl. Ps 116 10. Mt 27 8. Deshalb (zur strafenden Vergeltung für ihren Abfall) gab sie Gott in den Gelüsten ihrer Herzen dahin in Unreinigkeit. Das παρέδωκεν (vgl. Jes 53 6. 12. Prv 30 10) drückt die wirkliche aktive Preisgebung von Seiten Gottes aus und ist nicht, wie seit Orig. u. Chrys. so oft rationalisirt wird, durch Vertauschung mit εἴασε in eine passive Zulassung der Folgen des Abfalls zu verwandeln. Hat Gott geordnet, dass der Mensch durch Abfall von ihm in sittliche Unreinigkeit gerathe, dass

---

Es ist nicht bloss Aehnlichkeit (Phil.: die Aehnlichkeit, die im Bilde sich findet; de W.: mit dem ähnlichen Bilde, vgl. Beck), sondern bezeichnet ein Gleichgemachtes und darum etwas, das dem im Genitiv Genannten gleicht. Vgl. noch Holst., z. Ev. des Paul. u. Petr. p. 440, Pfleid. in Hilg. Zeitschr. p. 523 f. Mit ὁμοίωμα kann unmöglich bloss solches gemeint sein, was wie ein Bild etc. gestaltet war (Meyer), oder ein Gleichniss, welches in einem Bilde etc. bestand (Hofm.), da dann entweder der Begriff des εἰκών oder der des ὁμοίωμα schlechthin überflüssig ist. Wenn God. sagt, ὁμοίωμα beziehe sich auf das materielle Bild, εἰκών auf das dem Geiste des Künstlers vorschwebende Ideal, so hat er die Sache nur umgekehrt, da eben das Menschen- oder Thierbild es ist, dem das Gottheitsideal ähnlich gemacht ist, wenn es dadurch abgebildet werden sollte. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 69, 2. Anm. Ganz sprachwidrig nimmt Otto das ἐν ὁμοιώματι im Sinne von: indem sie ihn darstellten unter dem Bilde u. s. w. Die Genitive nach εἰκόνος gehören natürlich zu diesem Wort und nicht zu ὁμοιώματι (v. Heng.).

*) V. 24. Das και nach διο (Rcpt. Meyer nach DEGKLP it.) ist zur Verstärkung zugesetzt. Nach Meyer ist die Reflexion in εν αυτοις ℵABCD) vernachlässigt, aber das εν εαυτοις (Rcpt.) ist nach V. 27 konformirt, wo aus gleichem Grunde BK εν αυτοις (WH.: αὑτοῖς) haben.

also Sünde durch Sünde gestraft werde, so kann diese Ordnung nur durch die bewirkende Thätigkeit ihres Urhebers in Wirklichkeit treten; sein Zorngericht V. 18 offenbart sich eben darin, dass sich jener moralische Zusammenhang faktisch vollzieht*). Das ἐν besagt, worin befangen, d. i. in welcher sittlichen Verfassung befindlich sie von Gott der Unreinigkeit preisgegeben wurden. Die instrumentale Fassung (Erasm., Glöckl., Krehl) ist ganz unpassend; denn die ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν αὐτῶν, d. h. die auf das Weltliche und Sündliche gerichteten Begierden sind ja nur die praktische Kehrseite des V. 21 geschilderten Abfalls von Gott und der Abwendung des intellektuellen Lebens von ihm, sofern das nicht mehr auf ihn gerichtete Verlangen sich dem Weltlichen und Sündlichen zuwenden muss. — εἰς ἀκαθαρσίαν) vgl. Ez 36 25. 29. 39 24; bezeichnet zunächst nur ganz allgemein die Sünde als Unreinigkeit, welche den Menschen befleckt (6 19), was allerdings vorzugsweise von den Wollustsünden gilt (II Kor 12 21. Gal 5 19). Die nähere Beziehung auf sie ergiebt erst der Gen. des Inf. (vgl. zu Mt 2 13), welcher die Absicht ausdrückt (τοῦ ἀτιμάζεσθαι, vgl. JSir 8 4. 6. 10 28): damit entehrt würden (Rück., Phil., v. Heng., Hofm., Volkm., God., Beck., Luth., Lips.) ihre Leiber an ihnen (ἐν αὐτοῖς). Da ἀκαθαρσία ein dem Apostel geläufiger Begriff ist, welcher keiner Erklärung bedarf, da der Artikel fehlt, welcher allein darauf hinweisen könnte, dass das Wort noch eine nähere

*) Vgl. Pirke Aboth. c. 4: »Festina ad praeceptum leve tanquam ad grave, et fuge transgressionem; praeceptum enim trahit praeceptum, et transgressio transgressionem: quia merces praecepti praeceptum est, et transgressionis transgressio«. Ganz willkürlich behauptet Reiche, Paulus bediene sich mit mehr oder weniger Bewusstsein des Irrigen dieser jüdischen Ansicht, während Kölln., Frtzsch. wenigstens die jüdische Form des Gedankens von der christlichen Wahrheit ablösen wollen. Natürlich bleibt der Mensch auch für die neue Sünde, in die er durch das göttliche Zorngericht dahingegeben wird, verantwortlich (V. 32. 2 6. 3 5), sofern Gott ja zuletzt nur das psychologische Entwicklungsgesetz geordnet hat, wonach der sich der Sünde ergebende Mensch sich selbst der in die tiefsten Greuel hinabführenden Herrschaft derselben preisgiebt (Eph 4 19), und dies göttliche Zornverhängniss ist zugleich doch eine Offenbarung der heiligen Liebe Gottes, welche den Sünder, indem sie ihn alle Konsequenzen seiner Sünde erfahren lässt, zur Busse führt (7 13). Es genügt daher auch nicht die durch Augustin. und Oecum. gangbar gewordene privative Fassung (vgl. Rück., Phil., God.), wonach Gott seine Hand abzieht oder seinen Geist zurückweichen lässt, da dieselbe doch im Grunde identisch ist mit der permissiven Fassung. Höchstens könnte man mit Meyer sagen, dass das Zurückweichen, durch welches der Mensch von Gott im Stiche gelassen wird, dem παρέδωκεν vorangeht (JSir 4 19).

Bestimmung empfangen soll, und da das passivische ἀτιμάζεσθαι, dessen medialer Gebrauch (God.) nicht nachweislich ist, dazu auch wenig geeignet wäre, so kann τοῦ ἀτιμάζεσθαι nicht näher bestimmender Gen. von ἀκαθαρσία sein und die Unreinigkeit des Geschändetwerdens (welche darin bestand) bezeichnen (Frtzsch., Thol., de W., Meyer, vgl. Win. u. Buttm. p. 230 f.) *). Das Eigenthümliche der Unzuchtsünden ist, dass der Mensch durch sie seinen Leib der Schande preisgiebt. Die Unzuchtlaster, die übrigens hier noch ganz allgemein, nicht schon speziell als unnatürliche, nach ihrem schandbaren Wesen, in welchen Formen sie auch geübt werden mögen, gemeint sind, betrachtet Paulus neben der πλεονεξία überall als spezifisch heidnische (I Kor 5 10). In der That mussten die vielfach unsittlichen Mythen und Kulte des Heidenthums dazu beitragen, die Sinnlichkeit zu beschönigen und aufzustacheln.

V. 25. οἵτινες) quippe qui, als welche, knüpft an αὐτοῖς an und charakterisirt die Preisgegebenen von der Seite her, nach welcher ihre Preisgabe zugleich motivirt erscheint, sofern die Kongruenz ihrer Strafe mit ihrer Schuld hervorgehoben wird **). — μετήλλαξαν) vgl. Est 2 20. Cod. Vat. Das Com-

*) Zu speziell nimmt Meyer ἀκαθαρσ. von wollüstiger Unfläterei, Lips. von widernatürlichen Wollustsünden, mit willkürlicher Näherbestimmung Hofm. von allem die geschöpfliche Ehre des Menschen schändendem Thun und Wesen. Otto löst den Gen. des Inf. durch ὥστε auf: so dass ihre Leiber entehrt werden durch sie selbst. Das allein richtige ἐν αὐτοῖς ist nicht auf τὰ σώματα zu beziehen (Hofm.), da es dieselbe Beziehung haben muss, wie das αὐτῶν (Luth.) Ganz verkehrt will es Meyer nehmen: unter ihnen, in ihrer Verkehrsgemeinschaft. Er selbst liest ἐν ἑαυτοῖς und nimmt dies im Sinne von ἐν ἀλλήλοις, so dass dadurch nur stärker ausgedrückt wäre, wie einer dem Anderen gegenseitig die Entehrung des Leibes anthut (Kühner ad Xen. Mem. 2, 6, 20). Aber nach Paulinischer Anschauung ist die Unzucht eine Sünde wider den eigenen Leib (I Kor 6 18). Gekünstelt ist es, diese Entehrung der Leiber in einen Gegensatz zu stellen zu der Verehrung menschlicher Leiber in den Götterbildern (Böhmer), da V. 23 ja keineswegs bloss von der Verehrung menschlicher Leiber die Rede war. Anders erkünsteln eine Analogie von Schuld und Strafe Mehr., Otto.

**) Da die Letztere V. 22 f. eben noch nicht als frevelhafte Schändung der Ehre Gottes, sondern als Gipfelpunkt der Thorheit dargestellt war, so fällt jeder Grund weg, um deswillen man angenommen hat, dass hier ein neuer Satz beginnen müsse. Hofm. lässt deshalb bei οἵτινες einen relativischen Vordersatz anheben, dessen Nachsatz in V. 26 folge. Da dies wegen des in ein stets den Satz beendendes ἀμήν (9 5. 11 36. Gal 1 5) auslaufenden Lobpreises in V. 25, wie wegen des αὐτούς ganz unmöglich ist, beginnt Klosterm. den Nachsatz schon mit ἐν τῷ ψεύδει (p. 38 f.), während Blbtr. einfach

pos. ist bezeichnender als ἤλλαξαν V. 23: sie tauschten um die Wahrheit Gottes. Das τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ kann nur dem Ausdruck τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ V. 23 entsprechend gefasst werden, so dass τοῦ θεοῦ Genit. subj. ist: die Wahrheit Gottes, das wahre Wesen Gottes, welches eben in seiner δόξα besteht. Dem entspricht dann, womit sie dies wahre Wesen vertauschten (ἐν, wie V. 23), nämlich die Wahngebilde, welche nach V. 23 lügenhafter Weise (weil trotz besserer Erkenntniss, vgl. V. 19 f.) für Götter ausgegeben werden und so die Negation der Wahrheit Gottes in concreto sind (τῷ ψεύδει, vgl. Jes 44 20. Jer 3 10. 13 25. Philo Vit. Mos. p. 678 C. p. 679 A)*). — καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν) fügt einfach an, worin diese Verkehrung zum Ausdruck kam, nämlich in der göttlichen Verehrung (σεβάζεσθαι, nicht in den LXX, doch Aquil. Hos. 20, 5, vgl. Orph. Arg. 550) und dem Kultus (vgl. zu 1,9), den sie der Kreatur (τῇ κτίσει, im Unterschiede von 1 20, metaphorisch von dem Geschaffenen, vgl. Sap. 5 17. 16 24) widmeten. Der Dativ entspricht dem nächststehenden Verbum, so dass bei ἐσεβ. der Akkus. hinzuzudenken ist. Das Heidenthum ist seinem Wesen nach Kreaturvergötterung, wie schon V. 23 dadurch angedeutet war, dass sie die Herrlichkeit Gottes vertauschten mit einem Wahngebilde, das den Bildern geschöpflicher Wesen gleichgestaltet war, so dass hier keineswegs von etwas Anderem die Rede ist (s. d. Anm. **) auf S. 88), am wenigsten von Pantheismus (Beck p. 143). Es wird vielmehr nur der Götzendienst als eine Entehrung Gottes (dessen Verehrung sie auf die Kreatur übertrugen) dargestellt, so dass sie zur Strafe dafür mit Recht

---

das οἵτινες als »ein relativisch angeschlossenes Demonstrativum fasst, dessen -τινες die Engigkeit des Anschlusses der neuen Aussage an die vorausgegangene zu betonen dient« (p. 52 f.). Der Sache nach thut dies auch Beck mit Verweisung auf Hartung II, p. 185 und übersetzt: als solche haben sie dann weiter u. s. w. Alle diese Künsteleien sind hervorgerufen durch die Voraussetzung, dass V. 25 eine noch weitergehende Verirrung als V. 23 geschildert sein müsse.

*) Die ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ist also zwar dem wirklichen Sinne nach, aber nicht der Form der Vorstellung nach identisch mit: »wahrer Gott« (Luth. u. d. Meisten, auch Rück., de W., Thol., Frtzsch., Phil., v. Heng., God., Beck). Andere denken an die von Gott den Heiden geoffenbarte Wahrheit (Wolf, Kölln., Lips.) oder, indem sie θεοῦ als Genit. obj. nehmen, an die wahre Gotteserkenntniss (Par., Est., Reiche, vgl. Glöckl., Otto). Gegen diese Fassungen ist die genaue Parallele, in welcher V. 25 mit V. 23 steht; dass die Wahrheit Gottes, welche sie mit etwas Anderem vertauschten, eine ihnen offenbar gewordene war, liegt im Zusammenhang, aber nicht im Ausdruck. Ganz falsch Hofm.: Die Wahrheit, welche Gott selbst ist.

selbst Entehrung (V. 24) traf. — *παρὰ τὸν κτίσαντα*) vgl. Dtn 4 32. Ps 89 13. 48. Jes 45 7f. Die Präposition *παρά* bezeichnet eig.: im Vergleich mit dem Schöpfer (Win. § 49, g); und nur aus dem Zusammenhange erhellt, dass es sich nicht nur um die Bevorzugung des einen Theils gegen den anderen handelt (Vulg., Erasm., Luth., Grot., Rück. u. M.: mehr als den Schöpfer), sondern dass die Verehrung des Letzteren gänzlich ausgeschlossen ist (Win.: mit Uebergehung des Schöpfers). Denn die Heiden hatten ja den Schöpfer gar nicht verehrt, sondern den wahren Gott mit den Götzen vertauscht und so das Geschöpf verehrt statt des Schöpfers, den sie hätten verehren sollen. So mit Recht die Meisten *). — *ὅς ἐστιν εὐλογητός*) vgl. Gen 9 26. Dan 3 28, welcher gepriesen ist in Ewigkeit! Amen — natürlicher Erguss der erregten Pietät, welchen der verabscheute Kontrast der eben geschilderten Heidengräuel hervortreibt. Der Plur. *εἰς τοὺς αἰῶνας*, d. h. bis in die Weltzeiten hin, so viele ihrer irgend nachfolgen möchten, ist neutestamentlich.

V. 26f. *διὰ τοῦτο*) vgl. Mt 6 25, einen selbständigen Satz anhebend, bezieht sich auf die V. 25 enthaltene Schilderung. Da diese aber bereits den V. 24 motivirte, so kehrt der Gedanke im Wesentlichen zu V. 24 zurück; und in der That folgt nur der tiefste Greuel der Unreinigkeit, in die sie Gott dahingab, und damit der Gipfelpunkt der Entehrung, die ihnen widerfuhr, geschildert in den widernatürlichen Wollustlastern, um nun zu zeigen, wie die Unnatur auf religiösem Gebiete, auf welchem sie das Geschöpf mit dem Schöpfer vertauschten, sich bestrafte durch die Unnatur auf sittlichem Gebiet, auf dem sie die natürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes mit der widernatürlichen vertauschten. — *εἰς πάθη ἀτιμίας*) Genit. qualitatis, wie 1 4, nicht Bezeichnung des Gegenstandes der *πάθη* (Beck). Eine Steigerung im Vergleich mit V. 24 liegt schon in dem *πάθη* (Xenoph. Cyrop. 5, 5, 10. Memor. 3, 10, 8), wodurch die unreine Be-

*) Das contra creatorem (Koppe, Flatt, Frtzsch., Mehr.) wäre ebenfalls auf den Sinn der Vergleichung zurückzuführen (s. d. Stellen aus Plato b. Ast. Lex. III. p. 28), hat jedoch gegen sich, dass Paulus im ganzen Kontexte die Sache unter den Gesichtspunkt einer Vertauschung des Wahren mit dem Falschen, nicht der Befeindung des Wahren, stellt. Lips. (praeter creatorem: statt des Schöpfers) polemisirt gegen die richtige Auffassung, die er fälschlich mit der von Rück. identifizirt. — Zum Folgenden bemerke, dass *εὐλογητός* nicht celebrandus (Frtzsch., Rück.) heisst. In dem Lobpreis sucht Koppe besondere Absichtlichkeit: ne ipse in majestatem divinam injurius videri possit, vgl. Thol.

gierde als Leidenschaft dargestellt wird, welche den Menschen zum willenlosen Knechte macht und in einen leidentlichen Zustand versetzt. Schon den Leidenschaften als solchen eignet die *ἀτιμία*, sofern es für den Menschen entehrend ist, von den Begierden beherrscht zu werden, statt sie zu beherrschen. Allein der Begründungssatz zeigt, dass Paulus hier bereits solche schandbare Leidenschaften im Auge hat, welche durch Verkehrung „der geschöpflichen Ordnung seiner Natur, auf welcher die Ehre desselben beruht,« (Hofm.) den Menschen entwürdigen. — Ueber *τὲ γάρ*, namque, denn — ja s. Herm. ad Soph. Trach. 1015. Klotz ad Devar. p. 749 ff. — Die Ausdrücke *θήλειαι*, wie V. 27 *ἄρσενες*, ihre Weiblichen und ihre Männlichen (vgl. unser: Weibsbilder und Mannsbilder), nicht *γυναῖκες* und *ἄνδρες*, welche Ausdrücke auf das sittliche Verhältniss der Ehe hindeuten, sind gewählt, weil lediglich der Gesichtspunkt des Geschlechtlichen obwaltet (vgl. Gen 1 27. 7 2. Hom. Il. 8, 7). Bem., wie das Laster der Weiber vorangestellt ist, weil bei dem von Natur schamhafteren Geschlecht die Unnatur sich in der grellsten Weise zeigt, wie dasselbe aber mit zarter Enthaltung nur kurz angedeutet ist. Sie verwandelten den natürlichen Gebrauch (scil. ihres Geschlechtes durch den Mann in der Beiwohnung) in den widernatürlichen (durch Weiber selbst)*). — V. 27. *ὁμοίως δὲ καί*) vgl. Ez 14 10. Prv 1 27, steht nicht eigentlich anakolutisch (so gew.), da bei *τὲ γάρ* das *τέ* nicht correspondirend gesetzt sein muss. Ebenso aber auch sind die Männer, verlassend (*ἀφέντες*, vgl. Mt 4 11. 20. 22) den natürlichen Gebrauch des Weibes, gegeneinander entbrannt in ihrer Begierde. Das Comp. *ἐξεκαύθησαν* ist noch stärker als das Simplex (vgl. Alciphr. 3, 67: *ἐξεκαύθην εἰς ἔρωτα*) und bezeichnet nicht die dem Unzuchtsakte vorangehende, sondern die bei diesem selbst entflammte Brunst, da ja das diesem Akte vorangehende eben die *ὄρεξις* ist (vgl. JSir 18 29. Herod. 3, 13, 14. 6, 1, 12)**). —

---

*) Zu *χρῆσις* vom Gebrauche zur Beiwohnung vgl. Plat. placit. 5, 5. Ocellus Luc. c. 4. p. 534. Corai ad Heliodor. Aeg. p. 31. Wie sehr bei den Heiden (auch bei den Juden fand es sich, s. Schöttg. Hor. z. St.) das sogenannte Lesbische Laster (Lucian. D. Mer. 5, 2), da Weiber mit Weibern ihr Geschlecht missbrauchten (tribades, bei Tertull. frictrices), im Schwange war, s. b. Salmas. foen. Trapez. p. 143 f. 152 f. Intpp. ad. Ael. V. H. 3, 12. Vgl. die *ἑταιρίστριαι* b. Plat. Symp. p. 191 E. u. d. *ἀσέλγεια τριβακή* b. Luc. Amor. 28 und überh. Rosenbaum, Gesch. d. Lustseuche im Alterth. ed. 2. 1845.

**) Lips. fasst das *ἐξεκαύθησαν* passivisch (sie wurden aneinander erhitzt), was sehr unnatürlich. Der Uebergang zum männlichen Laster ist keineswegs steigernd (Hofm.: weil dasselbe stärker den Fort-

ἄρσενες ἐν ἄρσεσι etc.) indem sie, Männer an Männern, die Schande (τὴν ἀσχημοσύνην, JSir 30 18, vgl. Gen 34 7) vollführten. Der Artikel weist nach Frtzsch., de W., Luth., Lips. auf die bekannte, nach Rück., Meyer auf die nach V. 26 bewusste, richtiger wohl auf die in der ersten Vershälfte angedeutete »wollüstige Ungebühr« (Hofm., der aber kontextwidrig hinzusetzt: mit der sie sonst Frauen schänden würden). Zu der emphatischen Zusammenstellung ἄρσ. ἐν ἄρσ. vgl. überh. Lobeck ad Aj. 522 und insbesondere Porphyr. de abstin. 4, 20. Das Comp. κατεργάζεσθαι, welches vom Bösen (2 9. 7 8. 15 17f.) und Guten (5 3. 15 18. Phl 2 12) gebraucht wird, drückt, im Unterschiede vom Simpl., immer das zu Stande bringen, das Vollführen aus. — καὶ τὴν ἀντιμισθίαν etc.) und den entsprechenden Lohn, den sie (nach der göttlichen Strafgerechtigkeit, nicht: nach dem natürlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, Otto) nothwendig empfangen mussten (ἣν ἔδει, sc. ἀπολαμβάνεσθαι), für ihre Verirrung (τῆς πλάνης αὐτῶν, vgl. Ez 33 10. Sap 1 12) dahinnahmen (ἀπολαμβάνοντες, vgl. Num 34 14). Die Verirrung, welche Paulus meint, ist nach V. 21—23. 25 die Abirrung von Gott zu den Götzen. — ἐν ἑαυτοῖς) an ihren eigenen Personen, deren Leiber nach V. 24 geschändet wurden *).

V. 28. καί) führt zu einem neuen Moment der Offenbarung des göttlichen Zorngerichts V. 18 über, nämlich zur

---

bestand des Menschengeschlechts gefährdet). Tisch., WH., Treg. txt. lesen mit der Rcpt. nach ℵBEKL τε statt δέ, das aber der Konformation nach V. 26 sehr verdächtig ist. Mit Recht haben Meyer, Lchm., WH., Treg. die im NT durchgängige Form ἄρσενες beibehalten, während Tisch. nach ℵA, denen die beiden ersten Male C und das erste Mal ELP folgen, ἄρρενες schreibt.

*) Meyer nimmt es auch hier gleich ἐν ἀλλήλοις: an sich wechselseitig. Hofm. (vgl. Blbtr. p. 56f., Otto) denkt bei der πλάνη an die in der geschlechtlichen Verkehrung der göttlichen Ordnung enthaltene; aber diese fällt ja nach V. 24 gerade unter den Gesichtspunkt der strafenden Vergeltung für die πλάνη. Als den Gegenlohn der letzteren muss man dann betrachten, dass den Männern »von ihres Gleichen geschieht, was sie an ihres Gleichen thun«, oder dass sie in ihrer Person ihr Geschlecht entehren (Otto), was hier ohnehin viel zu schwach ist und offenbar dem Kontext widerspricht, in welchem die tiefe Entwürdigung, welche diese widernatürlichen Wollustlaster herbeiführten, als die äquivalente Vergeltung für ihre widernatürliche Entehrung Gottes betrachtet ist. Vgl. dagegen Luth., Goeb., Lips. Zu ἀντιμισθία vgl. II Kor 6 13. Clem. Cor. II, 1. Es findet sich weder bei Griechen, welche das Adject. ἀντίμισθος haben (Aesch. Suppl. 273), noch bei d. LXX u. Apokr. Eine Menge Belege dazu, wie gemein bei den Heiden, besonders Hellenen, die (den Juden Lev 18 22 verbotene) Unzucht zwischen Männern war, besonders Päderastie,

völligen Verdunkelung des sittlichen Bewusstseins*). Nochmals hebt der Apostel hervor, wie dieses Gottesgericht genau der Art ihrer Versündigung entsprach (καθώς, vgl. 1 13. 17). Er charakterisirt dieselbe darum jetzt als Mangel an Werthschätzung des Erkenntnissbesitzes, den sie durch die Naturoffenbarung empfangen hatten (V. 19f.). In οὐκ ἐδοκίμασαν geht die ursprüngliche Bedeutung des Wortes: prüfen über in den Sinn von: würdigen, werthschätzen (I Th 2 4), sofern es eine mangelhafte Prüfung einer Sache ist, wenn man sie nicht nach ihrem wahren Werthe würdigt. Bei dem τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει liegt, wie schon die Wortstellung zeigt, der Nachdruck nicht auf dem ἔχειν, als handle es sich um das dauernde Festhalten des Erkenntnissbesitzes (Frtzsch. u. A., vgl. noch Otto), sondern um einen Besitz, der mehr ist, als das von ihnen V. 21 ausgesagte γνῶναι τὸν θεόν. Während in den LXX ἐπίγνωσις noch reines Synonymon von γνῶσις ist (Hos 4 6, vgl. 4 1. 6 6), hat Paulus das Comp. unzweifelhaft als Steigerung des Simpl. gebraucht (I Kor 13 12); daher falsch Lips.: im Bewusstsein. Es ist aber ganz willkürlich, in das Comp. eine Reflexion auf eine die Erkenntniss begleitende Willensrichtung (Hofm.) oder auf eine derselben folgende Wirkung (Cremer, Wörterbuch p. 228, vgl. Otto) einzutragen, während es lediglich eine eindringende und darum der Wirklichkeit voll entsprechende Erkenntniss bezeichnet. In einer solchen hätten sie Gott besitzen können, wenn sie es der Mühe werth geachtet hätten, in die ihnen verliehene Erkenntniss tiefer einzudringen, und nicht die Entwickelung der Wahrheit in ihnen ἐν ἀδικίᾳ gehemmt (V. 18) und so auch das verloren hätten, was sie besassen (V. 21). Dem entsprach nun, dass Gott sie dahin gab in einen unwürdigen, d. h. nach gemeinem Sprachgebrauch, in einen nicht probehaltigen (ἀδόκιμον, vgl. Jes 1 22. Prv 25 4. I Kor 9 27.

---

s. b. Becker, Charikl. I, p. 346ff., Herm., Privatalterth. § 29, Bernh., Griech. Lit. ed. 2. p. 50ff. Uebrigens lag es im Wesen der entfesselten sinnlichen Lust, dass dieselbe, für die gewöhnlichen Genussmittel bald abgestumpft, nach immer neuen Reizmitteln suchte und so zu widernatürlicher Befriedigung kam.

*) Unklar Hofm.: zu einer Sinnesart, welche dahin geht, das nach dem eigenen Urtheil Ungebührliche zu thun. Gewöhnlich sieht man hier nur eine summarische Aufzählung der übrigen Laster (so auch Meyer, vgl. Lips.), was ein mattes Herabsteigen der Rede ergäbe, ebenso wenn Zimmer hier die Sünden der Selbstsucht zusammengefasst findet. Nach Volkm. u. Otto geht der Apostel gar zur Versündigung der jüdischen Welt über (vgl. dagegen Holst., a. a. O. p. 121).

II Kor 13 5ff.) Sinn *). — ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα) Der Infin. ist epexegetisch: so dass sie thun, was sich nicht ziemt. Vgl. II Mak 64. III Mak 416. Da die Heiden kein positives (göttliches) Gesetz haben, so kann der Maassstab für ihr Thun nur sein, was sich nach ihrem in der Sitte sich ausprägenden Verständniss für das Sittliche geziemt oder nicht geziemt. Dann aber wird die subjektive Negation nicht die Gattung dessen, was nicht ziemlich ist, bezeichnen (Meyer), sondern was bei ihnen selbst als unziemlich gilt und was sie doch, indem sie es ungescheut thun, nicht mehr als böse anerkennen wollen; τὰ οὐ καθήκοντα wäre das Unziemliche an sich. Nach Lips. ist das μή nur durch den Infinitivsatz veranlasst.

V. 29 ff. πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ) Nähere Bestimmung zu ποιεῖν τὰ μὴ καθήκ.: als solche, die da voll sind von jeglicher Ungerechtigkeit in dem umfassenden Sinne von V. 18, so dass keineswegs bloss an die Verletzung des Suum cuique (Luth., Zimmer) gedacht ist. Es handelt sich nicht um ein gelegentliches Ueben von Unsittlichkeit, sondern um eine Lebensführung, die ganz und gar mit ihr und den speziellen Arten der ἀδικίᾳ, die in verschiedener Wendung nachher aufgezählt werden, angefüllt ist. Zu dem bei den Klassikern seltenen Dat. instr. bei πληροῦσθαι vgl. II Mak 721. Wie in ähnlichen Sündenverzeichnissen (II Kor 1220. Gal 519ff. Eph 53f. I Tim 19f. II Tim 32ff.), folgt Paulus einer logisch disponirten Ordnung nicht; es wechseln Begriffe von weiterem und engerem Umfange, verwandte werden verbunden, kehren aber auch getrennt von einander wieder; manche sind offenbar

*) Es ist auf's Bestimmteste festzuhalten, dass νοῦς bei Paulus nie eine Sinnesart (Hofm.), eine Gesinnung (so gew., vgl. noch Zimmer) oder eine Denkweise (Goeb.) bezeichnet. Es ist überall der Sinn für das Göttliche und Sittliche, das Vermögen, mittelst dessen die geistigen und göttlichen Wahrheiten erkannt werden (vgl. das νοεῖσθαι V. 20), was wir die Vernunft nennen (Böhmer), also ein rein theoretisches Vermögen, welches das ethische Verhalten als solches nicht bestimmt, wie aus den Erörterungen in Röm 7 aufs Klarste hervorgeht (gegen Meyer, Lips.). Dieser νοῦς ist nicht probehaltig, wenn er nicht mehr im Stande ist, das Böse als Böses zu erkennen; er ist dann selbst werthlos geworden, weil sie das, was sie durch ihn erlangen konnten, in seinem wahren Werth nicht würdigten. Dann aber liegt es in der That sehr nahe anzunehmen, dass Paulus, übersehend, dass das Wort von δέχομαι herkommt, es mit δοκιμάζειν (122. Eph 510) zusammengebracht hat, wodurch das von ihm auch nach Meyer intendirte Wortspiel doch erst wirklich herauskommt, und einen Sinn bezeichnen wollte, welcher Gut und Böse nicht mehr prüft und unterscheidet (Beza, Glöckl.: judicii expers, vgl. Beng.). Da sie das Gottesbewusstsein sich aus Geringschätzung verloren gehen liessen, so ist ihnen nun auch das Sittenbewusstsein genommen.

der Paronomasie wegen zusammengestellt. Vgl. Sand. *). So steht hier das ganz spezielle πλεονεξίᾳ (vgl. Ps 119 36. Jer 22 17. Ez 22 27), d. h. die Habgier, die Sucht immer mehr zu haben, die Paulus auch sonst als das spezifisch heidnische Laster neben der Unzucht, die bereits V. 24—27 eingehend behandelt war und darum hier fortgelassen wird, nennt (I Kor 5 10), zwischen πονηρίᾳ und κακίᾳ, die I Kor 5 8 verbunden erscheinen, und die beide in umfassendster Weise die Schlechtigkeit und Bösartigkeit bezeichnen; denn weder der Sprachgebrauch des Paulus, wo πονηρία noch Eph 6 12, κακία noch I Kor 14 20. Eph 4 31. Kol 3 8. Tit 3 3 vorkommt, noch des übrigen NT's giebt eine sichere Unterscheidung an die Hand **). — μεστούς) im eigentlichen Sinne Ez 37 1. Nah 1 10, übertragen wie hier Prv 6 34, nimmt nachdrücklich das bedeutsame πεπληρ. auf, um in anderer Form eine neue Reihe von Begriffen anzuknüpfen, unter denen φθόνου (Sap 6 25. I Mak 8 16), φόνου (Exod 17 13. Dtn 22 8) offenbar durch Paronomasie verbunden sind, obwohl deshalb der Mord hier als Gedanke gedacht werden muss, welcher den Menschen erfüllt hat, das μερμηρίζειν φόνον, Hom. Od. 19, 2, vgl. Act 9 1, da ja der Mord keineswegs nur aus dem Motive hervorgeht, zu besitzen, um was man den Anderen beneidet (gegen Hofm.). Wie bei φόνος es auf den Mordgedanken ankommt, so bei dem Streit (ἔρις, wie I Kor 1 11. 3 3) auf die Streitsucht, die auch Phl 1 15 mit dem Neide verbunden wird, aber keineswegs bloss den Anderen im friedlichen Genuss dessen, was er Gutes hat, zu stören trachtet (gegen Hofm.). Mit dem Gedanken

---

*) Völlig vergebliche Versuche, hier eine Disposition herzustellen, vgl. bei Hofm. (modifizirt von Luth.), Beck u. Otto, die nur dem vorausgesetzten Schema zu Liebe den Ausdrücken Gewalt anthun und sie ganz willkürlichen, bei Verschiedenen verschieden gefassten Gesichtspunkten unterordnen. Das πορνεια, das L (Rcpt.) nach αδικια, DEG (vgl. P: και πορν.) nach κακια einschalten (letztere mit Weglassung von πονηρια), ist nach ℵABCK als unpassender Zusatz zu streichen (gegen Sand.). Das κακια, das nach BL (vgl. KP) hinter πλεονεξια steht (Rcpt., WH. txt, Treg.), ward theils mit αδικια (Lchm. nach C, vgl. DEG), theils mit πονηρια (Tisch. nach ℵA) verbunden, um die gleichartigen Allgemeinbegriffe zusammenzurücken.

**) Meyer, Volkm. finden in πονηρ. Bosheit (Malice), in κακ. Schlechtigkeit (Niederträchtigkeit), de W., God. umgekehrt in jenem die böse Gesinnung und Handlungsweise überhaupt, in diesem speziell die Bosheit, Hofm. in jenem die Beschaffenheit dessen, welcher auf das gerichtet ist, was er Anderen zu Leide thun kann, in diesem dessen, der seine Befriedigung darin findet, Uebel anzurichten (vgl. Luth.), Otto in jenem die Neigung, Schlechtes zu thun und dadurch Verdruss zu erwecken, in diesem die böse Gesinnung, welche lediglich dem sündlichen Willen Gehör giebt, was alles gleich unbeweisbar ist

an den Streit verbindet sich leicht der an hinterlistigen Betrug (*δόλος*, wie Gen 27 35. Jer 5 27), während das *κακοήθεια* (III Mak 3 22. IV Mak 1 4) wieder ein viel umfassenderer Begriff ist, den man doch wohl am besten nicht näher bestimmt als durch die dem schlechten Charakter (*κακὸν ἦθος*) entsprechende Gesinnung*). — V. 30 folgt eine neue Reihe, in welcher in der Form von Appositionen zu *πεπληρωμένους, μεστούς* die Personen selbst nach ihren bösen Eigenschaften charakterisirt werden. — *ψιθυρισταί*, wie *ψίθυρος* JSir 5 14. 28 13, sind Zischler, Ohrenbläser, womit nicht nothwendig heimliche Verleumder (Dem 1358. 6) gemeint sind, da man auch Anderes als Böses wider den Nächsten und aus anderen Motiven heimlich zutragen kann, und hier ausdrücklich der eigentliche Ausdruck für Verleumder (*κατάλαλοι*) damit verbunden wird, wie II Kor 12 20 *καταλαλιαί, ψιθυρισμοί*, und die blosse Unterscheidung heimlicher und öffentlicher Verleumdung (Theoph., Kölln., de W.) doch zu unerheblich wäre. Ebenso unpassend aber ist es, mit Hofm. das *καταλαλ.* nur als adjektivische Bestimmung zu *ψιθυρισταί* zu nehmen, und noch unpassender das voranstehende *θεοστυγεῖς*, als Adj. zum Folgenden (vgl. auch Volkm., Zimmer). Dieses bezeichnet den höchsten Grad von Ruchlosigkeit, welcher die Menschen zu Gott verhassten macht**) (vgl. Plat. Legg. 8. p. 838 B: *θεομισῆ — — καὶ αἰσχρῶν αἴσχιστα*). Bei dem vielfachen

---

*) So seit Erasm., Calv. die Meisten: perversitas, corruptio morum, mit Bezug auf Xen. Cyr. 13, 16. Dem. 542. 11. Plat. Rep. 348 D. Vgl. noch Beck, Otto. Meyer denkt an hämisches Wesen, dessen Eigenthümlichkeit es ist *ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν τὰ πάντα* (Aristot. Rhet. 2, 13); God. an den, der durch mürrische Laune dem Anderen das Leben sauer macht, Hofm. an den, welcher dem Anderen sein Gutes zum Bösen deutet und, was ihm dienlich sein könnte, zum Uebel wendet, Goeb. Lips. an heimtückisches Wesen.

**) Diese passive Fassung des besonders den Tragikern eigenthümlichen Wortes (Pollux 1, 21), also gleich *θεῷ ἐχθαιρόμενος* (vgl. Soph. Aj. 458), ist als die einzig richtige durch den Sprachgebrauch gesichert. S. Eurip. Troad. 1213. Cycl. 395. 598. Neophr. b. Stob. serm. 20. p. 172. Vgl. *θεοστύγητος* b. Aesch. Choeph. 635. Falsch ist daher die seit Theodoret von den Meisten bevorzugte Erklärung: Dei osores; so Koppe, Rück., Frtzsch., de W., Phil., B.-Crus., Hofm., God., Beck, Böhmer, Sand., vgl. dagegen auch Luth., Otto, Goeb., Zimmer, Lips. Auch Suid. und Oecum. verrathen, dass sie die von ihnen angenommene aktive Fassung als abweichend von dem Gebrauche der Alten erkannt haben. Die Analoga, auf welche man sich berufen hat, *θεομισής* (ganz gleich *θεοστυγής*, das Gegentheil von *θεοφιλής*, Gottgeliebt Plat. Rep. p. 612 E), *βροτοστυγής* (Aesch. Choeph. 51. Prom. 799), sind ebenfalls passivisch zu fassen, und zeugen daher gegen die aktive Erklärung. Vgl. *θεοβλαβής*, von Gott geschlagen, Herod. 8, 137, al.

Wechsel sehr allgemeiner und ganz spezieller Begriffe bedarf es wohl nicht der Annahme, dass dieses summarische Urtheil sittlicher Entrüstung über alle vorhergegangenen Momente im Rückblick auf diese einen Ruhepunkt in dem schmachvollen Register bildet, dessen Fortführung dann im Folgenden einen neuen Anlauf nehme (Meyer). — Es folgt eine dreifache Bezeichnung der Selbstüberhebung, und zwar in absteigender Klimax. Das Stärkste ist offenbar die Bezeichnung als ὑβρισταί (Job 40 11. Jes 2 12. 16 6), die in frechem Frevelmuth der Selbstüberhebung göttliches und menschliches Recht mit Füssen treten, während die Hoffärtigen (ὑπερήφανοι, vgl. Job 40 12. Ps 119 21. 140 6) stolz auf wirkliche oder eingebildete Vorzüge Andere verachten, und die ἀλαζόνες (Job 28 8. Prv 21 24) nur leere Prahler sind, die, ohne gerade Verachtung und Beleidigung Anderer zu beabsichtigen, sich in ihrer Ruhmredigkeit gefallen. Auch hier machen Hofm., Volkm. das jedenfalls Schlimmere nur zur adjektivischen Bestimmung der ἀλαζόνες. Nicht weniger allgemein als θεοστυγεῖς bezeichnet ἐφευρεταί κακῶν die Erfinder (Anacr. 41, 3) schlechter Dinge, ein Ausdruck für das Raffinement der Bosheit, die nicht Böses genug ausdenken kann. So wird II Mak 7 31 Antiochus Epiphanes als πάσης κακίας εὑρετής, Sejan bei Tacit. Ann. 4 11 als facinorum inventor bezeichnet. Vgl. Philo in Flacc. 4. 14. p. 968. 975. Mit γονεῦσιν ἀπειθεῖς beginnt eine Reihe von fünf Ausdrücken, die sämmtlich negativ sind und mit α priv. beginnen *). Voran steht der Mangel der kindlichen Pietät, wie er im Ungehorsam gegen die Eltern

---

Gotthassend heisst μισόθεος, Lucian. Tim. 35. Aesch. Ag. 1090; vgl. φιλόθεος, Gottliebend. Man fand eben den passiven Sinn anstössig (Calv.) und nahm das Dei osores von dem heidnischen Laster des Zürnens gegen die mit menschlichen Leidenschaften gedachten Götter (Grot., Reiche), oder dachte an Ankläger der Vorsehung, an Prometheische Charaktere (Thol., God.), an Gotteslästerer (Ew., Beck) oder an solche, welche Abscheu vor Gott haben wegen seiner Gerechtigkeit (Calv.).

*) Darauf baut Hofm. seine Eintheilung, nach welcher diese fünf Glieder den fünf mit μεστούς verbundenen entsprechen, wie die vier, die er durch Verkoppelung von dreimal zwei in V. 30 gewann, den vier bei πεπληρωμένους, so dass zwei Doppelreihen aus je vier und fünf Gliedern entstehen! Aber auch die Eintheilung nach den Kategorieen: allgemeine heidnische Laster (bis κακίᾳ), feindselige Gesinnungen (bis κακοηθ.) und Reden (ψιθ. κατ.), beide durch θεοστυγεῖς geschlossen, übermüthiges Wesen (bis ἀλαζ.) und eine Reihe negativer Stücke mit dem positiven ἐφευρ. κακ. an der Spitze (Meyer), giebt doch nur den schlagenden Beweis, dass hier eben keine prämedirte Ordnung waltet. — Das ασπονδους in V. 31 (Rcpt. nach CKLP) ist als Zusatz nach II Tim 3 3 zu streichen.

sich offenbart. — V. 31 ist wieder ἀσυνέτους nur durch Paronomasie mit ἀσυνθέτους verbunden; denn jenes bezeichnet, in umfassenderer Bedeutung wie V. 21, ganz allgemein den Unverstand, der sich durch kein verständiges Einsehen in seinem Thun leiten lässt. (Vgl. Luth.: »Hans Unvernunft, mit dem Kopf hindurch«); dieses aber heisst nicht: unverträglich (Castal., Tittm., Ew., vgl. Hofm.), sondern: bundbrüchig (Jer 3 7f. 10f., Suidas, Hesych.; s. auch Dem. 383, 6). Vgl. Volkm.: Unverständige, Unbeständige. Erst nachdem jenes so ganz Allgemeine und dies so ganz Spezielle dazwischengeschoben ist, folgt nun das ἄστοργοι, das den natürlichen Affekt der Liebe, insbesondere gegen die nächsten Verwandten (vgl. Athenaeus 14. p. 655 C), negirt, und ἀνελεήμων (Prv 5 9. 17 11), das den Mangel des allgemein menschlichen Mitgefühls ausdrückt, wie ihn der Unbarmherzige hat.

V. 32. οἵτινες) quippe qui, grundangebend, wie V. 25, zeigt, wiefern in diesem Thun, das ja vereinzelt auch anderwärts vorkommt, sich beweist, dass Gott sie in einen νοῦς ἀδόκιμος dahingegeben hat. Vgl. Hofm., God. Da der νοῦς V. 28 ebenso das Organ zur Erkenntniss des göttlichen Wesens, wie des göttlichen Willens ist, welcher nicht ungestraft übertreten werden darf, so kann Paulus den Heiden ebenso wie die Erkenntniss Gottes, so auch die Erkenntniss der Strafbarkeit des Unsittlichen zuschreiben (gegen Otto), ja da letztere sich unmittelbar im Gewissen fühlbar macht (2 15), ist sie eine ungleich genauere und zuverlässigere (ἐπιγνόντες), als jene (γνόντες V. 21). In dem ἀδόκιμος gewordenen νοῦς ist natürlich auch diese Erkenntniss in ihrer Entwickelung gehemmt (V. 18) und mehr oder weniger ganz verloren, daher: obwohl sie die Rechtssatzung Gottes genau erkannt hatten. Das δικαίωμα τοῦ θεοῦ ist nach der Wortbildung Alles, was von Gott als δίκαιον erklärt ist, sei es, was er als Gesetzgeber für der Norm seines Willens entsprechend erklärt (so im AT, vgl. Ex 15 26. Lev 25 18. Dtn 30 16), sei es, was er in seiner Richterqualität als gerechte Strafe festsetzt. So hier: dass diejenigen, welche die derartigen Dinge (τὰ τοιοῦτα, wie I Kor 5 5. II Kor 2 7), d. h. Sünden, wie die V. 29—31 genannten üben, todeswürdig sind. Das πράσσοντες bezeichnet umfassender als das einfache ποιεῖν (thun) das Betreiben dieser Unsittlichkeiten als den Gesammtcharakter ihrer Handlungsweise. Vgl. Dem. de cor. 62: τί προσῆκον ἦν ἑλέσθαι πράττειν καὶ ποιεῖν. — Zu ἄξιοι θανάτου vgl. Symm. I Sam 26 16. II Sam 12 5. Plut. de mul. virt. p. 256. Was im Sinne der Heiden von dem Strafzustande im Hades galt (vgl. Phil. und Weiss, bibl. Theol. § 69, a), welcher durch

Laster und Verbrechen zugezogen werde, bezeichnet Paulus nach der Wahrheit, die darin liegt (vgl. Plat. Rep. p. 340 D), von seinem Standpunkte aus als *θάνατος*, und meint damit den ewigen Tod *). — *οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν*) Dies könnte geschehen in Schwachheit, in Folge von Verführung oder dergl. Aber sie thun es nicht nur, sondern stimmen auch den Thätern mit bei, geben ihnen Beifall (*συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν*, vgl. I Mak 1 57. II Mak 11 24). Während man sonst wohl dergleichen bei sich selbst entschuldigt, aber wenigstens an Anderen tadelt, wo man doch im Allgemeinen mehr geneigt ist zu tadeln als zu loben (vgl. Mt 7 3), zeigen sie durch den Beifall, den sie solchen Sündern schenken, eine völlige Verdunkelung ihres sittlichen Bewusstseins. Vgl. Beng. **).

Kap. II.

Es beginnt nun der zweite Abschnitt des ersten Haupttheils, in welchem Paulus zeigt, dass auch die Juden dem Zorngericht Gottes verfallen seien, weil sie selbst thun, was

*) Hofm. meint, die Thatsache, dass man auch unter Menschen mit dem Tode bestrafe (vgl. Grot.), was mit dem friedlichen Fortbestand der menschlichen Gesellschaft unverträglich ist, zeige, dass sie sich durch eigenes Nachdenken von der eben dahin lautenden göttlichen Rechtsordnung vergewissert haben. Allein er selbst muss zugestehen, dass die bürgerliche Gesetzgebung den Vollzug der hiernach zu verhängenden Strafe auf eine grössere oder kleinere Zahl der schlimmsten derartigen Versündigungen einschränkte, d. h. dass seine Erklärung an dem *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες* scheitert, da unter den V. 29 – 31 genannten Sünden doch die allerwenigsten mit »dem Fortbestand der menschlichen Gesellschaft unverträglich« und nach menschlichem Recht todeswürdig sind. Vgl. dagegen schon Melanth., aber selbst Luth., Beng., v. Heng., Mehr. denken an den zeitlichen Tod, Frtzsch., de W. u. A. an schwere Strafen, Sündenelend u. dgl.

**) Der Apostel denkt weder bloss an die Philosophen, welche manche Laster (Päderastie, Rache u. a.) billigten oder als Adiaphora betrachteten (Grot., B.-Crus.), noch an die Obrigkeiten, welche viele Verbrechen ungestraft liessen und durch ihr Beispiel förderten (Ew.), sondern an den sittlichen Zustand des Heidenthums überhaupt, in welchem das öffentliche Urtheil gegen die im Schwange gehende Unsittlichkeit ganz abgestumpft zu sein schien. Selbstverständlich gilt diese ganze Schilderung nur dem Heidenthum im Grossen und Ganzen, wie es unter dem göttlichen Zorngericht, das über ihm waltet, sich entwickelt hat, was Ausnahmen, wie die 2 14. 26f. erwähnten, nicht ausschliesst, da sie nicht kraft des heidnischen Wesens, sondern trotz desselben zu Stande gekommen sind.

sie an Anderen richten (2 1—10), und dass weder der Gesetzesbesitz als solcher (2 11—24), noch die Beschneidung (2 25—3 8) sie davor schützen könne, da auch die Schrift ihre Sündhaftigkeit bezeuge (3 9—20). Denn der Beweis für die Nothwendigkeit der in seinem universalistischen Evangelium verkündigten neuen Gerechtigkeit konnte nur geführt werden, indem das Heilsbedürfniss der Heiden und Juden in gleicher Weise dargelegt und bei Letzteren gezeigt wurde, dass auch die ihnen verliehenen Vorzüge, die Paulus voll zugesteht, dasselbe nicht mindern, vielmehr die Schrift AT's es auch bei ihnen anerkennt *).

V. 1—10. Die Zornverfallenheit des Judenthums. — V. 1. *διό*), wie 1 24, kann nur auf den Grundgedanken der letzten Ausführung in 1 28—32 gehen, der im Schlussverse noch einmal auf einen prägnanten Ausdruck gebracht war: darum, weil das göttliche Zorngericht über die Heiden darin gipfelt, dass sie in Folge der völligen Abstumpfung ihres sittlichen Gefühls selbst an Anderen das Böse nicht mehr erkennen und rügen, was sie auf ihrem jetzigen Standpunkte einigermassen entschuldbar macht (vgl. God.), ist der erst in vollem Maasse unentschuldbar, welcher, wie sein Richten des Anderen zeigt, jenes sittliche Unterscheidungsvermögen noch nicht verloren hat. War auch der Heide unentschuldbar nach 1 20, sofern er ursprünglich die Gotteserkenntniss und damit, wie noch 1 32 erinnert hatte, die sittliche Unterscheidungsgabe besass, so hatte er sie doch wenigstens jetzt kraft göttlichen Zorngerichts verloren. Das nachdrücklich vorantretende *ἀναπολόγητος* vor *εἶ* weist aber mit Bezug auf 1 20 darauf hin, wie in vollem Sinne dies doch erst recht von dem gilt,

*) Dass es ihm hauptsächlich auf diese zweite Beweishälfte ankam, und die Ausführlichkeit der Schilderung der heidnischen Schlechtigkeit in Kap. 1 zugleich darauf angelegt war, dem entarteten Judenthum einen Spiegel vorzuhalten (was doch wenigstens hinsichtlich der Thorheit des Götzendienstes und der unnatürlichen Wollustlaster sicher nicht der Fall ist!) und so seinen Dünkel niederzuschlagen (Meyer, vgl. Mang.), oder darauf, sich gegen die unmoralischen Konsequenzen zu verwahren, die man aus seiner Gnadenlehre zog, und die Leser zum Dank gegen die Gnade Gottes und zum ausschliesslichen Vertrauen auf sie zu ermuntern (Grafe p. 64), erhellt durchaus nicht. Blbtr. lässt 1 32—2 8 die Beweisführung fortgesetzt sein, dass es für den Christen des Gesetzes nicht bedürfe, um ihn zur Busse zu führen, und findet 2 9—3 4 den Beweis, dass er auch für eine gottgefällige Lebensführung und den sie lohnenden Lebensstand des Gesetzes nicht benöthigt sei. Auch Böhmer sieht hier den Christen angeredet, indem er aber an den Christen Jüdischer Abkunft denkt, lenkt er zu der gewöhnlichen Auffassung zurück.

der jene Unterscheidungsgabe noch hat und im Richten ausübt*). — ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων) Wie Paulus 1 18 die Heiden mit dem allgemeinen ἀνθρώπων bezeichnete und erst im Verlaufe der Rede die besondere Beziehung auf sie hervortreten liess: so bezeichnet er auch die Juden jetzt noch nicht namentlich (s. erst V. 17), sondern redet mit dem übrigens schon einen Zug des Vorwurfs in sich schliessenden (9 20. Plat. Prot. p. 330 D. Gorg. p. 452 B.) ἄνθρωπε überhaupt jeden an, der durch sein Richten zeigt, dass sein sittliches Bewusstsein ein noch lebendig thätiges ist. Da er aber von der götzendienerischen Menschheit insgesammt 1 32 das Umgekehrte gesagt hat, so folgt schon daraus, dass er sich jetzt an die ihr gegenüberstehenden Juden wendet, und in der That war ja das selbstgerechte Richten über die Heiden, als von Gott Verworfene (Midr. Tillin f. 6, 3. Chetubb. f. 3, 2. u. v. a.), eben ein Charakteristikum der Juden**). — Ueber

---

*) Das διό kann sich nicht auf die ganze Ausführung (V. 18—32) beziehen (Meyer), da aus ihr die Unentschuldbarkeit der Juden nicht gefolgert werden kann, wenn man nicht den Gedanken, dass sie eben dasselbe thun, gleich mit hinzunimmt, also im Grunde das διό proleptisch fasst, wie Thol., v. Heng., was doch Meyer mit Recht, weil dieser Gebrauch wenigstens dem NT ganz fremd ist, selbst verwirft. Dasselbe gilt aber im Grunde gegen die von Reiche, Frtzsch., Krehl, de W. u. Aelteren angenommene Beziehung auf den Satz in 1 32, dass die Rechtsforderung Gottes den Uebelthätern den Tod zuspreche (vgl. Lips.: »weil die Strafwürdigkeit darin liegt, dass man sündigt, obwohl man weiss, dass man sich dadurch des Todes schuldig macht«, was direkt keineswegs 1 32 gesagt ist), oder auf die Erkenntniss dieses Rechtsspruches, trotz deren die Heiden so unsittlich seien (Phil., Baur, Holst., Mang.). Dazu kommt, dass aus jener göttlichen Rechtsordnung wohl die Strafbarkeit (vgl. Beck, der darum auch das ἀναπολόγητος εἶ verwandelt in: Du bist noch nicht entschuldigt), aber nicht die Unentschuldbarkeit, und aus ihrer Erkenntniss letztere nur dann folgt, wenn hier von denselben Personen die Rede ist, wie 1 32, was doch schon durch den Uebergang aus der dritten Person in die Anrede ausgeschlossen wird. Lips. meint zwar, nicht auf die Identität der Personen komme es an, sondern auf die gleiche Verantwortlichkeit; aber diese findet doch nur statt, wenn von den jetzt Angeredeten dasselbe gilt, wie von 1 32 genannten, was eben nach ihrer Charakteristik nicht der Fall ist. Daher nehmen auch zu Gunsten der Beziehung auf das ἐπιγνόντες Hofm., Th. Schott. Luth, Goeb., welche 2 1—8 noch keine Beziehung auf die Juden finden, wirklich die Identität der Personen an, und umgekehrt Otto, der schon 1 28—32 auf die Juden bezog. Interessant ist, wie Sand. den Zusammenhang analysirt (the gentile sinner is without excuse, and his critic is equally without excuse); aber dies equally steht nicht nur nicht da, sondern in dem nachdrücklich vorantretenden ἀναπολόγητος liegt das Gegentheil, was die meisten Ausleger übersehen.

**) Demnach erscheint sowohl die Beziehung auf die Menschen

den Nominat. als weitere Epexegese des Vocat. s. Buttm., neut. Gr. p. 123. — *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον*) ist aufzulösen durch: *ἐν τούτῳ ἐν ᾧ*: denn in dem Punkte, auf Grund dessen Du den Anderen richtest, verurtheilst Du Dich selbst. Das *κρίνειν* bezeichnet keineswegs an sich das verdammende Richten (Meyer), wie schon aus dem sofort von letzterem gebrauchten *κατακρίνειν* folgt. Allerdings gelangt das hier gemeinte Richten, wie aus dem ganzen Kontext erhellt, thatsächlich immer zu einem verurtheilenden Resultat; aber nicht auf dieses Resultat kommt es an, sondern darauf, dass einer sich zum Richter über Andere aufwirft (vgl. Mt 7 1) und damit zeigt, dass er einen sicheren Maasstab hat, wonach er ihr Thun beurtheilt, während den Heiden derselbe verloren gegangen war. Darum heisst es auch nicht *ἐν οἷς*, weil nicht die einzelnen Sünden gemeint sind, sondern die sittliche Qualität des Handelns als die Norm gedacht ist, nach der das Richten geübt wird. Eben dadurch aber zeigt der Angeredete, dass er ein klares sittliches Bewusstsein hat und verdammt damit sich selbst, da er thatsächlich dasselbe (der Kategorie nach) treibt (*πράσσεις*, wie 1 32), wie der Andere, und er also die bei ihm als unsittlich beurtheilten Handlungen auch bei sich als solche erkennen und verdammen muss *). Auch hier ist *ἕτερος* nicht gleichbedeutend mit *ἄλλος*, es handelt sich nicht um den Unterschied von Person und Person, sondern um den Gegensatz des *ὁ κρίνων* zu einem Andersartigen, und auch daraus folgt, dass dem Apostel der Angeredete ein Jude

---

überhaupt (Beza, Calov., Mehr., Hofm., Luth.), als auch die Beziehung auf die Heiden als die richtenden Subjekte (Th. Schott, Goeb.), oder gar speziell auf heidnische Obrigkeiten (Chrys., Theodoret, Theophyl., Oecum., Cajet., Grot.) verwerflich. Otto hebt den Gegensatz zwischen 1 32 u. 2 1 auf, indem er das *συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσι* dahin abschwächt, dass sie kein strafendes Wort wider die Gesetzesübertreter in ihrer Mitte hatten, und das *κρίνειν τὸν ἕτερον* auf das Richten der Heiden bezieht. Blbtr. p. 62 lässt vollends den Christen angeredet sein, welcher etwa meinte, die Gewissheit des zukünftigen Gerichts und seiner unfehlbaren Erstreckung über jeden Sünder sich erst aus dem Jüdischen Gesetze herholen zu müssen (p. 78). So trägt er überall einfach die Antithese ein, die er im Römerbrief nachweisen will.

*) Hofm., Luth., God., Otto, Goeb. u. A. lösen das *ἐν ᾧ* durch *ἐν τούτῳ ὅτι* auf: dadurch dass, indem Du richtest, was aber dem nachdrücklich betonten *τὰ αὐτὰ* im Gegensatz weniger entspricht. Allerdings ist nicht gemeint, dass der Angeredete alles thut, was der *ἕτερος* thut, den er richtet. Allein es sind doch die nämlichen Sünden und Laster (vgl. 1 29 ff.), wenn auch gewisse spezifisch-heidnische Greuel (1 23—27) den Juden mehr oder weniger fremd blieben. Kölln., Reithm. nehmen das *ἐν ᾧ* gar zeitlich (eodem tempore quo).

im Gegensatz zu den 1 18—32 besprochenen Heiden ist. — ὁ κρίνων) mit vorwurfsvollem Nachdruck, der den inneren Widerspruch, in dem der Angeredete sich bewegt, noch einmal stark hervorhebt. — V. 2. οἴδαμεν δέ) bringt mit dem näherbestimmenden δέ die Voraussetzung nach, die bei jenem κατακρίνεις zu Grunde liegt, dass es im göttlichen Gericht, in Bezug auf welches jenes Verdammungsurtheil gefällt wird, auf das Thun ankommt, was Lips. vergeblich bestreitet, obwohl er in der Sache auf dasselbe herauskommt. Diese Voraussetzung wird aber durch οἴδαμεν, als eine dem Apostel und seinen Lesern zweifellose, d. h. als eine christliche Wahrheit hingestellt. Vgl. Luth., Blbtr., Göb. Es handelt sich nämlich um die jedem Christen bekannte Art, wie das Richturtheil Gottes τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ, vgl. Mt 7 2) gefällt wird *). Dasselbe ergeht (ἐστίν) wahrheitsmässig über (ἐπί, wie 1 18) die, welche das Derartige treiben. Auf dem τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας (1 32) liegt der Nachdruck, weil ja im Zusammenhange Alles auf die entscheidende Bedeutung des Thuns ankommt; aber diese Richtung, welche das göttliche Strafurtheil nimmt, wird durch κατὰ ἀλήθειαν (wie Prv 29 14 mit ἐν ἀληθείᾳ) als eine dem wirklichen Thatbestand entsprechende bezeichnet, sofern Gott bei solchem Gericht nicht fragt, ob einer durch sein Richten sich als ein für das Gute Eifernder geberdet, was ein Richten nach Schein wäre (vgl. Volkm.), sondern lediglich nach dem πράσσειν, weil dieses allein den wirklichen Thatbestand des Unterschiedes zwischen Guten und Bösen konstituirt (vgl. Beck, Blbtr. p. 64 f.) **).

---

*) Tisch., Treg. u. WH. a. R. lesen auf die ungenügende Bezeugung von ℵC it. vg. cop. arm. γαρ statt δε. Meyer findet hier die propositio major zu dem, was V. 3 nachgewiesen werden soll, aber V. 3 hat durchaus nicht die Form eines Schlusses, setzt vielmehr den Satz, dass der Richtende und doch das von ihm Verurtheilte Thuende dem göttlichen Gericht an sich verfallen ist, voraus, weshalb auch das κρῖμα τοῦ θεοῦ keinen Gegensatz gegen menschliches Richten bildet (gegen Meyer). In der That liegt aber dieser Satz auch schon in V. 1 ausgesprochen, sofern das κατακρίνεις eben der Anspruch ist, welcher ihn dem göttlichen Gericht verfallen erklärt. Das οἴδαμεν beruft sich aber nicht auf das allgemein menschliche Bewusstsein (so d. M., auch God., Beck mit Verweisung auf 1 32), geschweige denn auf das aus der heil. Schrift Bekannte (Böhmer) oder auf einen geschichtlich konstatirten Erfahrungssatz (Otto). Nicht κρίμα, sondern κρῖμα ist mit Lchm. zu accentuiren. S. Lobeck Paralip. p. 418. Anders urtheilt für das NT Lips., gramm. Untersuch. p. 40 f.

**) Irrig findet Meyer darin, dass das göttliche Gericht ohne alle Irrung und Parteilichkeit ist, Frtzsch., dass es alle gleichmässig trifft (v. Heng., Bisp.), Juden, wie Heiden (Sand.). Böhmer denkt bei der ἀλήθεια gar an das Sittengesetz. Raphel., Kölln., Krehl, Mehr., Hofm.,

V. 3ff. *λογίζῃ δέ*) vgl. II Kor 10 2, führt gegenüber der V. 1f. festgestellten Thatsache, dass der Richtende, der doch das Verurtheilte thut, sich selbst als dem göttlichen Gericht verfallen verurtheilt, mit verwunderter Frage ein Urtheil desselben ein, das eben wegen seines Gegensatzes gegen diese Thatsache sich von vorn herein als ein Wahn darstellt. Das *τοῦτο* bereitet mit dem Nachdruck höchsten Befremdens den nachher in dem Objektsatz angegebenen Inhalt seiner thörichten Gedanken vor. Denn ehe derselbe folgt, charakterisirt die aus V. 1 wiederholte Anrede (*ὦ ἄνθρωπε*) noch einmal den Widerspruch in dem Verhalten des Menschen, der nothwendig zu einer Verdammung im göttlichen Gericht führen muss, sofern er einerseits die das Derartige Treibenden richtet und andererseits, wenn er es auch nicht gerade zu seiner ständigen Handlungsweise erhebt, wie jene, es doch gelegentlich auch thut, wie sie. Bem. den Unterschied von *πράσσειν* und *ποιεῖν*, wie 1 32. — *σύ*) Du Deinerseits, als ob Du eine Ausnahme machtest. Diese Betonung seiner Person setzt nothwendig voraus, dass der Angeredete der Repräsentant einer Gesammtheit ist, welche auf Grund gewisser unzweifelhafter Vorzüge meint, auf eine solche Ausnahme rechnen zu können, und das kann nur ein Jude sein, der als Glied des auserwählten Volkes solche in der That besitzt (vgl. Mt 3 7). Nur die Heiden sollten nach Jüdischem Wahne gerichtet werden (Bertholdt, Christol. p. 206ff.), und so hofft der Jude, weil ihm als solchem das Messiasreich gewiss sei, dass er dem Richturtheil Gottes (V. 2) entfliehen werde (*ἐκφεύξῃ*, vgl. Prv 10 19. JSir 16 13. II Mak 6 26. 7 35. Dem. 602. 2. Aristoph. Vesp. 157)*). — V. 4. *ἤ*), wie Mt 7 4. 9, abstrahirt von dem

---

Zimmer nehmen *κατὰ ἀληθ.* gleich *ἀληθῶς*, wirklich (IV Mak 5 15 und bei Griechen): es ergeht in Wirklichkeit über sie, was einen Gegensatz bilden soll gegen ein Anderes, was die Menschen sich vorspiegeln (Hofm.), während die *κρίνοντες* sich nach V. 1 durchaus nichts vorspiegeln, sondern vielmehr mit ihrem *κρίνειν* sich selbst verurtheilen. Bei derselben Fassung denkt Otto an die thatsächlichen Gottesgerichte, die man über die Sündengreuel der Welthauptstadt sich im Sinne von 1 18 bereits vollziehen sieht.

*) Dies kann nicht bloss auf die handgreifliche Thorheit gehen, dass ein Einzelner in seinem Leichtsinn meinen könnte, einen Bergungsort vor dem ihn bedrohenden Gottesgericht zu finden (Hofm., vgl. Blbtr. p. 66, Goeb.), und damit ist jede Ausdehnung des Kreises, den der Angeredete repräsentirt, ausgeschlossen. Hilg., der völlig die dialektische Entwicklungsweise seiner Ansichten bei Paulus verkennt, findet hier eine »seltsame Deklamation gegen Abwesende«, hat aber nicht nachgewiesen, dass gläubige Juden, auf die dies seiner Ansicht nach gehen soll, je gemeint haben, durch ihre nationalen Vorzüge vor

erst gefragten Falle und setzt einen anderen: Oder — falls Du diesen Wahn nicht hast — trotzest Du etwa auf die bisherigen Gnadenerweisungen Gottes über Israel und seine bisherige Verschonung vom Gericht als auf ein Zeichen, dass Gottes Gericht über Dein Bösethun nicht ergeht? Vgl. JSir 5₄. Auch hier (vgl. die vorige Anm.) kann es sich nicht um individuelle Lebenserfahrungen eines Einzelnen handeln, da der Reichthum der Güte, Geduld und Langmuth als eine bekannte Erfahrungsthatsache betrachtet wird, wie sie eben in der Geschichte Israels vor Augen liegt. Die Bezeichnung der Fülle und Grösse göttlicher Eigenschaften durch *τοῦ πλούτου*, bei Paulus sehr häufig, ist nicht Hebraismus, sondern kommt auch bei Griechen vor; vgl. Plat. Euth. p. 12 A. Die *χρηστότης* (Ps 25₇. 119₆₅. ₆₈) ist die Gütigkeit Gottes, nach welcher er zum Wohlthun (nicht aber zum Strafen) geneigt ist, die *ἀνοχή* (nur noch 3₂₆) bezeichnet die Geduld, nach welcher Gott die Sünden nachsichtig erträgt (vgl. das *ἀνέχεσθαι* I Kor 4₁₂. II Kor 11₁), ohne sie zu strafen, und die *μακροθυμία* (Jer 15₁₅. Prv 25₁₅) die Langmuth, welche andauernd mit der Strafe verzieht. Vgl. Tittm., Synon. p. 194. Eine Verachtung dieser göttlichen Güte (*καταφρονεῖς*, vgl. Mt 6₂₄. 18₁₀) liegt nicht in dem blossen Unbekümmertsein um ihre heilige Absicht (Meyer), sondern in der Herabwürdigung derselben, wenn man sie zum Ruhepolster für sein Sündigen ausbeutet. Das *ἀγνοῶν* (vgl. 1₁₃) giebt nicht den Grund an, warum eine solche Handlungsweise ein *καταφρονεῖν* der göttlichen Güte ist (Lips.), sondern hebt hervor, dass solche Verachtung eine unbegreifliche Unwissenheit voraussetzt, die natürlich selbst verschuldet ist, da diese Wahrheit aus eigener Erfahrung erkannt werden sollte (vgl. zu V. 5), aber ohne dass diese Verschuldung im Ausdruck an sich liegt*). Treffend Beng.: »miratur Paulus hanc ignorantiam«. — *τὸ χρηστὸν τ. θεοῦ*) Das Neutr. adj. steht statt des Subst. abstr., vgl.

---

dem Gottesgericht geschützt zu sein, auch wenn sie das Gesetz nicht erfüllten. Hofm. will V. 3 u. 4 nicht als Frage fassen, was nur die lebensvolle Kraft der Rede schwächt und durch das in Doppelfragen so gangbare *ἤ* V. 4 verboten wird. Irrig legen Chrys., Theoph. u. M. auf *θεοῦ* den Nachdruck.

*) Den Wortsinn willkürlich ändernd Reiche, de W., Meyer u. M.: es bezeichne das Nicht-wissen-wollen, was es auch Act 17₂₃. Rom 10₃ nicht bezeichnet; und noch Kölln. nach Grot., Koppe u. V.: es heisse: non considerans, auch Hofm.: »wahrnehmen, wie man sollte«, Zimmer: »willst nichts davon wissen«. Selbst in dem Ausdruck: verkennen (Luth., Goeb.) liegt mehr, als in dem einfachen *ἀγνοεῖν*, da ja von keiner Reflexion auf den Zweck der Güte die Rede ist.

1 15 und Win. § 34, 2. Die Güte Gottes in ihrer konkreten Erweisung treibt (ἄγει, vom ethischen Antreiben durch Willensbestimmung, vgl. Plat. Rep. p. 572 D) zur Sinnesänderung (εἰς μετάνοιαν, vgl. Sap. 11 23. 12 10. 19), wobei es natürlich von dem Verhalten des Menschen abhängt, ob er sich treiben lässt. Nicht das ἄγειν Gottes, aber die Erkenntniss desselben hängt von diesem Verhalten ab. — V. 5. κατὰ δέ τὴν σκληρότητά σου) bildet den Gegensatz zu dem Wahn, als ob die persönlichen Vorzüge des Juden oder die Erweisungen der göttlichen Güte ihn straffrei machten (V. 3f.). Der in den beiden Fragesätzen liegenden Verneinung dieses Wahns tritt steigernd gegenüber, wohin sein Verhalten in Wahrheit führt: Vielmehr aber. Mit grossem Nachdruck tritt die Präposition voran, welche aussagt, in Gemässheit welcher in seinem Verhalten sich erweisenden Herzensbeschaffenheit dieser seinem Wahn so ganz entgegengesetzte Erfolg eintreten muss. Denn offenbar ist es seine σκληρότης (Dtn 9 27) und sein in Folge dessen der Sinnesänderung nicht mehr fähiges (ἀμετανόητος, vgl. Lucian. Abdic. 11) Herz, was ihn für das göttliche ἄγειν V. 4 unempfänglich macht und ihn darum in der Unwissenheit lässt, welche seine Verachtung der göttlichen Güte ermöglicht. In Gemässheit dieser Herzensbeschaffenheit verwandelt sich ihm nothwendig der Reichthum der göttlichen Güte, Geduld und Langmuth in eine wachsende Fülle göttlichen Zorns, die daher mit furchtbarer Ironie als ein Schatz bezeichnet wird, den der Unbussfertige sich selbst aufhäuft (θησαυρίζεις σεαυτῷ, vgl. Prv 1 18). Dieser Zorn kommt noch nicht zur Erscheinung, wie bei den Heiden (1 18), da noch thatsächlich Israel den Reichthum der Güte, Geduld und Langmuth erfährt; aber es kommt ein Zornestag (ἡμέρα ὀργῆς, vgl. Ps 110 5), d. h. ein Tag, welcher nicht mehr göttlicher Güte, sondern göttlichem Zorne gehört, und welcher, indem an ihm der Gotteszorn sich über die Unbussfertigen entladet, zur Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes bestimmt ist (καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ). Denn so lange noch die Langmuth Gottes regiert, bleibt auch sein gerechtes Richten noch verhüllt. Erst, wenn ein solcher Tag anbricht — und das geschieht am Abschluss der Weltgeschichte im Endgericht — tritt göttlicher Zorn an die Stelle göttlicher Güte; und darum kann die Mehrung desselben, welche der Unbussfertige durch sein Verhalten herbeiführt, erst an diesem Tage erfolgen (θησαυρίζεις σεαυτῷ ἐν ἡμέρᾳ) *). — V. 6 hebt der Apostel noch

*) Der Vers setzt also nicht die Frage fort (Koppe, B.-Crus.,

einmal auf Grund von Ps 62 13. Prv 24 12 hervor, dass die Vergeltung in diesem gerechten Gerichte den Handlungen eines Jeden entsprechen wird, wie schon V. 2 angedeutet war, dass also den, der thatsächlich das Böse thut, weder sein Richten Anderer, noch irgend ein Vorzug, den er sonst hat, vor dem göttlichen Zorne bewahren kann.

Anmerkung. Da der Apostel immer noch in der Darlegung begriffen ist, wie allein das Evangelium mit seiner Offenbarung einer gottgeschenkten Gerechtigkeit vom Zorne Gottes und dem ewigen Verderben erretten kann (1 16f.), so handelt es sich hier zunächst zweifellos um die Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit, d. h. darum, wie sich das Schicksal der Menschen gestalten würde, wenn es kein Evangelium gäbe. Insofern haben de W., Reiche u. A. (wohl schon Calov.) ganz Recht, dass Paulus hier vom gesetzlichen Standpunkte aus rede, ohne dass deshalb von einem besonderen Gericht für die Nichtchristen die Rede ist (Frtzsch.), und streng genommen gehört also die Frage gar nicht hierher, wie sich zu dieser Aussage die Paulinische Rechtfertigungslehre verhält, ob in ihr eine theilweise Aufhebung der allgemeinen moralischen Weltordnung liegt (Reiche), oder ob neben ihr jene Aussage nur einen unüberwundenen Rest Jüdischer Dogmatik repräsentirt (Pfleid.), wie schon Frtzsch. hier eine Inkonsequenz fand. Diese Frage entsteht vielmehr erst dadurch, dass Paulus auch an Stellen, wo er unzweifelhaft vom christlichen Standpunkte aus redet, von einem Gericht nach den Werken spricht (II Kor 5 10. Gal 5 7ff. Eph 6 8. Kol 3 24). Meyer hebt hervor, dass diese Werke nur die nothwendige Wirkung und Frucht der fides salvifica sind (vgl. Sand.), dass sie bei den Christen nicht nach dem Mosaischen Gesetz, wie bei den Juden, oder nach dem natürlichen Gesetz, wie bei den Heiden, sondern nach der durch Christum eingetretenen *πλήρωσις τοῦ νόμου*

Ew.), bildet auch nicht den Gegensatz zu dem *ἀγνοῶν*, als ob der Partizipialsatz aufgelöst würde (Otto), oder zu dem über die göttliche Absicht Gesagten (Meyer). Das *ἐν ἡμέρᾳ* ist nicht gleich: in diem irae zu fassen (Luther, Beza, Calv., Est. u. Viele), aber auch nicht mit *ὀργήν* zu verbinden (Meyer, Luth., Lips, Sand.). Das *θεοῦ* mit zu *ὀργῆς* zu ziehen (Hofm.) verbietet die offenbar beabsichtigte Correlation des *ὀργήν* — *ὀργῆς*. — Das *και* nach *αποκαλυψεως* (KLP) ist als Nachhülfe für die gehäuften Genitive zu streichen. Das Wort *δικαιοκρισία* findet sich ausser bei Vätern wie Justin. de resurr. p. 223 nur noch bei einem unbekannten Uebers. Hos 6 5 (wo die LXX *κρῖμα* haben) und Test. XII Patr. p. 547 u. 581. Dass der Tag des Endgerichts und nicht irgend ein vorläufiges geschichtliches Gottesgericht gemeint ist, hätte Otto nicht in Zweifel stellen sollen; trotzdem wird derselbe nicht als solcher in concreto bezeichnet, sondern seinem Wesen nach charakterisirt, weshalb gewiss nicht absichtslos die Artikel fehlen (vgl. Hofm., Volkm. gegen Meyer).

(Mt 5 17) beurtheilt werden, und dass auch so der Christ nicht aus Verdienst der Werke, sondern durch den Glauben, dessen Thatzeugniss und Maasstab die Werke sind, des Heils theilhaftig werde, und erklärt mit Calov.: secundum opera i. e. secundum testimonium operum sei etwas Anderes als propter opera i. e. propter meritum operum (vgl. Apol. Conf. Aug. art. 3 u. Beza z. St.), womit freilich das Problem noch nicht gelöst ist. Näheres vgl. b. Weiss, bibl. Th. § 98, c *).

V. 7ff. *τοῖς μὲν — ζητοῦσιν*) gehört zusammen, wie fast alle neueren Ausleger richtig erkennen. Um das *ἑκάστῳ* V. 6 näher zu erläutern, wird an den beiden Hauptkategorien von Menschen nachgewiesen, wie ihnen nach ihren Werken vergolten wird. Die erste derselben umfasst die, welche in Gemässheit ausdauernden Gutesthuns nach dem rechten Ziele trachten. Das *κατά*, das nicht bloss die Art und Weise bezeichnet (Lips.), nimmt mit Absicht das *κατά* aus V. 6 auf; denn die rechte Art des Trachtens (*ζητεῖν*, wie Mt 6 33) wird sich nach derselben Norm richten, nach welcher die Vergeltung erfolgt. In den LXX steht *ὑπομονή* nur von ausdauernder Hoffnung (Ps 9 19. 62 6. Esr 10 2), hier, wie I Th 1 3, mit dem Gen. obj. von der Ausdauer (Polyb. 4, 51, 1. Theophr. Char. 6, 1) in sittlichem gutem Verhalten. So wird das *ἔργον ἀγαθοῦ* in kollektivem Sinne (God.) hier den einheitlichen Charakter (Luth.) des wahrhaft sittlichen Thuns bezeichnen. Als Gegenstand des Trachtens nennt Paulus *δόξαν κ. τιμὴν κ. ἀφθαρσίαν*, weil er denselben eben nicht vom christlichen Standpunkte aus charakterisiren will (vgl. Beck gegen Meyer), sondern von der Menschheit an sich redet, abgesehen von der Erlösung (vgl. z. V. 6). Diese kann aber schon gemäss der ihr (und selbst den Heiden) gegebenen ursprünglichen Gotteserkenntniss nach der Theilnahme an der Herrlichkeit und

---

*) Um dieses Problem zu umgehen, fasst Otto p. 152 f. die Futura in V. 6—16 nicht als Futura der Zeit, sondern der logischen Folge und denkt bei dem *ἀποδώσει* an den Gerechtigkeitsakt Gottes, kraft welches er jedem, der sich dazu geeignet erweist (durch seine *ἔργα*), den Zutritt zum Reiche Gottes durch Bewirkung des Glaubens gewährt oder durch Verstockung verschliesst, so dass also die gemeinten Werke gerade nicht Früchte des Glaubens sind, sondern dem Glauben vorhergehen und die Lebensrichtung des Menschen anzeigen, welche zur Glaubensbewirkung qualifizirt. Lips. meint, es handle sich hier nicht um die religiöse Weltanschauung des Apostels, sondern um die besondere Beurtheilung der thatsächlich gegebenen Verhältnisse des sittlichen Lebens und nicht um Gesetzeswerke, Hilg. kann es sich sogar sehr wohl denken, dass Paulus ex lege Judaeorum den Grundsatz der Werkgerechtigkeit beibehalte, obwohl derselbe in concreto bei ihm keine Anwendung finden könne.

Unvergänglichkeit Gottes (1 23) streben, nur dass sich mit dem Begriff der Herrlichkeit der Correlatbegriff der Ehre (Hbr 2 7. 9) verbindet, welche dem Besitzer derselben nothwendig zu Theil wird. Dass dabei nicht an irdische Herrlichkeit und menschliche Ehre gedacht ist, setzt der Zusatz *καὶ ἀφθαρσίαν* ausser Zweifel, der nach Sap 2 23 auf das Ziel hinweist, zu dem der Mensch geschaffen ward. Diesen also wird Gott nach dem Grundsatz in V. 6 ewiges Leben (*ζωὴν αἰώνιον*) zur Vergeltung geben (erg. *ἀποδώσει*). Gemeint ist das Leben der alttestamentlichen Verheissung (1 17), welches Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit in sich schliesst (vgl. I Kor 15 42f.), da nach gerechter Vergeltung jeder nur empfangen kann, wonach er in rechter Weise gestrebt hat*). — V. 8. *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας*) sc. *οὖσι*, Umschreibung des Substantivbegriffs, aus der Vorstellung zu erklären, dass ihre ganze sittliche Verfassung aus der *ἐριθεία* herrührt. S. Bernhardy p. 228 f. Vgl. schon Vulg., Chrys. Mit *ἐριθεία* (vgl. Frtzsch.'s Excurs zu Kap. 2) wird im NT die Ränkesucht, Parteitreiberei (Arist. Pol. 5, 2 f.) bezeichnet, die aber hier, wie überall (vgl. Gal 5 20. Jak 3 14. 16) nicht sowohl an sich (Meyer, Volkm.), als vielmehr wegen der ihr zu Grunde liegenden eigensüchtigen oder rechthaberischen Gesinnung in Betracht kommt (vgl. Mehr., Hofm.: die Sucht, sich selbst, sein schlechtes Ich, sowie es ist, geltend zu machen), welche ja in den alltäglichen Verhältnissen ihre egoistischen Zwecke nur erreichen und mit ihrer Ansicht nur Recht behalten kann, wenn sie eine Partei um sich sammelt**). Das folgt schon daraus, dass als das

*) Nimmt man *τοῖς μέν* für sich (Reiche, Ew., Hofm., Blbtr.), so bildet *καθ' ὑπομονήν* die Norm des zu ergänzenden *ἀποδώσει*, was die Analogie des V. 6 für sich zu haben scheint. Allein indirekt liegt ja auch in der richtigen Wortverbindung, dass die Norm des Trachtens nach dem in der Vergeltung zu erlangenden Ziel zugleich die Norm jener Vergeltung ist, und das *ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον* (wenn oder weil sie nach ewigem Leben trachten) schleppt unerträglich matt nach. Die Verbindung des *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονήν* durch ein ergänztes *οὖσιν* (Beng., Frtzsch., Krehl), nöthigt *δόξαν — ζητοῦσιν* als eine asyndetische Apposition zu nehmen; und die Uebersetzung Luther's will gar trotz der Verbindung des *καθ' ὑπομ.* mit *ζητοῦσιν ζωὴν αἰων.* auf Grund eines Hyperbaton (vgl. schon Oecum) *δόξαν — ἀφθαρσ.* als Objekt zu dem zu ergänzenden *ἀποδώσει* fassen.

**) Das Wort ist nicht von *ἔρις* oder *ἐρίζω* abzuleiten, sondern von *ἔριθος*, Lohnarbeiter, Spinner (Hom. *σ*, 550. 560. Hesid. *ἔργ.* 600 f. Dem. 1313. 6. LXX. Jes 38 12); davon *ἐριθεύω*, um Lohn arbeiten (Tob 2 11), dann auch: selbstsüchtig handeln, Umtriebe machen (vgl. *ἐξεριθεύεσθαι* Polyb. 10. 25, 9 und *ἀνερίθευτος*, ohne Parteiränke, bei Philo p. 1001 E). Falsch ist daher, wie schon II Kor 12 20 zeigt (wo es neben *ἔρις* steht), die gewöhnliche Auslegung: qui

aus der ἐριθεία Fliessende mit καὶ ἀπειθοῦσιν τῇ ἀληθείᾳ etwas verbunden wird, was weder aus der Parteisucht noch aus der Streitsucht an sich folgt. Wohl aber muss der Ungehorsam gegen die (dem Menschen offenbarte) Wahrheit (1 18), die immer zugleich normgebend für ihn ist, die Folge einer Gesinnung sein, welche überall das Eigene sucht oder mit ihrer Ansicht Recht behalten will. — πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ) hebt noch ausdrücklich hervor, dass der Ungehorsam gegen die (göttliche) Wahrheit, welcher sie sich aus eigensüchtiger Rechthaberei nicht fügen wollten, sie nur dazu bringt, ihrem Widerspiel, der ἀδικία (1 18), zu gehorchen. — ὀργὴ καὶ θυμός) sc. ἔσται. Paulus hat die vorherige Struktur in der Lebendigkeit der Gedankenbewegung (vielleicht auch weil das ἀποδώσει zu ὀργ. κ. θυμ. nicht recht gepasst hätte) abgebrochen. Der Begriff des göttlichen Zornes, der ihnen zu Theil wird (vgl. V. 6), wird durch seine Verbindung mit θυμός, das auch Ps 2 5. 12 das Auflodern der göttlichen Entrüstung bezeichnet, noch gesteigert*). — V. 9 folgt eine

---

sunt ex contentione (Vulg.), die Streitsüchtigen (Orig., Chrys., Oecum., Theophyl., Erasm., Luther, Beza, Calv. u. s. w.), unter welchen man meist die wider Gott sich Auflehnenden verstand (Beck: Widerspenstigkeit, mit Berufung auf ἐρεθίζειν I Sam 12 14, ἐρεθισμός Dtn 21 20. 31 27, vgl. de W., Zimmer, auch Sand. bei richtiger Ableitung), wenn man den Begriff nicht ganz verflüchtigte in »gottloses Wesen« (Kölln., vgl. Frtzsch.: homines nequam). Unerweislich ist Reiche's Vermuthung, dass der vulgäre Sprachgebrauch das Wort fälschlich von ἔρις hergeleitet und ihm die entsprechende Bedeutung geliehen habe, und hier würde dieselbe, wie man sie auch herauszubringen sucht (vgl. Phil.), wenig passen. Ganz fern liegt es, mit God. an die rabbinischen Schulstreitigkeiten, mit Rück., Otto an den jüdischen Partikularismus oder mit Lips. an das prahlerische Wesen der in ihrer vermeintlichen Gerechtigkeit sich über die Heiden erhebenden Juden (weshalb er das καί durch trotzdem analysirt!) zu denken. Auch v. Heng. denkt an Hochmuth, Goeb. an irdischen Sinn. Hofm. muss, um seine falsche Fassung des τοῖς μέν V. 7 zu stützen, auch hier τοῖς δέ für sich nehmen, ἐκ in causalem Sinne mit ἀπειθοῦσιν verbinden, und das καί auf's Gezwungenste erklären: denen, die aus ἐριθ., statt nach ewigem Leben zu begehren, vielmehr u. s. w., ohne selbst auf diesem Wege zu einem völlig entsprechenden Gegensatz zu gelangen. Aehnlich Blbtr. p. 68.

*) Das μεν nach απειθουσιν (Rcpt. nach AEKLP u. griech. Vätern) ist nicht aus Unachtsamkeit übergangen (Meyer), sondern wegen des folgenden δε zugesetzt. Es wäre auch in der That ganz unpassend, da dies πείθεσθαι (vgl. Eurip. Phoen. 902. Xenoph. Cyrop. 4, 3, 3) keineswegs bei jenem ἀπειθεῖν intendirt war, sondern vielmehr die ausschliessliche Geltendmachung des eigenen Interesses und der eigenen Ansicht, und da eben nur vom Apostel angedeutet wird, dass sie dieser Intention entgegen durch jenes ἀπειθεῖν nur den Herrn wechseln. Die Stellung von οργη vor θυμος ist gegen die Rcpt. (KLP) ent-

nachdrucksvolle Zusammenfassung von V. 7 f. in umgekehrter Ordnung, welche die Absicht hat, es noch einmal hervorzuheben, dass dieses Grundgesetz der Vergeltung für Juden und Heiden in gleicher Weise gilt, und die beiden Theile der vorchristlichen Menschheit, die bisher nur charakterisirt waren, nun ausdrücklich zu bezeichnen *). — *θλῖψις καὶ στενοχωρία*) sc. *ἔσται*, knüpft unmittelbar an das zuletzt besprochene Sckicksal derer an, die das Gute nicht thun, weil eben darin, dass auch die Juden, weil sie das Böse thun, dem göttlichen Zorngericht verfallen sind, die Pointe der ganzen Ausführung liegt. Die *στενοχωρία* ist Steigerung von *θλῖψις* und bezeichnet einen höheren Grad der Drangsal, eine Drangsal, aus der man, von allen Seiten her bedrängt, keinen Ausweg mehr sieht (Böhmer). Vgl. Jes 8 22. 30 6. Dtn 28 53. — *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου*) bezeichnet, wie 1 18. 2 2, dass sich diese Drangsal und Bedrängniss über jeden einzelnen Menschen (Beck) erstreckt, der das Böse verübt (*τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν*, vgl. 1 27). Indem nun der Apostel, dem *ἑκάστῳ* V. 6 entsprechend, diese Wahrheit auf die beiden Theile der vorchristlichen Menschheit in ihrer Zusammengehörigkeit anwendet (1 16), deutet er, wie in dieser Stelle, mit dem *πρῶτον* auf die in der heilsgeschichtlichen Prärogative Israels begründete Priorität hin. Die besteht aber darin, dass das Volk, welches kraft seiner heilsgeschichtlichen Stellung die göttlichen Verheissungen und Drohungen empfangen hat, auch zunächst und vor Allem ihre Erfüllung zu erfahren bekommen wird **). — V. 10. *δόξα δὲ καὶ τιμή*) wie V. 7,

---

scheidend bezeugt. Die Verbindung mit dem Folgenden (Mehr.) stört unnöthig den gewichtigen Gleichbau. Ueber den Unterschied beider Worte s. Tittm. Synon. p. 131 ff. und vgl. Isocr. 12, 81: *ὀργῆς κ. θυμοῦ μεστοί*. Herodian. 8, 4, 1: *ὀργῇ κ. θυμῷ χρώμενος*. Lucian. de calumn. 23.

*) Daraus folgt natürlich nicht, dass bisher noch nicht von den Juden die Rede war (Hofm.), da gerade jetzt die Absicht der ganzen Auseinandersetzung V. 1—8, die Juden als ebenso wie die Heiden dem Zorne Gottes verfallen zu erklären (vgl. Holst. a. a. O. p. 124, Anm., Lips.), direkt hervortritt. Vollends mit V. 9 f. einen neuen Absatz zu beginnen (vgl. auch Volkm., Blbtr. p. 71), verbietet die schon im Ausdruck angedeutete enge Zusammengehörigkeit mit V. 7 f.

**) Ungenügend erklärt Meyer die chiastische Ordnung damit, dass die Rede dadurch drohender und schreckender wird, zumal der Apostel nach dem Zusammenhang ja Niemand schrecken will, und findet in *στενοχωρία* (vgl. God., Beck, Lips.) das innerlich mit dem Gefühle der Rettungslosigkeit empfundene Unglück im Unterschiede von dem von aussen eindringenden (*θλῖψις*), was nach 8 35. II Kor 4 8 willkürlich eingetragen ist. Allerdings bezeichnet das *πασ. ψυχ. ανθρ.* nicht einfach »jeden Menschen« (Phil.), aber dass in dem Ausdruck

verbindet sich hier mit καὶ εἰρήνη, das darum wie 1 7, Heil im umfassendsten Sinne bezeichnet, wie es in der Heilsvollendung dem Menschen zu Theil wird und eine durch nichts mehr gestörte Seligkeit wirkt (vgl. Böhmer, der an die dort damit verbundene ἀφθαρσία erinnert, Lips., obwohl obige Deutung ablehnend: Gottesfrieden im künftigen Gottesreich). Dies wird jedem zu Theil, der das Gute übt (Bem. das Simpl. τῷ ἐργαζομένῳ im Unterschiede von dem Comp. V. 9) und zwar wieder dem Juden in erster Linie, was hier offenbar auf die Israel speziell gewordenen göttlichen Verheissungen geht (3 2) *).

V. 11—24. **Die Werthlosigkeit des Gesetzesbesitzes als solchen.** — V. 11. οὐ γάρ) begründet die in V. 9f. hervorgehobene allgemeine Anwendung des Grundgesetzes der göttlichen Vergeltung V. 7f. dadurch, dass parteiisches Vorziehen aus persönlichen Rücksichten bei Gott nicht stattfindet. Aus dem alttestamentlichen πρόσωπον λαμβάνειν (Lev 19 15. JSir 4 27. III Esr 4 39, vgl. z. Gal 2 6) bildet das NT das Subst. προσωποληψία (Jak 2 1). Eben weil diese Parteilichkeit nur auf die besonderen Vorzüge, die das Jüdische Volk vor den Heiden voraus hat, Rücksicht nehmen könnte, bahnt sich Paulus durch diesen Allgemeinsatz den Weg, um nun im Einzelnen nachzuweisen, warum diese Vorzüge die Juden nicht vor dem Zorngericht, dem sie nach V. 2—10 verfallen sind, schützen können; und er führt dies zunächst aus an ihrem Gesetzesbesitz. — V. 12f. begründet

---

die Seele als der Theil bezeichnet ist, von welchem die θλ. κ. στ. empfunden wird (Rück., Meyer, Luth., Lips.), ist doch wohl gesucht, da sich der Ausdruck einfach daraus erklärt, dass die ψυχή das Prinzip der Individualität ist (Weiss, bibl. Theol. § 27, b). Vgl. 13 1. Das πρῶτον ist sicher nicht ironisch gemeint (Reiche); aber die Reflexionen darauf, dass das Gericht auf dem heilsgeschichtlichen Gebiet sich anbahnt und darum dem Volke Gottes früher gilt, während der Grieche der entferntere Gegenstand des Gerichts ist (Hofm., vgl. Böhmer), dass mit dem stärkeren Antrieb zur Erfüllung des göttlichen Willens die Verantwortung wächst (de W., Phil., God., Beck, Luth.), dass die Sünde des Judenthums bewusster Ungehorsam ist (Holst.), oder dass der Jude sich besser dünkt als der Heide (Lips.), passen zu dem πρῶτον im Parallelsatz nicht.

*) Der Gedanke, dass die Tugend der Juden bewusster Gehorsam gegen Gott ist (Holst.), liegt doch zu fern, und da eine Tendenz, dem Jüdischen Dünkel entgegenzutreten, nicht vorliegt, kann man nicht sagen, dass hier der Hauptnachdruck auf dem καὶ Ἕλληνι liegt (Meyer). Beck vertheidigt energisch eine höhere Lohnertheilung an den höher begabten Juden, wovon die Schrift nichts weiss. Das auf die δόξα καὶ τιμή folgende εἰρήνη kann der Natur der Sache nach nicht: Friede (Volkm., God., Beck) heissen.

nämlich den Allgemeinsatz in V. 11 dadurch, dass die Bestrafung des Sünders eintritt ohne Rücksicht darauf, ob derselbe ein Gesetz besass oder nicht. Paulus redet nur von der Bestrafung und nicht von der Beseligung, weil es sich ja in der ganzen Darlegung nicht um die Unparteilichkeit Gottes in abstracto, sondern um die konkrete Frage handelt, ob der Jude hoffen darf, um seines Gesetzesbesitzes willen dem göttlichen Zorngericht zu entgehen. — *ὅσοι γὰρ ἀνόμως*) Wieviele (Mt 22 9f.) ohne die Norm eines Gesetzes (gehabt zu haben) sündigten, wie die Heiden, die auch IKor 9 21. Sap 17 2. IMak 3 5 die *ἄνομοι* heissen. Natürlich ist dabei an ein gottgegebenes Gesetz gedacht, da es sich ja darum handelt, wie sie im Gerichte Gottes zu stehen kommen, aber nicht in concreto an das den Heiden fremde Mosaische Gesetz (Meyer, Lips.). Das Präteritum *ἥμαρτον* ist vom zeitlichen Standpunkte des Gerichts aus gesagt. Jedes *ἁμαρτάνειν* schliesst den Zustand der Gottwohlgefälligkeit aus und hat daher das Verderben zur Folge. Das *καί* drückt aus, dass ihr *ἀπολεῖσθαι* ihrem *ἁμαρτάνειν* entsprechen wird, und nicht, dass jenes ebenso *ἀνόμως* geschehen wird, wie dieses (de W., Hofm., God.), da dann *καί* vor *ἀνόμως* stehen müsste *). Die Unparteilichkeit Gottes, welche begründet werden soll, besteht ja darin, dass er in jedem Fall über die Sünde Strafe verhängt, und die Erwähnung des spezifisch verschiedenen Wie dient nur dazu, hervorzuheben, wie durch die Verschiedenheit der Verhältnisse wohl dieses Wie modifizirt, aber das Dass nicht aufgehoben werden kann. — *ἀπολοῦνται*) bezeichnet im AT das Getödtetwerden (Est 9 11. 16. IMak 2 37, vgl. Mt 2 13) oder sonst ein Umkommen im unnatürlichen Tode (Gen 20 4. Jes 30 25, vgl. Mt 8 25) und wird im NT der technische

*) Da im *ἀπολεῖσθαι* die höchste Strafe liegt, darf man in dem zweiten *ἀνόμως* nicht etwas Milderndes finden (Chrys., Theophyl., Oecum., vgl. Beck), als ob es die Strenge des Gesetzes ausschliessen solle. Wiefern bei dem Mangel einer (positiven) Gesetzesnorm überhaupt von zurechenbarer Sünde und Strafe die Rede sein kann, erhellt aus V. 14 f., aber daraus folgt durchaus nicht, dass *ἀνόμως* auf den Mangel des mosaischen Gesetzes gehen muss, wie Lips. meint, da das ursprüngliche Sittenbewusstsein den Heiden eben nicht ein ihnen gegenüberstehendes (positives) Gesetz war. Das zweite *ἀνόμως* schliesst die Fassung des ersten aus, nach welcher eine Verwerfung jedes Gesetzes darin liegen soll (Sand.). Dass Paulus nur von der Bestrafung redet, erklärt Hofm. fälschlich dadurch, dass bei ihr die Parteilichkeit näher liegt, Meyer dadurch, dass nur sie bei Ungläubigen eintreten kann. Uebrigens vgl. zu diesen Versen Charles Cholmondeley, the passage of the four *γάρ* Rom 2 11—16. London 1880.

Ausdruck für den Tod, dem der Sünder auf ewig verfallen bleibt, wenn er nicht durch die Auferweckung zum ewigen Leben (1 17. 2 7) davon errettet wird (vgl. die *σωτηρία* 1 16), also das ewige Verderben. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 34, c. — *καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον*) heisst entweder beim Gesetz, d. h. im Besitz des Gesetzes (Meyer, Lips. nach Win. § 48, a, 2) oder wohl besser innerhalb eines Gesetzes, als der göttlichen Ordnung ihres Gemeinlebens (Hofm.). Gewöhnlich nimmt man an, dass auch *νόμος* ohne Artikel vom Mosaischen Gesetz stehe; aber dem adverbialen *ἀνόμως* entspricht offenbar viel besser: innerhalb einer (gottgegebenen) gesetzlichen Ordnung (vgl. God., Luth.). Dass es eine solche nur in Israel gab, ist ja richtig; allein hier kam es nicht auf die geschichtliche Wirklichkeit einer solchen, sondern auf die Verhandlung der ganz allgemeinen Frage an, ob Besitz eines Gesetzes für das Schicksal des Menschen im Gerichte Gottes einen Unterschied mache*). — *κριθήσονται*) der Wechsel des Verbums ist durch *διὰ νόμου* dargeboten, da von einem Gerichtetwerden streng genommen nur die Rede sein kann, wo das Verhalten des Menschen nach der Norm eines Gesetzes bebemessen und in Gemässheit seiner Strafandrohung mit Strafe belegt wird. Nur wo einer innerhalb einer gesetzlichen Ordnung steht, ist auch eine gesetzliche Norm vorhanden, mittelst derer er, wenn er sündigt, gerichtet werden kann. Auch hier liegt aber der Nachdruck nicht auf der relativ gleichgültigen Art, wie das Gericht vollzogen wird, sondern darauf, dass es vollzogen wird. — V. 13 begründet dies *κριθήσονται* mit offenbarer Rücksichtnahme auf die Vorstellung, als ob der Besitz eines gottgegebenen Gesetzes, welcher der unleugbare Vorzug des Judenthums ist, als solcher vor Gott wohlgefällig mache und somit vom Gerichte eximire**). — *οἱ ἀκροαταί*

---

*) Das Fehlen des Artikels erklärt man gewöhnlich daraus, dass *νόμος* zu den Worten gehört, die einen nur einmal vorhandenen Gegenstand bezeichnen und deshalb den Nom. propr. sich nähern (Meyer nach Win. § 19, 1), also daraus, dass es terminus technicus ist (so sehr nachdrücklich wieder Lips.); ja Volkm. behauptet sogar, dass *νόμος* immer das Mosegesetz bezeichne und *ὁ νόμος* im Unterschiede davon die sittliche Verpflichtung oder das Gottesgesetz überhaupt. Ganz umgekehrt ist von v. Heng., Th. Schott, Hofm., Holst. u. M. bestritten, dass *νόμος* ohne Artikel je vom Mosaischen Gesetz stehe. Dagegen besonders Grafe. die paulinische Lehre vom Gesetz 1884, p. 5—8, welcher meint, dass das Setzen und Weglassen des Artikels rein philologisch nach dem Sprachgefühl und bestimmten Sprachgewohnheiten des Apostels erklärt werden müsse. In dieser Stelle aber liegt dazu wenigstens durchaus kein Grund vor. Vgl. die treffliche Auseinandersetzung von Sanday p. 53.

**) Die Rcpt. (nach KL) hat den Art. vor *νομου* beide Male zu-

νόμου) vgl. Jak 1 22ff. Das Substantiv hebt stärker, als durch den Partizipialausdruck geschehen würde, das Charakteristische hervor: diejenigen, deren Sache das Hören ist. So werden die Juden charakterisirt, weil sie das Gesetz meist nur aus der sabbatlichen Vorlesung in der Synagoge (Act 15 21. II Kor 3 14. Joseph. Antt. 5, 1, 26. 5, 2, 7) kennen lernten. Nicht die Hörer eines Gesetzes sind gerecht, d. h. der Norm des göttlichen Willens entsprechend und damit Gott wohlgefällig (δίκαιοι, vgl. 1 17) nach göttlichem Urtheil (παρὰ θεῷ, vgl. I Kor 3 19 und dazu Win. § 48, d), sondern die Thäter eines Gesetzes (οἱ ποιηταὶ νόμου, vgl. I Mak 2 67. Jak 4 11), da Gott nach dem Grundsatz V. 6 nicht fragen kann, ob einer durch den Besitz eines Gesetzes einen persönlichen Vorzug hat (V. 11), sondern nur, ob er durch Erfüllung desselben seiner Forderung entspricht. Hier zeigt der Parallelismus mit dem δίκαιος παρὰ θεῷ unzweifelhaft, dass δικαιωθήσονται den richterlichen Akt bezeichnet, durch welchen einer für rechtbeschaffen, der gottgesetzten Norm entsprechend und dadurch Gott wohlgefällig erklärt wird (s. z. 1 17), womit er dann freilich vom Gericht eximirt wäre. Paulus spricht hier die Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit aus (vgl. z. V. 6), ohne Rücksicht auf die Frage, ob es Thäter des Gesetzes im vollen Sinne giebt (was er später verneint, 3 20). Gäbe es aber solche, so gäbe es auch eine Rechtfertigung aus den Werken, die vollkommen genügte, vom Gericht und damit von der ἀπώλεια (V. 12) befreit zu werden. Vgl. Weiss, bibl. Th. § 66, b. »Haec descriptio est justitiae legis, quae nihil impedit alia dicta de justitia fidei«, Melanth.

V. 14 ff. begründet den Gedanken von V. 13, dass nicht der Gesetzes**besitz**, sondern die Gesetzes**erfüllung** vor Gott rechtfertige, dadurch, dass ja auch die Heiden ein Analogon des Gesetzes haben, also wenn es auf den blossen Gesetzes**besitz** ankäme, vor Gott gerecht sein müssten, während doch auch bei ihnen alle Selbstzurechnung nur danach stattfinde, ob sie die Forderung des Gesetzes **erfüllt** haben oder nicht*). — V. 14. ὅταν) vgl. Mt 5 11. 6 2. 5. 6, setzt einen Fall, welcher

---

gesetzt; aber es ist klar (gegen Lips.), dass hier gerade es darauf ankam, den Satz ganz allgemein auszusprechen, da von jedem anderen gottgegebenen Gesetze als dem mosaischen dasselbe ebenso gelten würde. Der Art. vor θεῷ, der in BD fehlt (WH. i. Kl.), ist aus V. 11 eingekommen. Otto versteht unter den ποιηταὶ νόμου die, welche die Bestimmung des Gesetzes d. h. das Anklagen und Verurtheilen ihrer selbst (an sich) zum Vollzug bringen!

*) Es wird also weder bloss die erste Hälfte von V. 13 begründet (Phil., God., Hofm., vgl. dagegen Luth.), noch bloss die zweite, als ob

in irgend welcher Zeit stattfindet, und dessen öfteres Eintreten möglich ist: im Falle wenn, so oft als. — ἔθνη) ohne Art. Der Apostel redet also nicht von der Heidenschaft überhaupt, sondern von einzelnen Heiden, bei welchen der angenommene Fall statt habe, und charakterisirt sie durch das artikul. Partizip (vgl. 1 18) nach dem Punkte, auf welchen es hier ankommt, näher als *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*, d. h. als solche, die ein Gesetz doch nicht haben. Die subjektive Negation verneint, mit Beziehung auf das im scheinbaren Widerspruch damit stehende *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου*, das *νόμον*, wobei es steht, sofern doch Heiden als solche ein Gesetz, wie es Israel hat, jedenfalls nicht besitzen und darum ein Gesetz überhaupt zu entbehren scheinen (vgl. Sand.). — *φύσει*) bezeichnet die nativa indolos, d. i. die ursprüngliche, mit dem Dasein gesetzte und durch Naturanlage und deren natürliche Entwickelung gestaltete Verfassung; »quia natura eorum ita fert«, Stallb. ad Plat. Phaedr. p. 249. Der Dativ bezeichnet die bewirkende Ursache, hier nach dem Zusammenhange im Gegensatz zu dem durch den Antrieb eines positiven (gottgegebenen) Gesetzes oder durch andere Antriebe und Leitungen positiver Offenbarung Gewirkten. Es handelt sich also um den Fall, wo Heiden von Natur thun *τὰ τοῦ νόμου*, d. h. was zum Gesetze gehört, einzelne Vorschriften desselben. Nicht schlechthin *τὸν νόμον* sagt Paulus, da doch nie Heiden von Natur das ganze Gesetz erfüllen, sondern höchstens in konkreten Fällen durch ihr Thun den betreffenden Stücken des Gesetzes entsprechen *). Bemerke, wie hier ausdrücklich

---

der Vorwand, dass dann die Heiden ohnehin nicht gerechtfertigt werden könnten, abgelehnt werden solle (So im Wesentlichen schon Chrys., Ersm. u. M., neuerlich unter verschiedenen Modifikationen Thol., Rück., Rche., Köllner, Frtzsch., v. Heng., Ew., Meyer, Holst., Zimmer, Otto). Dies erkennt auch Lips. an, obwohl er irrig die Begründung der 2. Hälfte in V. 14—16, die der ersten in V. 17—24 findet. Weder kann über V. 13 hinweg, den Koppe, Mehr. parenthesiren wollen, die V. 12 behauptete Verdammung der Heiden (Calv., Flatt, Krehl, vgl. noch Beck) bewiesen werden, von der ja auch im Folgenden garnicht die Rede ist, noch bloss mit Bezug auf V. 12f. die Zurechnungsfähigkeit der Heiden (de W.), obwohl dieselbe thatsächlich auf dem hier Besprochenen beruht. Vgl. zu 2 14ff. noch Michelsen und Köhler, StKr 1873, p. 327 ff., 1874, p. 271 ff.

*) Gewöhnlich erklärt man einfach als ob *τὰ ἔθνη* stände (Rch., de W., Kölln., Phil., Beck), obwohl doch keineswegs bei allen Heiden dies vorkommt. Auch Lips. bestreitet, dass nur an einzelne heidnische Personen gedacht sei und erklärt das Fehlen des Art. nach Rck. aus dem folgenden Partizipialsatz (? !). Vgl. dagegen Sand. Das *μη* lassen Holst., Lips. aus jüdischer Vorstellung heraus gesagt sein. Beza u. A., auch Flatt, Mehr., Beck erklären: quae lex

auf das bestimmte Gesetz zurückgewiesen wird, welches diejenigen haben, von denen V. 12f. gesagt war, dass sie innerhalb eines Gesetzes sündigen und durch ein solches gerichtet werden, nämlich auf das Mosaische. — *οὗτοι*) nachdrückliche Wiederaufnahme des Subjekts; Kühner § 469, 4. Buttm. p. 262 f. — *νόμον μὴ ἔχοντες*) ohne Artikel angeschlossen, also als Partizipialsatz aufzulösen: weil dieser Mangel bei ihnen stattfindet, vgl. Buttm., neut. Gr. p. 301. Denn die nicht, wie vorher, vor *νόμον*, sondern vor *ἔχοντες* gestellte Negation negirt den Besitz eines Gesetzes, wie es die Juden haben, und wie es die eben nicht haben, welche *φύσει* das Gesetz thun. Eben weil sie ein Gesetz (als ausser ihnen stehender Lebensnorm) nicht haben, müssen sie sich selbst ein solches sein. — *ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος*) sie sind sich selbst ein Gesetz, d. i. ihr Sittenbewusstsein vertritt bei ihnen die Stelle eines geoffenbarten Gesetzes, wie es die Juden haben. Während diesen das Gesetz sagt, was Gott fordert, sagen sie es sich selbst, wie daraus erhellt, dass sie gelegentlich aus eigenem innerem Antriebe thun, was das Gesetz, d. h. Gott im Gesetze fordert, also sich doch vorher gesagt haben müssen, dass dies zu thun sei*).

V. 15. *οἵτινες* etc.) quippe qui, vgl. 1 25. Die *οὗτοι* V. 14 werden so, dass dadurch das eben behauptete *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* bestätigt wird, charakterisirt: als solche, die da, sofern sie eben durch das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* V. 14 that-

---

facit, nämlich das Gebieten und Verbieten, Verurtheilen und Bestrafen u. s. w. Dagegen entscheidet die genaue Beziehung, in welcher hier das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* zu *ποιηταὶ τοῦ νόμου* V. 13 steht, das darum Otto bereits, ebenso wie diesen Ausdruck, missdeutet (s. d. Anm.). Um den Heiden diese »natürliche« Sittlichkeit nicht zuzugestehen, zieht Beng. *φύσει* zu *μὴ νόμον ἔχοντα*, und Klosterm. p. 73—77 denkt gar an die durch das Evangelium wiedergeborenen Heiden.

*) Parallelen vgl. bei Manil. 5, 495: ipse sibi lex est, Arist. Nicom. 4, 14: *νόμος ὢν ἑαυτῷ*, Porph. ad Marc. 25, p. 304. Dass sie den Willen Gottes schon zu ihrem eigenen gemacht haben (Hofm.), liegt in dem Ausdrucke noch keineswegs. Otto denkt zu dem *ἑαυτοῖς* als Gegensatz *οὐκ ἄλλοις* hinzu (während doch der Gegensatz in dem *μὴ ἔχοντες* und *εἰσίν* liegt), und findet hier den Gedanken, dass ihr Urtheil nur ein subjektives, nach eigener Erfahrung bemessenes sei! Das Part. kann nicht durch: obwohl aufgelöst werden (vgl. noch Luth., Zimmer, Göb., Lips.), was einfach unlogisch ist, da ja im Folgenden garnicht etwas gesagt ist, was in gewissem Sinne das *μὴ ἔχειν* aufhebt, sondern lediglich, was an seine Stelle tritt; aber auch nicht durch: während (Hofm.), wodurch der Zusatz jede logische Bestimmtheit verliert. Das *ποιῃ* der Rcpt. statt *ποιῶσιν* (ℵAB) ist verkehrte Besserung wegen des Neutr. plur.

sächlich erweisen (ἐνδείκνυνται, vgl. II Mak 9 8. Sap 12 17), dass in ihren Herzen geschrieben stehe, was das Gesetz zu thun befiehlt. Absichtlich sagt der Apostel nicht *τὸν νόμον*, weil ja nicht das Mosaische Gesetz in seiner konkreten Form ihnen von Natur bekannt ist, auch nicht *τὰ ἔργα τοῦ νόμου*, weil ja nicht alle einzelnen Gebote dieses Gesetzes von dem natürlichen sittlichen Bewusstsein bestätigt werden, sondern *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*, d. h. nicht das dem Gesetz entsprechende, es erfüllende Handeln (Meyer), sondern dem *τὰ τοῦ νόμου* entsprechend: dass dem Gesetz angehörende, d. h. von ihm gebotene Thun. Der Singul. geht nicht auf die im gegebenen Falle vorgeschriebene Handlung (Lips.), sondern ist kollektiv, wie V. 7 (vgl. Sand.), und weist auf das Thun hin, das mit dem *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* V. 14 gemeint war, und das sie ja nicht ausüben könnten, wenn es nicht als sittliche Verpflichtung ihnen kund würde. Darum erweisen sie dies Thun als ein in ihren Herzen geschriebenes. Als *γραπτόν* wird es bezeichnet mit Beziehung auf das geschriebene Mosaische Gesetz, obgleich das sittliche Gesetz bei ihnen *ἄγραφος* ist (Plat. Leg. p. 481 B. Thuc. 2, 37, 3. Xen. Mem. 4, 4, 19. Soph. Ant. 450. Dem. 317. 23. 639. 22. Dion. Hal. 7, 41). Das prädikativisch gemeinte Adject., welches zur Bezeichnung des Dauernden und Beständigen statt des Partic. gesetzt ist, bedarf der Ergänzung von *ὄν* (Meyer) nicht. Das *ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* zeigt, dass auch das ursprüngliche Sittenbewusstsein seinen Sitz im Herzen hat, wie das ursprüngliche Gottesbewusstsein, vgl. 1 21 *). — *συμμαρτυρούσης*) vgl. Xenoph. hist. gr. 3, 3, 2, kann kontextmässig nur bezeichnen, dass mit dem Zeugniss, welches die Thatsache ihres *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* für das Vorhandensein einer objektiven Norm in ihnen ablegt, zugleich ihr Gewissen dafür Zeugniss ablegt. Die *συνείδησις* ist, wie schon Sap 17 11

---

*) Man sollte dabei nicht an Jer 31 33 erinnern (so gew., auch Meyer), wo es sich darum handelt, dass das Gesetz Gottes, völlig innerlich angeeignet, von innen heraus und nicht mehr als äusseres Gebot das Thun des Menschen bestimmt, wie es schon im alten Bunde als Ideal erkannt war (Dtn 30 14. Jes 51 7), aber erst im neuen verwirklicht werden konnte. Dieses innerliche Gesetz ist nicht das Gewissen selbst (vgl. noch Lips.), sondern der normative Inhalt des dem Menschen ursprünglich eingepflanzten Sittenbewusstseins; den Erweis desselben bildet auch nicht das Gewissenszeugniss (Beng., Thol.), das ja nachher ausdrücklich als zu dem in dem *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* liegenden Thaterweise hinzutretend gedacht ist. Böhmer versteht unter dem *ἔργον τοῦ νόμου* willkürlich die Liebe. Beck denkt, wie Otto, auch hier an das Geschäft, die Verrichtung, Funktion des Gesetzes mit Berufung auf Knapp, Scripta varii argum. p. 432.

(anders Koh 10 20), bei Paulus das Bewusstsein, welches man über die sittliche Qualität seiner Handlungen hat (die sog. conscientia consequens); und dieses setzt allerdings voraus, dass man eine objektive Norm in sich hat, nach der man beurtheilen kann, ob dieselben böse oder gut seien*). Das durch seine Voranstellung betonte *αὐτῶν* lässt von vorn herein erwarten, dass dem, was in ihrem eigenen Inneren vorgeht, wo das Gewissen über die Qualität ihrer Handlungen urtheilt, etwas gegenübergestellt werden wird, was im Verkehr der Heiden mit einander geschieht (*μεταξὺ ἀλλήλων*, vgl. Mt 18 15), da auch in ihm zur Erscheinung kommt, wie unwillkürlich man ein sittliches Urtheil über die Qualität der Anderen fällt. Mag es noch so oft von Umständen abhängen, ob und wie man sich über das Verhalten des Anderen ausspricht; aber in Gedanken wenigstens (*τῶν λογισμῶν*, vgl. Ps 33 10f. Prv 12 5) wird man immer dasselbe entweder anklagen oder auch entschuldigen. Nicht der Zustand der Heiden (Meyer), aber die allgemein menschliche Neigung, zunächst das Böse am Anderen wahrzunehmen (Mt 7 3ff.), bringt es mit sich, dass das *κατηγορεῖν* (IMak 7 6. 25. Xen. mem. 1, 3, 4) das Gewöhnliche ist, wenn auch gelegentlich (*ἢ καί*) ein *ἀπολογεῖσθαι* (Jer 12 1. IIMak 13 26. IIKor 12 19) vorkommt. Auch die verklagenden oder rechtfertigenden Urtheile über die Handlungen Anderer setzen aber das Vorhandensein einer objektiven Norm im Inneren des Menschen voraus, nach der dieselben sich bestimmen, und sind darum ebenso wie das Gewissen Mitzeugen dafür, dass den Heiden das *ἔργον τ. νόμ.* ins Herz geschrieben sei. Dann ist freilich *συμμαρτυρούσης*, obwohl im Numerus durch das zunächst stehende Wort bestimmt (Win. § 58, 6, b, β), nicht allein zu *τ. συνειδήσεως*, sondern auch zu *τ. λογισμῶν* zu ziehen, so

---

*) Es ist ganz willkürlich, das Comp. im Wesentlichen im Sinne des Simpl. zu nehmen (Kölln., Olsh., Thol. nach Aelteren und wieder Blbtr. p. 74, Klost. p. 56), da es immer die Uebereinstimmung mit der Person, für welche gezeugt wird (Thuc. 8, 51, 2. Plat. Hipp. maj. p. 282 B), oder mit Anderen (Xen. Hist. Gr. 7, 1, 2. 3, 3, 2), oder, wie hier, mit einem Thatbeweise ausdrückt. Vgl. Isocr. p. 47 A. In der Stelle Plat. Legg. 3. p. 680 D wird *ξυμμαρτυρεῖν* von *μαρτυρ.* ausdrücklich unterschieden; denn nach dem vorhergegangenen *τῷ σῷ λόγῳ ἔοικε μαρτυρεῖν* muss das *μοι ξυμμαρτυρεῖ γάρ* heissen: er ist mein Mitzeuge, dessen Zeugniss mit meiner Rede übereinstimmt. Willkürlich aber ist es, zu denken an ein Mitzeugen mit dem göttlichen Urtheil (Hofm.), oder gar mit dem Zeugniss Christi (Böhmer), wovon ja garnicht die Rede ist, aber unrichtig ist auch die Beziehung auf das positive Gottesgesetz (Beck) oder die ins Herz geschriebene Forderung (Luth., Göb.), die ja eben erwiesen werden soll.

dass *κατηγ. ἢ κ. ἀπολ.* nicht als Prädikat dazu einen zweiten Gen. abs. bildet, sondern sich attributiv anschliesst: und im Verkehr mit einander die Urtheile, wenn sie (scil. den Nächsten) anklagen oder auch vertheidigen. Zu dem artikellosen Partic. nach dem artikulirten Nomen vgl. Win. § 20, 1, c.*).

V. 16. *ἐν ᾗ ἡμέρα*)**) kann nur an *συμμαρτυρούσης* anknüpfen (vgl. Holst. a. a. O. p. 114f. Anm.), sofern das Zeugniss der beiden Mitzeugen, welche den schon jetzt offenkundigen Thatbeweis für das Vorhandensein jenes *νόμος γρ. ἐν τ. καρδ.* bestätigen, erst am Gerichtstage offenkundig wird. Denn in der Gegenwart wird ja die Stimme des Gewissens von den Heiden vermöge ihres *νοῦς ἀδόκιμος* (1 28) vielfältig zum Schweigen gebracht, und die Sprache der inneren *λογισμοί*

---

*) Gewöhnlich findet man hier nur eine weitere Exposition des Gewissensprozesses, indem man an die Gedanken denkt, die untereinander Anklage oder Entschuldigung führen. Dabei übersieht man nicht nur den klar angedeuteten Gegensatz von *αὐτῶν* und *ἀλλήλων*, sondern auch, dass ein solches Schwanken des Gewissensurtheils viel eher im Stande wäre, das Vorhandensein einer objektiven Norm im Innern des Menschen zweifelhaft zu machen, als sie zu beweisen. Das Richtige hat nach Flatt, B.-Crus. schon Meyer, vgl. Holst. a. a O. p. 113f. Sand., im Wesentlichen auch Lips., der aber ganz unnöthige Skrupel gegen obige Erklärung erhebt und höchst wunderlich daran denkt, dass die guten Gedanken der Einen die Andern der Verletzung des Gewissensgesetzes anklagen, die bösen der letzteren jene davon freisprechen, was doch alles rein eingetragen ist. Ganz verkehrt hat man das *μεταξύ* für sich genommen (Koppe: dereinst, nämlich *ἐν ἡμέρᾳ* etc., Kölln., Jatho: dazwischen, dabei) oder mit dem folgenden Gen. abs. verbunden (Klosterm. p. 56–59: selbst mitten in dieser gegenseitigen Verklagung oder Vertheidigung der Gedanken).

**) So WH txt. Trg. a. R. nach B, woraus leicht *εν ημερα η* (Lchm. nach A) oder *εν ημ. οτε* (Mjsc. Rcpt. Tisch.) entstand. Während Laurent den Vers für eine Glosse zu V. 13 erklärte, die an unrechter Stelle in den Text gekommen sei, wollten gleich willkürlich Ew. an V. 5, Volkm. an V. 9, Beck an V. 12 (ohne mit Beza, Grot., Griesb., Win., Reiche V. 13—15 zu parenthesiren). Meyer mit Lehm., B.-Crus., God., Zimmer an V. 13 anschliessen, so dass V. 14f. parenthesirt würde. Allein abgesehen davon, dass für eine solche Parenthesirung jede Andeutung fehlt, welche dieselbe erkennbar machen könnte, und dass sie einen so wichtigen und so ausgeführten Gedanken zu einer Zwischenbemerkung macht, spricht gegen diese Verbindung, dass der Gedanke eines bestimmten Gerichtstages keineswegs im Zusammenhang eine solche Bedeutung hat, dass Paulus damit »nachdrücklich und feierlich« abschliessen könnte, und dass die Hervorhebung des *κρίνειν τὰ κρυπτά* in gar keiner Beziehung zu V. 13 steht, nach welchem gerade das Thun im Gegensatz zum blossen Hören Gegenstand des richterlichen Urtheils ist. Klosterm. schliesst *ἐν ἡμέρᾳ* ebenfalls an *δικαιωθήσονται* V. 13 an, aber nachdem er sich dies durch die Verbindung von V. 15 damit und die Parenthesirung von V. 14 ermöglicht hat (p. 52).

durch das laute *συνευδοκεῖν* 1 32 übertönt; dann aber, wenn Gott auch das im Menschen Verborgene behufs seines Gerichtes aufdeckt, wird sich zeigen, dass ihr Gewissen sie gestraft, und ihr sittliches Urtheil die Qualität der Handlungen Anderer wohl zu unterscheiden vermocht hat. Diese Urtheilsthätigkeit ist also ebenso wie die Gewissensthätigkeit durchaus mit dem *ἐνδείκνυνται* gleichzeitig zu denken, und auch das *συμμαρτ.*, obwohl es erst am Gerichtstage offenbar wird, findet doch thatsächlich (wenn auch oft nicht wahrnehmbar) schon gleichzeitig mit dem *ἐνδείκνυνται* statt*). Vgl. die ganz ähnliche Wendung in dem *θησαυρίζεις ἐν* V. 5. Auch hier, wie dort, fehlt der Art. nicht ohne Absicht. Es wird ja ausdrücklich nicht von dem Gerichtstage als einer bekannten Thatsache geredet, sondern von einem Tage, wie ihn Paulus überall in seiner evangelischen Verkündigung in Aussicht stellt, wo Gott richten wird *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* (vgl. Jes 22 9 u. bes. Sir 1 27), d. h. das Verborgene der Menschen, Alles, was in der Gegenwart noch nicht zu Tage tritt, und dazu gehört eben das Zeugniss ihres Gewissens und ihrer Urtheile über die Handlungen Anderer, welches ihr Thun als ein ihrem besseren Wissen widersprechendes konstatirt und darum zum Gegenstande des göttlichen Gerichtes macht**). Unnöthiger

*) Die Präposition knüpft also nicht an *κατηγ.* und *ἀπολ.* an, als ob diese futurisch zu nehmen (Frtzsch.), oder die Gedanken am Gerichtstage gegenwärtig gedacht seien (Blbtr. p. 77, Lips.: als Belastungs- und Entlastungszeugen). Auch ist es durchaus irrig anzunehmen, dass Paulus sich von der Gegenwart plötzlich in die Zeit des Gerichts versetze, wo der Gewissensprozess der Heiden vornehmlich thätig sein werde, und dass er deshalb *ἐν ἡμέρᾳ* etc. unvermittelt gleich anschliesse, ohne etwa ein *καὶ τοῦτο μάλιστα, καὶ τοῦτο γενήσεται* oder dergl. einzufügen (Rück., Thol., de W., Reithm., Phil., v. Heng., Umbr., vgl. schon Est.), da am Gerichtstage, wo durch Gott selbst die Qualität aller Handlungen aufgedeckt wird, nicht mehr von einem Gewissensprozess die Rede sein kann. Es ist nicht einmal richtig, dass jener Prozess sich dann erst in seinem Resultate darstelle und offenbare (Luth., vgl. Goeb.), da nur der Zeitpunkt hervorgehoben wird, wo jenes Mitzeugniss eben als Zeugniss wider den Sünder zur vollen Geltung kommt.

**) Holst. will *κρίνει* accentuiren (vgl. WH. txt. Sand.), sofern die Verse 14—16 von Anfang an im Praesens nicht sowohl ein zeitlich Thatsächliches, als ein zeitlos Wesenhaftes aussprechen. So auch Hofm., Böhmer, Otto, der, wie V. 6, die Futura V. 12—13 logisch fasst von dem, was vernünftiger Weise eintreten wird, indem sie (wie auch Göb.) *ἐν ἡμέρᾳ* mit *ἐνδείκνυνται* verknüpfen und mit geringen Modifikationen an den Tag denken, wo die Heiden, indem Christus durch die Predigt des Evangeliums ihnen ihr Inneres aufdeckt, zur Selbsterkenntniss und damit zum Heil gelangen. Aber der ganz auf das Endgericht weisende

Weise hat man an dem *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* Anstoss genommen, da sich Paulus doch für die allbekannte und unbezweifelte Thatsache, dass Gott richten werde (Frtzsch. u. d. M.), oder dass er das Verborgene richten werde (Klee, Klosterm. p. 60, Göb.), nicht auf sein Evangelium berufen könne. Aber man übersieht, dass, wenn auch den Juden das Gericht des jüngsten Tages eine bekannte Thatsache war, die heidenapostolische Predigt gerade dies als etwas schlechthin Neues verkündigte (vgl. Act 17 31 u. dazu Weiss, bibl. Theol. § 61, a), und dass es so auch den Heiden in Rom verkündigt war. Ebenso übersieht man, dass es speziell auf das ausdrücklich durch diese Bestimmung von dem übrigen Satze getrennte *διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Orig., Grot., Krehl, Glöckl., de W., Luth., Lips., Sand. u. A.) geht und absichtsvoll hervorhebt, wie dieses Gericht durch den Christ Jesus d. h. durch Jesum als den erhöhten Heilsmittler (vgl. zu 1 1) gehalten werden wird, durch den darum auch allein Errettung in diesem Gericht gefunden werden kann.

V. 17ff. Von der allgemeinen Ausführung, dass nicht der Gesetzesbesitz, sondern nur das Thun des Gesetzes vor Gott rechtfertige (V. 13—16), macht der Apostel nun die Anwendung auf die, deren Verhalten im äussersten Gegensatz dazu steht (*δέ*), und zwar indem er in lebendiger Apostrophe (*σύ*) den Juden sich vergegenwärtigt, der im Dünkel auf seinen Gesetzesbesitz übersieht, dass sein Verhalten mit demselben im schroffsten Widerspruch steht; „oratio splendida ac vehemens" (Est.). — *εἰ δὲ σύ*) Zu dem so beginnenden Vordersatz findet sich kein Nachsatz, weil der Apostel den weitausgesponnenen Vordersatz in anderer Form V. 21 rekapitulirt und so ein Anakoluth eintritt (s. Win. § 63, 1. Buttm. p. 331)*). — *Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ*) vgl. Gen 4 17. 25f.:

Ausdruck (vgl. Luth.) erlaubt diese ohnehin sehr gezwungene Deutung nicht, und das *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* fordert es keineswegs, da dasselbe sich aus dem Context ausreichend erklärt. Allerdings geht es nicht auf die Norm des Urtheils (Calov. u. M., auch Umbr., Meyer, God.), da eine neue Norm in dem Paulinischen Evangelium für das Endgericht keineswegs festgestellt wird (vgl. die Anm. zu V. 6), und das Evangelium in seinem Unterschiede vom Gesetz eben keine Gerichtsnorm ist, am wenigsten eine erst *τὰ κρυπτὰ τ. ἀνθρ.* enthüllende (gegen Blbtr. p. 76). In dem *τὸ εὐαγγέλιόν μου* liegt keineswegs eine antithetische Beziehung auf die Predigt anderer Apostel, wohl gar falscher, judaistischer Lehrer (Meyer, Blbtr.), geschweige denn eine Hindeutung auf das Lukasevangelium (Orig., Hier. u. a. Väter). Nach ℵB lies *δια χριστου ιησου* st. *ιησ. χρ* (Rcpt. WH. a. R. Trg. txt.).

*) Schon die Abschreiber nahmen Anstoss daran, wie die ganz schlecht beglaubigte Rcpt. *ἴδε* (L) zeigt. Beck will den Vordersatz

wenn Du »Jude« benamt wirst. Dies war der dem Heidenthume entgegengesetzte theokratische Ehrenname (יודה יה, s. Philo Alleg. I, p. 55 B. de plant. Noë p. 233 A.) und nicht ein zu seinem Personennamen (Beng., Hofm., Luth.) oder zu seinem Menschennamen (Böhmer, Göb.) hinzutretender Beiname, welchen Sinn das Compos. auch im Klassischen nicht hat. Vgl. Plat. Crat. p. 397 E. 406 A. Phaedr. p. 238 A. al. Xen. Oec. 6, 17. Thuc. 2, 29, 3. Polyb. 1, 29, 2. — *ἐπαναπαίῃ νόμῳ*) acquiescis, Du verlässest Dich (Mch 3 11. I Mak 8 12) darauf, ein Gesetz zu haben, als wäre Dir dessen Besitz und Kenntniss die Gewähr des Heiles. — *καυχᾶσαι ἐν θεῷ*) Du rühmst Dich Gottes, als welcher der ausschliessliche Vater und König der Nation sei. Vgl. Gen 17 7. Jes 45 25. Jer 31 33. Beachte die Klimax der drei Momente in V. 17*). — V. 18. *τὸ θέλημα*) ist im unmittelbaren Anschluss an *ἐν θεῷ*

in einen selbständigen Fragesatz verwandeln, Th. Schott sucht ganz verkehrt schon in *ἐπαναπαύῃ* und *καυχᾶσαι* den Nachsatz, wie Otto in V. 18, Benecke, Glöckl., Hofm., Luth., Göb. und der Sache nach auch Lips. suchen den Nachsatz umgekehrt erst in V. 23, während God. auch V. 23 noch zum Vordersatz zieht und den Nachsatz durch Aposiopese ausgefallen denkt. Natürlich ist nicht ein Judenchrist angeredet (Böhmer). Ueber die Zusammensetzung und Beschaffenheit der Römischen Gemeinde ist aus dieser rednerischen Form nichts zu erschliessen (vgl. Th Schott p. 188 f., Grafe p. 37); denn selbst wenn die Leser Judenchristen wären, ist doch daran nicht zu denken, dass sie meinten, der blosse Gesetzesbesitz ohne Gesetzeserfüllung könne ihnen etwas helfen. Vielmehr wird hier, wo die Rede sich am lebendigsten einen Gegner vergegenwärtigt, klar, dass seine Leser nicht diese Gegner sind und dass diese Art, die Voraussetzungen seiner Heilsbotschaft dialektisch zu verhandeln, ihren Grund nur darin hat, dass Paulus dieselbe darlegt, wie er gewohnt war, sie in der Missionspredigt an Juden auszuführen. Nach Blbtr. p. 78 freilich ist gar ein Heidenchrist angeredet, welcher zu einer gerechten Lebensführung des Judenthums benöthigt zu sein glaubt (!), und der Bedingungssatz sagt: Angenommen Du wärest ein Jude, was hättest Du denn darann? Hofm. bestreitet den tadelnden Charakter des Vordersatzes, der sich erst leise, dann mit steigender Stärke V. 19 f. kundgiebt.

*) Die Rcpt. (EKL) hat auch hier den Art. von *νομῳ*. Um das offenbar Tadelnde des Ausdrucks zu entfernen, bezieht Hofm. denselben nur darauf, dass das Gesetz ihn der Unruhe überhebt, erst suchen zu müssen, was Gottes Wille sei, während doch solch Suchen vom Besitze des Gesetzes nicht getrennt, sondern eben auf's Gesetz angewiesen ist (s. V. 18). Aber im Gesetze sah der Jude die magna charta seiner Heilsgewissheit. Er steifte sich darauf. Vgl. Luth. Das *ἐν* (II Kor 10 15. Gal 6 13) bei dem dem Apostel so besonders geläufigen *καυχᾶσθαι* (vgl. schon Prv 20 9. Ps 49 7. Jer 9 23. Jak 1 9. 4 16), welches Verbum bei Griechen mit *ἐπί* oder *εἰς* oder mit Accus. verbunden wird, bezeichnet das, worin das *καυχ.* beruht, nach Analogie von *χαίρειν, τέρπεσθαι ἐν* (Kühner § 431, 3, a.).

natürlich der Wille Gottes, dessen sie sich als ihres Gottes rühmten. Der Jude weiss aber nicht nur, was Gott will, wie es ja gelegentlich auch bei dem Heiden der Fall ist (V. 14), sondern er hat auch an der Offenbarung desselben im Gesetz einen Maasstab, in jedem einzelnen Falle zu prüfen, was recht und unrecht sei. Der Gedankenfortschritt fordert also keineswegs, von der ursprünglichen Bedeutung des *δοκιμάζεις* (Ps 17 3. 26 2. Jer 17 10) abzugehen (vgl. vielmehr die ganz analoge Stelle 12 2), und dann kann sich *τὰ διαφέροντα* (das Unterschiedene, vgl. *τὰ διαφέροντα ἀλλήλων* Dan 7 3) nur beziehen auf den Unterschied zwischen Recht und Unrecht (Theod., Theophyl., Est., Grot. u. M., auch Rück., Rche., Thol., Frtzsch., Krehl, Phil., v. Heng., Beck, Göb.). Aus diesem Grunde kann es bei dem Juden nie zu dem *νοῦς ἀδόκιμος* (1 28) wie bei den Heiden kommen*). — *κατηχούμενος*), wie Gal 6 6. I Kor 14 19, vgl. Joseph. Vit. 65, Lucian. Asin. p. 110, indem Du unterrichtet wirst aus dem V. 17 gemeinten Gesetze (durch dessen Vorlesung und Auslegung in den Synagogen, vgl. *ἀκροαταί* V. 13), über den Willen Gottes und denselben als Maasstab für Deine sittliche Prüfung gebrauchen lernst. — V. 19 f. schildert nun, mit nicht zu verkennender Rücksichtnahme auf die Jüdische Dünkelhaftigkeit und Proselytenmacherei (Mt 23 15), was Lips. vergeblich bestreitet, in gehäuften asyndetischen Bezeichnungen ihre Selbsterhebung über die Heiden und den Einfluss, welchen sich die Juden auf sie zutrauten. — *πέποιθάς τε σεαυτόν*) Das adjunktive *τε* statt des konjunktiven *καί* deutet an, dass dieses Selbstvertrauen die Folge jener besseren Erkenntniss (V. 18) war. Der Acc. c. Inf. nach *πέποιθα* (Ps 25 1. 118 8. Prv 3 5. 11 28), nur hier im NT, ist auch bei den Griechen selten

---

*) Dagegen liegt die Anspielung auf die rabbinische Gesetzeskasuistik (God.) fern, da es sich ja nicht um Lehrer des Gesetzes handelt, sondern um solche, die im Gesetz unterwiesen werden. Der Gedanke wird nicht wesentlich geändert, wenn man mit Bez., Glöckl., Mehr., Hofm., Luth., Otto, Zimmer an das von dem göttlichen Willen Verschiedene, also Unrechte und Sündliche allein denkt. Dagegen ist es ganz unmotivirt, mit Vulg. (probas utiliora), Luther, Erasm., Beng., Ew. und vor allem Meyer, der es des klimaktischen Verhältnisses wegen für nothwendig hält, *δοκιμάζεις* im Sinne von 1 28 von dem Billigen, Würdigen (Volkm.) des Besseren zu nehmen (so auch Sand.). Denn so gewiss das *διαφέρειν* durch den Kontext die Bedeutung eines Unterschiedes im Sinne der Steigerung in irgend einer Beziehung erhalten kann (II Mak 15 13. Mt 6 26. I Kor 15 41), so wenig bietet der Kontext hier, wie Phl 1 10, irgend eine Veranlassung dazu. Mit Recht bemerkt auch Otto, dass dies nur die Folge der Unterweisung aus dem Gesetze sein könnte, was das Part. praes. *κατηχούμενος* nicht ausdrückt.

(Aesch. Sept. 444). Du hast die Zuversicht, traust Dirs zu, dass Du Deinerseits ein Wegführer (ὁδηγός, eigtl. Esr 8 1, übertragen, wie hier, Sap 7 15) seiest für Blinde (vgl. Mt 15 14). Die Heiden betrachten sie als die geistig Blinden (τυφλῶν, wie Jes 49 7. 16) oder unter einem anderen Bilde als die in der Finsterniss der Unwissenheit Lebenden (τῶν ἐν σκότει, vgl. Jes 49 9), denen sie ein Licht sind (φῶς, wie Jes 42 6. 49 6). — V. 20 sagt dasselbe ohne Bild: ein Erzieher (παιδευτήν, vgl. JSir 37 23 und im Sinne des Züchtigers Hos 5 2) Unverständiger (ἀφρόνων in dem umfassenden Sinne des AT, vgl. Ps 14 1. Prv 16 27), ein Lehrer Unmündiger. Zu διδάσκαλος vgl. II Mak 1 10. Hbr 5 12, zu νήπιοι im übertragenen Sinne Ps 119 30. Prv 1 32. Ein solcher aber vermisst sich der Jude zu sein als einer, der im Gesetze besitzt die Ausgestaltung (Lips.: leibhaftige Verkörperung) der Erkenntniss und der Wahrheit. Der Wortbildung nach bezeichnet τὴν μόρφωσιν die Thätigkeit des Gestaltens (Theophr. caus. plant. 3, 7, 4), hier aber natürlich nach bekannter Metonymie das Resultat dieser Thätigkeit, wie τῆς γνώσεως nicht die Thätigkeit des Erkennens, sondern das Erkannte ist und deshalb mit καὶ τῆς ἀληθείας verbunden werden kann, so dass das explikative καί erst den Inhalt dieser Erkenntniss angiebt. Es ist also die Wahrheit (2 8), d. h. der wirkliche Thatbestand (2 2) des göttlichen Willens, dessen Erkenntniss im Gesetz ihre Ausgestaltung empfangen hat und sie so zur geistigen Anschauung bringt, dass man auf Grund ihrer Andere belehren und erziehen kann*).

V. 21f. ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον) Der Apostel nimmt das in den Vordersätzen V. 17—20 Enthaltene noch einmal auf und fasst es in einen kurzen Ausdruck zusammen, indem er die dort gewählte Form des Bedingungssatzes verlässt und sie anakoluthisch durch die Form des Partizipialsatzes ersetzt**).

---

*) Falsch erklärt Lips. die ἀληθ. von dem Wahrheitsbesitz. Ganz willkürlich beziehen Hofm., Luth. γνῶσ. auf παιδευτήν und ἀλήθ. auf διδάσκαλον. Mit dem Gegensatz vom Wesen und Schein (II Tim 3 5) hat μόρφωσιν hier nichts zu thun (gegen Oecum., Olsh.). Die Wahrheit und Erkenntniss ist im Gesetze ἔμμορφος (Plut. Num. 8. Mor. p. 428 F) oder μορφοειδής (Plut. Mor. p. 735 A) geworden. Vgl. διαμόρφωσις bei Plut. Mor. p. 1023 C. Ganz wortwidrig hält Otto an dem aktiven Sinn von μόρφωσις fest: sie haben den Beruf, Wissenschaft und Wahrheit mittelst des Gesetzes darzustellen.

**) Meyer, Volkm., Sand. wollen in der befremdeten Frage den regelrecht gebildeten Nachsatz zu dem Vordersatz mit εἰ V. 17—20 finden und lassen nur die Charakteristik des Subjekts aus dem V. 17—20 Gesagten gefolgert sein. Allein dadurch wird die Struktur unnöthig verschränkt, und man würde eher ein διδάσκων οὖν oder σὺ

— *σεαυτὸν οὐ διδάσκεις;*) nämlich eine bessere Gesinnungs- und Lebensweise als Du durch Dein Verhalten zeigst. In der befremdeten Frage liegt, dass sie dies nicht thun; und das Befremden darüber gründet sich auf das Missverhältniss, in welchem der V. 19f. geschilderte hochfahrende Anspruch auf jenes *διδάσκειν* zu diesem ihrem eigenen Verhalten steht. — Die auf *ὁ κηρύσσων*, wie auf das *ὁ λέγων* V. 22 folgenden Infinitive schliessen nicht den Begriff von *δεῖν* oder *ἐξεῖναι* in sich (s. Lobeck ad Phryn. p. 753f.), finden aber ihre Erklärung in dem Begriffe des Gebietens, welcher in den Verbis dicendi liegt, s. Kühner ad Xen. Mem. 2, 2, 1. Anab. 5, 7, 34. Paulus wählt die Beispiele des Stehlens und des Ehebruchs (vgl. Ex 20 14. 15), weil sie den spezifisch heidnischen Lastern der Habgier und der Unzucht (s. z. 1 24) entsprechen, die also, wenn auch in anderen Formen, auch bei den Juden vorkamen, um dann zu dem Punkt überzugehen, der am augenfälligsten Juden und Heiden scheiden sollte, was Lips. vergeblich bestreitet. — *ὁ βδελυσσόμενος*) bezeichnet schon im AT den Abscheu vor allem götzendienerischen Wesen (Lev 18 30. Hos 9 10. III Mak 6 9), dessen Hauptgegenstand die Götzen selbst (*τὰ εἴδωλα*, (vgl. Ex 20 4. Num 33 52. Jes 30 22) bilden. In den schroffsten Gegensatz dazu tritt die Beschuldigung, dass sie trotzdem aus gemeiner Gewinnsucht Tempelraub treiben (*ἱεροσυλεῖς*, vgl. Aristoph. Vesp. 841). »Der Du jede Berührung mit den Götzen für eine abscheuliche Befleckung hältst, — vergreifst Dich räuberisch an ihren Tempeln?« Vgl. Chrys., Theophyl., Koppe, Frtzsch., Rück., de W., Thol., Phil., Mehr., Volkm., Klosterm. p. 45, Otto, Lips., Sand. Dass Tempeldieberei wirklich bei den Juden vorkam, folgert man mit Recht aus Act 19 37, besonders aber aus Joseph. Antt. 4, 8, 10; und natürlich trifft dasselbe Urtheil auch die, welche dabei den Hehler machten (God., Luth.)*).

οὖν διδάσκων erwartet haben. Das *οὖν* ist eben nicht folgernd, sondern epanaleptisch, zur Wiederaufnahme zusammenfassend, was vorher gesagt war, wie Meyer selbst sagt, womit die Einwürfe Hofm.'s gegen diese Fassung hinfällig werden. Ohne eine Wiederholung des *εἰ* ist seine Annahme, dass hier der Vordersatz durch Wiederaufnahme des Subjekts fortgesetzt werde, ganz unmöglich. Vgl. Bäuml., Part. p. 1787.

*) Der Einwand von Rch., v. Heng., Hofm., dass *ἱεροσυλεῖν* immer auf Tempel gehe, die der Redende wirklich als heilige Orte ansehe, passt deshalb nicht, weil Paulus das Wort, welches nun einmal im Griechischen da war, nehmen musste, um den Tempelraub zu bezeichnen. Ganz willkürlich nehmen sie daher mit Pelag., Grot., Cramer, Glöckl., Reithm., Ew., Göb. an, es sei von der Beraubung des Jüdischen Tempels zu verstehen, welche durch Unterschlagung oder Verkürzung von Tempelgeldern und Opfern (Belege zu diesem

V. 23f. ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι) Gewöhnlich nimmt man auch V. 23 als eine den vier vorhergehenden parallele Frage; aber theils, dass Paulus den dort gebrauchten Partizipialausdruck verlässt, theils die Begründung in V. 24 zeigt, dass er zur assertorischen Fassung übergeht, wodurch er auf jene Fragen des Befremdens den kategorischen Ausschlag giebt, und die Rede weit abgerundeter, gewichtiger, straffer hervortritt. Vgl. Volkm., Lips., Sand. Auch hier ist durch den Wechsel des ἐν νόμῳ — τοῦ νόμου angedeutet, dass sie sich eines Gesetzes rühmen (ἐν, wie V. 17) und doch durch die Uebertretung desselben (διὰ τῆς παραβάσεως, vgl. Ps 101 8. Sap 14 31. Joseph. Antiq. 18, 8, 2. Porphyr. de abstin. 2 extr.) Gott entehren (ἀτιμάζεις). Wie man einen König entehrt, wenn man seinen Befehlen nicht gehorcht (Est 1 16), so raubt man Gott seine Ehre durch Uebertretung seiner Gebote*). — V. 24 begründet das τὸν θεὸν ἀτιμάζεις durch ein Schriftwort, nämlich Jes 52 5. Paulus macht das Citat durch das nicht im Grundtexte und bei den LXX stehende γάρ zu seinem Eigenthum, nur am Ende noch, wie es bei ausdrücklichen Schriftcitaten nie geschieht, mit καθὼς γέγραπται (1 17) angebend, dass er so eine Schriftstelle sich angeeignet habe. Um ihretwillen, d. h. um ihrer Gesetzesübertretungen willen, wird der Name Gottes gelästert unter den Heiden, sofern sie ihn verachten als einen ohnmächtigen Gott, der nicht einmal bei seinem Volk seinen Willen durchsetzen könne**).

V. 25—3 8. Der relative Werth der Beschneidung. — Hier geht der Apostel von dem Vorzuge, welchen die Juden im Gesetzesbesitz haben, zu dem anderen über, welchen sie in der Beschneidung besitzen, wird also auch hinsichtlich

---

Verbrechen s. bei Joseph. Antt. 8, 3, 5f.), Vorenthaltung der Tempelabgaben u. dergl. geschehen sei. Vgl. Test. XII Patr. p. 578. Noch uneigentlicher ausdeutend Luther: (»Du bist ein Gottesdieb; denn Gottes ist die Ehre, die nehmen ihm alle Werkheiligen«), vgl. Beng., Flatt, Kölln., Umbr., Beck, Blbtr., p. 80 u. M., es bezeichne die »profanatio divinae majestatis« (Calv.) überhaupt. Olsh. denkt gar an den Geiz als eine Abgötterei, Böhmer an Christenverfolgung.

*) Hofm. u. A. beginnen hier den Nachsatz zu dem zweitheiligen Vordersatz (V. 17—20. 21f.). Vgl. zu V. 17. Eine Gesetzesübertretung war auch das ἱεροσυλεῖν; denn Dtn 7 25f. wird zwar die Zerstörung der heidnischen Statuen geboten, aber das Rauben ihres Goldes und Silbers verpönt.

**) Weniger gut Meyer: sie schliessen aus dem unsittlichen Verhalten der Juden auf einen unheiligen Gott und Gesetzgeber derselben. Hier, wo Paulus nicht einmal den nur mit Weglassung des διαπαντός wörtlich aus den LXX aufgenommenen Spruch als erfüllte Weissagung anzieht, ist vollends an eine Berücksichtigung seines historischen Sinnes nicht zu denken. Trotzdem zwingen ihn Otto und Zimmer auch

dieser nachweisen wollen, dass sie die Zornverfallenheit der Juden (2 1—10) so wenig aufheben könne, wie ihr Gesetzesbesitz (V. 11—24), wenn auch die Beschneidung in anderer Beziehung ihren Werth behalten könne, was bei dem Gesetzesbesitz nicht der Fall ist, der, wenn ihm Gesetzeserfüllung nicht folgt, ein ganz werthloser ist. Dann aber kann das γάρ, mit welchem der neue Abschnitt eingeführt wird, nur die ganze vorige Ausführung von der Straffälligkeit der Juden trotz ihres Gesetzesbesitzes begründen, die ja durch die Aufdeckung ihres widerspruchsvollen Verhaltens V. 17—24 (Volkm.) nur in das hellste Licht gesetzt war, und die in dem Schlussergebniss V. 23f. (Meyer, Lips.) nur insofern noch einmal vergegenwärtigt war, als ja das durch V. 24 begründete **τὸν θεὸν ἀτιμάζεις** nothwendig seine Strafe finden muss*). — V. 25. *περιτομή*) vgl. Gen 17 13. Ex 4 25f. Der artikellose Ausdruck hebt absichtlich hervor, dass es sich um etwas derartiges handelt, wie es Beschneidung ist. Solches Beschnittensein bringt zwar Nutzen (*ὠφελεῖ*, vgl. Prv 11 4. 10 2. Jes 30 5f.), sofern es die Mitgliedschaft des theokratischen Volkes bedingt und damit die Theilnahme an allen Segnungen und Verheissungen, die Gott seinem Bundesvolke verliehen hat. Da aber mit der Mitgliedschaft des theokratischen Volkes auch die Verpflichtung zur Erfüllung der göttlichen Gebote gegeben ist (Lev 18 5. Dtn 27 26) und darum die Beschneidung, ebenso wie sie jenes Anrecht verleiht, auch diese Verpflichtung auferlegt (Gal 5 3), so nützt sie nur im Falle, wenn (*ἐάν*, vgl. Win. § 41, 6, 2, b) einer dieser Verpflichtung nachkommt. Das geschieht aber nicht durch gelegentliches **ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου** (V. 14), sondern dadurch, dass die ständige Praxis (vgl. zu 1 32) des Juden das *νόμον πράσσειν* ist. Das artikellose **νόμον** entspricht absichtsvoll dem artikellosen **περιτομή** und bildet zugleich den Gegensatz zu dem ebenso artikellosen »wenn Du aber Gesetzesübertreter bist«. Zu dem *παραβάτης*,

unserer Stelle auf, indem sie an die Knechtung Israels unter die Heiden denken, der sie um ihrer Sünden willen preisgegeben waren. Calv., Ew. u. A. denken an die viel unähnlichere Stelle Ez 36 22f., welche Paulus nach Hofm. der ihm »bequemeren« Griechischen Uebersetzung von Jes l. l., gemäss ausdrücken soll, während God. eine Anspielung auf beide Stellen annimmt.

*) Nach Hofm. soll das γάρ erklären, warum sich Paulus an den Juden sonderlich gewendet hat, wenn ihm doch, falls er wider das Gesetz handelt, sein Gesetzesbesitz nichts hilft, nach Holst. nur die Verwunderung der vorigen Fragen begründen, die aber mit V. 23 aufgehört haben. Nach Blbtr. p. 82 wird nun die Behauptung des V. 10 bewiesen: Man braucht kein Jude zu sein, um belohnt zu werden!

das in der LXX noch nicht vorkommt, vgl. Symm. zu Ps 16 4. Ez 18 10. Jak 2 9. 11. In diesem Falle hat die Beschneidung allen Vortheil, welchen sie Dir vor dem Unbeschnittenen zu geben bestimmt war, für Dich verloren, so dass Du nun vor dem Unbeschnittenen nichts voraus hast, sondern, wie dieser, dem Zorne Gottes verfallen bist, als ob Du kein Zugehöriger des Gottesvolkes wärest: Deine Beschneidung ist Vorhaut (ἀκροβυστία, vgl. Gen 17 11. Lev 12 3) geworden. Das Perf. γέγονεν betont die fortdauernde Wirkung der eingetretenen Umwandlung *).

V. 26f. ἐὰν οὖν) folgert aus dem V. 25 erwiesenen unzertrennlichen Zusammenhang zwischen Beschneidung und Gesetzeserfüllung in der Form einer selbsverständlich zu bejahenden Frage. — ἡ ἀκροβυστία) abstr. pro concr., bezeichnet die Heiden nach dem Merkmal, auf das es in diesem Zusammenhange ankam, als Unbeschnittene, wie sie im AT genannt werden (ἀπερίτμητοι, vgl. Jud 14 3. 15 18. Jes 52 1. Ez 28 10). Der Apostel setzt, aber rein hypothetisch — ohne wie V. 14 durch ὅταν c. conj. auf ein von Zeit zu Zeit wirklich vorkommendes Eintreten desselben zu reflektiren —, den Fall, dass solche Unbeschnittenen die Rechtssatzungen (τὰ δικαιώματα, vgl. zu 1 32) des Gesetzes beobachten (φυλάσσῃ, Gen 26 5. Ex 15 26) **). — ἡ ἀκροβυστία) im Sinne von V. 25.

*) Hier steht ἀκροβυστία noch nicht metonymisch für Unbeschnittene, so wenig wie περιτομή vom Beschnittenen (gegen Kölln. u. V.); es bezeichnet lediglich die Abwesenheit der Beschneidung. Hofm. nimmt das μέν elliptisch, so dass der Gegensatz verschwiegen wird (Baeuml. Part. p. 163; vgl. Luth.: allerdings); aber es folgt ja ein durchaus entsprechendes δέ, und die Stellung nach περιτομή ist nur dadurch bedingt, dass dieser Begriff als der neu eintretende Hauptbegriff betont werden soll, von dem zwar etwas dem blossen Gesetzesbesitz Widersprechendes zugestanden wird, aber nur bedingungsweise. Zum Gedanken vgl. R. Berechias in Schemoth Rabb. f. 138. 13: »Ne haeretici et apostatae et impii ex Israelitis dicant: Quandoquidem circumcisi sumus, in infernum non descendimus. Quid agit Deus S. B.? Mittit angelum et praeputia eorum attrahit, ita ut ipsi in infernum descendant«. S. noch andere ähnliche Stellen b. Eisenm., entdeckt. Judenth. II, p. 339f. Die Unterscheidung Hofm.'s zwischen dem Volke, welches die Gemeinde Gottes ist, und zwischen der Gemeinde Gottes, welche in Volksgestalt lebt, ist reine Willkür und ergiebt entweder eine Tautologie oder trifft nicht zu, da keineswegs jeder, der das Gesetz in diesem oder jenem Punkte übertritt, sich damit von der Lebensordnung lossagt, welche jene Volksgestalt konstituirt. Auch Luther und selbst in gewissem Sinne Meyer unterscheiden zwischen der äusseren Volksgemeinschaft und der Gemeinschaft an der Gemeinde Gottes in Isr.; aber Paul. macht einen solchen Unterschied eben nicht.

**) Es ist darum völlig unnöthig und dem ganzen Tenor der Dar-

Das *αὐτοῦ* geht auf das in dem vorigen *ἀκροβυστία* liegende Concretum *ἀκρόβυστος*, vgl. Win. § 22, 3, 2. Wird nicht, fragt der Apostel, seine Vorhaut als Beschneidung (*εἰς* im Sinne des Resultats wie Jes 40 17. Sap 9 6) in Rechnung gebracht werden? Es liegt gar kein Grund vor, das *λογισθήσεται* bloss als Futurum der logischen Gewissheit (Mehr., Hofm., Luth. u. Aeltere) zu nehmen, was nur in einer dem *γέγονεν* entsprechenden Ausdrucksweise liegen würde, sondern der Blick des Apostels erstreckt sich auf das jüngste Gericht. Dem Unbeschnittenen, welcher das Gesetz beobachtet, wird dereinst dasselbe Heil zuerkannt werden, welches Gott denen, die durch die Beschneidung Mitglieder seines Volkes sind, unter der Verpflichtung zur Gesetzeserfüllung bestimmt hat; denn schon V. 10 ist ja die Fülle aller Heilsvollendung jedem Gutesthuenden, und dem Juden (kraft der Verheissung) nur zunächst zugesagt. — V. 27. *καὶ κρινεῖ*) An die in der Frage schon ihrer Form nach liegende Bejahung schliesst sich mit dem einfachen »und«, wie oft auch bei Klassikern (Kühner ad Xen. Mem. 2, 10, 2), nicht »auch« (Böhmer), die Fortsetzung der Antwort an, in welcher mit grossem Nachdruck das *κρινεῖ* voransteht. Der Heide wird nicht nur dem Juden gleichgestellt werden, er wird ihm sogar das Urtheil sprechen, sofern er gethan hat, was der Jude unter soviel günstigeren Verhältnissen nicht gethan hat, und was ihn darum als um so viel strafwürdiger darstellt, vgl. Mt 12 41 *). — *ἡ ἐκ φύσεως*

legung, die von der Offenbarung in Christo noch ganz abstrahirt, widersprechend, hier an gläubig gewordene Heiden zu denken (gegen God., Beck) oder an Proselyten (Phil.). Es ist auch nicht bloss dasselbe bezeichnet, was V. 14 *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* hiess (Meyer), oder gar das Geschäft des Gesetzes zu richten und zur Sündenerkenntniss zu führen (Otto). Nach 3 20 tritt der Fall, der nur mit Beziehung auf V. 20f. rein hypothetisch erwogen wird, thatsächlich niemals ein, wenigstens nicht im vollen Umfange.

*) Also nicht vermöge der Zurechnung V. 26 (God.), nicht so, dass der richtende Gott den heidnischen Gesetzesgehorsam als Maassstab zur Beurtheilung des jüdischen Gesetzesübertretens anlegen werde (Th. Schott), was eingetragen ist. Der Maasstab des Gerichtes bleibt das Gesetz Gottes (V. 12f.). Auch dieses indirekte Richten gehört dem künftigen Gerichtstage an (gegen Hofm., der bloss an das Ergebniss seines *νόμον τελεῖν* denkt, weil nicht *τελέσασα* stehe!). Meistens fasst man neuerlich, auch Rück., Kölln., Frtzsch., Olsh., Phil., Lchm., Ew., Mehr., God., Beck, den Vers als Fortsetzung der Frage in V. 26, so dass vor *κρινεῖ* wieder *οὐχί* gedacht wird. Aber weit gewichtvoller tritt die Gedankenfolge hervor, wenn man V. 27 assertorisch fasst, als Erwiderung auf die Frage in V. 26 (so Chrys., Erasm., Luther, Beng., Wttst. u. M., jetzt auch Thol., de W., v. Heng., Hofm., Volkm., Otto, Luth., Goeb., Zimmer, Lips., Sand.).

ἀκροβυστία) die Vorhaut von Natur, d. h. die vermöge ihrer heidnischen Geburt Unbeschnittenen. Das ἐκ φύσεως weist im Gegensatze zu dem Juden, dessen Beschneidung ἀκροβ. γέγ. (V. 25), darauf hin, dass diese Vorhaut eine unverschuldete, von Geburt her überkommene Beschaffenheit ist (Hofm.). Wie V. 15 schliesst sich an das artikulirte Subjekt ein artikelloses Part. an, das also aufzulösen ist: wenn sie das Gesetz erfüllt (τελοῦσα, wie Jak 2 8), womit offenbar das τὰ δικαιώμ. τ. ν. aus V. 26 aufgenommen wird*). — τὸν διὰ γράμμ. κ. περιτ. παραβ. νόμου) der Du bei Buchstabe und Beschneidung Gesetzesübertreter (V. 25) bist. διά bezeichnet die Umgebung, durch welche hin, die Umstände, unter welchen, und hier nach dem Kontexte: ungeachtet welcher das Uebertreten geschieht**). Vgl. Win. § 47, i. Weil der Jude das Gesetz geschrieben vor sich hat und durch seine Beschneidung beständig an seine Verpflichtung, es zu erfüllen, gemahnt wird, erscheint seine Uebertretung doppelt schuldbar. Das γράμμα bildet also nicht den Gegensatz zum πνεῦμα (Phil.), sondern markirt die unerschütterliche Objektivität des Gesetzes im Gegensatz zu dem Analogon des Gesetzes, das der Heide in seinem Sittenbewusstsein hat (V. 14f.), das aber durch die Sünde verdunkelt werden kann.

V. 28f. begründet den Grundgedanken von V. 25—27, dass Beschneidung an sich und damit der spezifische Vorzug des Judenthums nichts nütze, dadurch, dass der Werth der Beschneidung und damit des Judenthums überhaupt nicht in dem liege, was sie an sich sind, d. h. ihrer äusseren Erscheinung nach. — ὁ ἐν τῷ φανερῷ) vgl. 1 19. Nicht, der es im Offenbaren, d. h. in augenfälliger Weise (Hofm.), dem Augenscheine

---

*) Es bezeichnet darum wieder viel mehr als τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν V. 14 und unterscheidet sich von φυλάσσειν nur dadurch, dass es die nämliche Sache von ihrer thätlichen Seite darstellt, sofern durch das vom Gesetz geforderte Thun das Gesetz vollzogen wird. Vgl. Plat. Leg. 11. p. 926 A. 12. p. 958 D. Xen. Cyr. 8, 1, 1. Soph. Adj. 528. Lucian. d. morte Peregr. 33. Ueberhaupt entspricht τελεῖν oft dem Begriffe patrare, facere (Ellendt, Lex. Soph. II, p. 804). Ganz verkehrt verbinden Koppe, Olsh. damit das ἐκ φύσεως, das Mehr. fälschlich gleich ἐν σαρκί nimmt und de W., Meyer zur Hebung des Gegensatzes διὰ γραμμ. κ. περιτ. dienen lassen.

**) Die Versuche, die instrumentale Bedeutung von διά festzuhalten, fordern willkürliche Eintragungen. So Oecum.: διὰ νόμου προαχθείς, vgl. Umbr.; Beza, Est. u. M.: occasione legis, vgl. Benecke; Kölln.: der Du das Gesetz übertrittst und als solcher dargestellt wirst durch den Buchstaben u. s. w., was ohnehin die Stärke des Kontrastes unnöthig mildert, Beck: der Du das geschriebene Gesetz und die Beschneidung gebrauchst (?) zur Übertretung des Gesetzes.

nach ist, wie er namentlich in der Beschneidung zu Tage tritt, ist ein echter Jude. Es ist also aus dem Prädikat zu ὁ ἐν τῷ φανερῷ zu ergänzen Ἰουδαῖος, wie nachher aus περιτομή ein zweites περιτομή. Vgl. Buttm., neut. Gr. p. 335f. — ἐν σαρκί) bestimmt als Apposition das ἐν τ. φανερῷ näher als die, welche es als sichtbar am Fleisch vollzogene ist; nicht eine solche Beschneidung ist in Wahrheit Beschneidung *). — V. 29. ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος) nimmt man gewöhnlich als ein neues positives Subjekt zu Ἰουδαῖός ἐστιν und mit vollem Recht, da auch bei ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ aus dem Prädikat heraus Ἰουδαῖος zu ergänzen ist, und die Ergänzung hier nur vollzogen werden musste, weil das Prädikat nicht noch einmal wiederholt wird. Nur der Jude, der es im Verborgenen, d. h. in dem verborgenen inneren Leben (V. 16) ist, ist ein wahrer Jude. Damit ist wohl trotz des folgenden ἔπαινος nicht auf die Deutung des Namens Juda Gen 49 8 angespielt (God., Otto, Böhmer, vgl. Luth.); vielmehr, wenn Ἰουδαῖος der theokratische Ehrenname ist (V. 17), so versteht sich von selbst, dass nur diejenige Beschaffenheit des inneren Lebens, welche den wahren Theokraten kennzeichnet, zu einem rechten Juden macht. Ebenso ist dann im Parallelgliede zu ergänzen: und Herzensbeschneidung ist wahre Beschneidung **). Da die Beschneidung das Abthun der Vorhaut, als des Sitzes der Unreinheit am Fleische, war, so bezeichnet schon das AT die Entfernung alles Unsittlichen aus dem inneren Leben als

---

*) Man kann also nicht sagen, dass V. 27 speziell begründet werde (Meyer, Luth., Lips.), geschweige denn der Gedanke, dass Gesetzesübertretung und -erfüllung maassgebend sei für die Geltung des Juden gegenüber dem Heiden (Hofm.), womit ja das Folgende garnichts zu thun hat. Zu künstlich lässt God. V. 25 durch V. 28, V. 26f. durch V. 29 gerechtfertigt werden. Kontextmässig liegt die Pointe auf dem über die περιτομή Gesagten, weshalb bei dem ersten ἐν τῷ φανερῷ schwerlich zugleich an Bekenntniss, Tracht, Ceremoniendienst des Juden u. dgl. gedacht ist (Meyer). Beck umgeht jede Ergänzung, indem er das ἐστίν als Verbum zu beiden Versen zieht im Sinne von valet, ἰσχύει.

**) Wenn Meyer nach Luth., Erasm. u. M., auch Frtzsch., Ew., Sand. erklärt: Sondern der es im Verborgenen ist, ist Jude (im wahren Sinne), so wäre dazu ein wiederholtes ἐστίν kaum entbehrlich, und vor Allem entscheidet dagegen die Fassung des Parallelgliedes. Denn in ihm ist nun Meyer genöthigt, ein mit dem folgenden ἐν zu verbindendes ἐστίν zu ergänzen, das keineswegs blosse Copula ist, sondern den Verbalbegriff: »beruht in« vertritt und eben darum nicht fehlen könnte, während Ew. offenbar wortwidrig erklärt: »Beschneidung ist die des Herzens«, was ohne den Artikel ἡ vor καρδίας ganz unmöglich ist. Beide aber zerreissen willkürlich den Parallelismus der Vershälften.

eine *περιτομὴ καρδίας* (Dtn 30 6) und solche, bei denen dies nicht geschehen, als unbeschnitten am Herzen (Jer 9 25. Ez 44 7). Wenn hierzu mit *ἐν πνεύματι* eine nähere Bestimmung hinzugefügt wird, bei welcher offenbar dem Apostel noch das näherbestimmende *ἐν σαρκί* aus V. 28 als Gegensatz vorschwebt, so bezeichnet dieselbe, weil es sich hier um einen inneren Vorgang handelt, als die Potenz, in welcher die Herzensbeschneidung ursächlich beruht, Geist, wie es der heilige, göttliche Geist ist, durch dessen Kraft sie geschieht, im Gegensatz zu einer Potenz, wie es der Buchstabe ist (Bem. den artikellosen Ausdruck), welcher lediglich die äusserliche Beschneidung durch sein Gebot bewirkt *). — *οὗ*) beziehen die Meisten mit Recht maskulinisch auf den Hauptbegriff des *Ἰουδαῖος;* denn der wahre Jude ist zugleich der, dessen Beschneidung Herzensbeschneidung ist **). Die epexegetische Relativbestimmung ist argumentativ zu fassen; denn in ihr liegt der Grund, weshalb dies das wahre Wesen des Judenthums und der Beschneidung ist. — *ὁ ἔπαινος*) vgl. II Chr 21 20. Der Art. bezeichnet das einem solchen echten Juden gebührende Lob, wie es am Endgericht von Gott ertheilt wird

---

*) Gemeint ist also weder das neue gottgewirkte Lebensprinzip im Menschen (Rück., vgl. schon Luthers Glosse), geschweige denn der natürliche Menschengeist (Theod. Mopsv., Oecum., Erasm., Beza, Rche., Mehr.), was gegen allen paulinischen Sprachgebrauch ist und den völlig selbstverständlichen Gedanken ergiebt, dass Herzensbeschneidung im menschlichen Geiste, oder den ganz schriftwidrigen, dass sie durch den Menschengeist (Otto) stattfindet. Dass aber der göttliche Geist schon im wahren Judenthum das göttliche wirksame Prinzip ist (Meyer), folgt aus 7 14 nicht und ist der ganzen Paulinischen Lehre zuwider. Thatsächlich konnte unter dem AT so wenig wahre Herzensbeschneidung vorhanden sein, wie volle Gesetzeserfüllung bei den Heiden (V. 26 f.). Eben darum musste ja an die Stelle des *γράμμα* das *πνεῦμα* im NT treten, 7 6. II Kor 3 6. Um so weniger kann hier von dem wahren Jüdischen von Gott kommenden Gemeingeist (de W., vgl. Thol.) oder dem Geist des Gesetzes im Gegensatz gegen dessen äussere Beobachtung (v. Heng., welcher mit Unrecht den Mangel des Artikels geltend macht) die Rede sein. Beck will wegen der abweichenden Bedeutung des *ἐν* das *ἐν πνεύματι* nicht dem *ἐν σαρκί* parallel fassen, sondern zum ganzen Verse beziehen.

**) Meyer, der für die maskulinische Fassung unbegreiflicher Weise nach 3 8 *ὧν* verlangt, fasst das *οὗ* (wovon) neutrisch (Volkm., Böhmer: wofür, vgl. Zimmer) und bezieht es auf das Ganze, wodurch V. 29 das wahre Judenwesen bezeichnet ist, wie oft auch bei Klassikern das Neutr. Rel. dem ganzen Satze angehört (s. Richter de anac. graec. ling. § 28. Matthiae II, p. 987 f.). Ganz kontort konstruiren Grot., Th. Schott, Otto, als ob das *ἐστιν* V. 28 unmittelbar vor *οὗ* stände (nicht der offenbare Jude u. s. w. ist es, dessen Lob u. s. w.).

(I Kor 4,5). Denn nur für die Frage, ob man im Endgericht Lob empfängt, oder zum Verderben verurtheilt wird, ist nach dem ganzen Zusammenhang die äussere Beschneidung und die dadurch konstituirte äussere Zugehörigkeit zum Gottesvolk etwas schlechthin Gleichgültiges (gegen Luth.). Dieses Lob stammt nicht von Menschen her (*οὐκ ἐξ ἀνθρώπων*), wie das, womit sich die Juden gegenseitig ihrer äusseren Vorzüge rühmen, sondern von Gott selbst (*ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ*), womit natürlich nicht gesagt ist, dass der Apostel an das von der Schrift her (z. B. Jer 4,3f.) bekannte Lob denkt (Otto).

Kap. III.

V. 1f. So gewiss nach dem ganzen Zusammenhange die Auseinandersetzung über die Werthlosigkeit der Beschneidung V. 25—29 nur beweisen sollte, dass dieselbe an der Zornverfallenheit des Gesetzesübertreters nichts ändern könne, so nahe lag es doch, aus V. 28f. zu folgern, Paulus hebe den Vorzug des Judenthums oder den Nutzen der Beschneidung überhaupt auf. Er wirft daher selbst die Frage auf, was denn dem Judenthum und der Beschneidung für ein Vorzug verbleibe nach dem V. 28f. Gesagten (*οὖν*), um durch die Antwort darauf jene falsche Folgerung abzuschneiden *). — *τὸ περισσόν*) eig. das über Andere Hinausgehende, der Vorzug (Koh 6,8. Symm., wo die LXX *τίς ἡ περίσσεια* haben, vgl. Mt 5,47. Plat. Ap. S. p. 20C. Lucian. Prom. 1. Plut. Demosth. 3) des Juden, d. i. was er vor dem Heiden voraus hat. Das folgende *ἤ* (oder, um es mit anderen Worten auszudrücken) giebt wesentlich dieselbe Frage, nur in anderer Form, weshalb auch V. 2 nur eine Antwort erfolgt. Denn die Beschneidung ist es ja eben, durch deren Vollziehung dieses Volk aus den

*) Vgl. noch Matthias, das dritte Kap. d. Br. an d. Röm., ein exeget. Versuch, Cassel 1857. James Morison, a critical exposition of the third chapt. of Paul's epist. to the Romans, Lond. 1866. — Ganz unnöthig ist der Streit darüber, ob Paulus in seinem Sinne (Baur, Mehr.) oder im Sinne des Juden (Lips.) diese Frage aufwerfe, da er selbst sich durchaus als Jude fühlt und die scheinbare Herabsetzung der Beschneidung, die in der Auseinandersetzung V. 25—29 liegt, lebhaft empfindet. Das schliesst aber natürlich nicht aus, dass ihm bei ähnlichen Ausführungen im Streit mit Juden diese Frage gestellt war. Vgl. Sanday. Otto lässt den orthodoxen Juden in Paulus die Frage aufwerfen. Böhmer lässt einen Heidenchristen fragen.



Völkern ausgesondert und zum Volke Gottes geweiht wird. Von einer ὠφέλεια (Ps 30₁₀. Job 22₃) derselben aber war ja die ganze Erörterung als von etwas Zugestandenem V. 25 ausgegangen. — V. 2. πολύ) Vieles, nämlich ist das περισσόν des Juden und somit der Nutzen der Beschneidung. Das Neutr. fasst also die Antwort auf beides zusammen. Wie Vieles der Apostel hier hätte aufzählen können, zeigt 9₄f. — κατὰ πάντα τρόπον) auf jede Weise (Xen. Anab. 5, 6, 30), man mag die Sache betrachten, wie man will. Daher der Sache nach gleich: in jeder Hinsicht*). — πρῶτον μέν) zuerst, erstlich zwar ist es ein Vorzug des Juden oder Vortheil der Beschneidung, dass u. s. w. An dieser Bedeutung des πρῶτον festzuhalten, nöthigt noch zwingender als 1₈ die Beziehung auf das vorhergehende πολύ. Man darf nur nicht sagen, dass Paulus, durch die folgende Erörterung abgelenkt, die weitere Aufzählung fallen lasse (Meyer u. A.), wohl gar um sie auf 9₄ zu verschieben (Grot.). Denn allerdings ergiebt der Zusammenhang, dass es ihm von vorn herein auf die Erörterung ankam, die sich an diesen ersten Vorzug anknüpft, und der zu Liebe er die Frage V. 1 überhaupt zur Sprache gebracht hatte; aber darum involvirt das μέν doch immer die Vorstellung anderer mit δέ folgender, die er mehr oder weniger als Konsequenz dieses ersten denkt, und von denen darum wesentlich dasselbe gelten wird**). — ὅτι ἐπιστεύθησαν) dass sie (die Juden) betraut wurden mit den Aussprüchen Gottes, die-

*) Das Gegentheil wäre: κατ' οὐδένα τρόπον, II Mak 11₃₁. II Ths 2₃. Polyb. 4, 84, 8. 8, 27, 2. Nach Morison, God. erstreckt sich der Vorzug auf alle Lebensverhältnisse, nach Böhmer heisst es: unter allen Umständen, also auch, wenn das Volk schmachvoll frevelt. Reiche hält den Ausdruck für hyperbolisch. Die ganze Antwort fasst Baur (ThJ 1857. p. 69) als Gegenrede eines sein περισσόν geltend machenden Juden, dem dann Paulus V. 4 mit μὴ γένοιτο in die Rede falle, wie Mehr. V. 2—8, so dass ihm erst V. 9 der Mund gestopft werde. Auch nach Otto hätte Paulus als Christ nie diese Antwort gegeben, die er V. 9 auf das rechte Maass zurückführt. Man verkennt dabei nur, wie vollberechtigt in seinem Sinne diese Antwort ist.

**) Deshalb bezeichnet aber πρῶτον nicht den Hauptvorzug (Th. Schott, Holst., Beck., God., Otto). Lips., der mir die oben bekämpfte Ansicht Meyer's zuschreibt, nennt denselben irrthümlich einen dritten (wichtigsten) neben Gesetzesbesitz und Beschneidung, während er doch nur als der zunächst mit dieser gegebene eingeführt wird. Ganz irrig fassen Hofm., Luth. u. A. nach Calv., Calov, Wolff u. A., das πρῶτον im Sinne von praecipue und lassen das μέν nur der Hervorhebung dieses πρῶτον dienen. Das γαρ nach πρωτον μεν (Tisch. Rcpt. nach ℵAKL) ist Verbindungszusatz und nach BDEG und fast allen Versionen mit Lchm., Treg. zu streichen. WH. hat es in Klammern.

selben wie ein göttliches Kleinod zu bewahren und zu erhalten für alle Zeiten des Volkes Gottes als ihr und ihrer Kinder Eigenthum. Der Ausdruck τὰ λόγια τοῦ θεοῦ kann an sich jede Art von Gottessprüchen bezeichnen (vgl. Act 7 38. I Ptr 4 11. Hbr 5 12), bezeichnet aber dem Zusammenhange gemäss hier ohne Zweifel die göttlichen Verheissungen (9 4), welche dem auserwählten Volke für die messianische Zeit die Heilsvollendnng verbürgten, wie sie nicht bloss in den eigentlichen Propheten (Act 3 24), sondern auch schon im Pentateuch (Bund mit Abraham, Verheissung Mose's) enthalten waren. Dagegen kann das Gesetz (Chrys., Theodoret., Oecum., Beza u. M.) auch nicht einmal mit (Matthias, Beck, Sand.) gemeint sein, da ja die Werthlosigkeit des Gesetzesbesitzes 2 11—24 ausführlich erörtert ist, und es sich hier gerade um die unverlierbaren Vorzüge Israels handelt *).

V. 3f. τί γάρ;), wie Phl 1 18: denn wie? Wie verhält sich die Sache? Dies ist nur eine lebhafte Form, um eine Begründung der vorigen Behauptung einzuführen, durch welche das Bedenken weggeräumt werden soll, dass ja das empirische Israel auch diesen Vorzug durch sein Verhalten verscherzt habe, und er also kein wirklicher Vorzug mehr sei. — εἰ ἠπίστησάν τινες) kann mit Bezug auf das gewählte ἐπιστεύθησαν V. 2 nur übersetzt werden: wenn Etwelche untreu waren scil. in der Bewahrung der ihnen anvertrauten Verheissungen. Da nun mit der Beschneidung, welche die Zugehörigkeit zum Volk der Verheissung vermittelte, zugleich die Verpflichtung zur Gesetzeserfüllung verbunden war (2 25), so konnten sie ihrerseits sich jene Verheissungen nur bewahren, wenn sie das Gesetz erfüllten. Dass sie das nicht gethan hatten, war eine offen vorliegende Thatsache der Vergangenheit. So verstehen das ἠπίστησαν mit Recht Theodor., Oecum., Theophyl., Calv., Beza, Calov., Kölln., de W., Mehr. Allerdings redet der Apostel nur von τινές, um die Unmöglichkeit, dass dies auf Gott irgend einen Einfluss haben könnte, um so

*) Zu der gut griechischen Ausdrucksweise πιστεύομαί τι vgl. Gal 2 7. I Kor 9 17 und dazu Win. § 39, 1, a. Das Wort λόγιον bedeutet im Klassischen gewöhnlich Orakelsprüche, in den LXX aber steht es durchaus synonym mit λόγος; es ist daher ganz willkürlich, darunter gerade die heilsgeschichtlichen Kundgebungen Gottes (Hofm., Luth.) zu verstehen oder an die heiligen Schriften des AT's (vgl. Meyer), auch nach seinen geschichtlichen Theilen (Chr. Hoffm.), zu denken. Welcher Art die gemeinten Gottessprüche oder Gottesoffenbarungen sind, entscheidet überall der Kontext. Durch ihn aber ist jedenfalls jede Mitbeziehung auf neutestamentliche Offenbarung (Hofm.) oder gar auf die Herrensprüche (Böhmer) ausgeschlossen.

schlagender ins Licht zu setzen. Aber bei der Relativität dieses Ausdrucks besagt derselbe schlechterdings nicht, wie Viele es waren (*τινὲς καί πολλοί γε*, Plat. Phaedr., p. 58 D), etwa dass die Untreuen immer nur Einzelne (wieviel auch immer) und die Treuen das wahre Volk Gottes seien (Beck). Damit, dass doch jedenfalls nicht Alle untreu gewesen waren, ist übrigens die Beziehung auf die Gesetzeserfüllung keineswegs ausgeschlossen (gegen Meyer); denn wenn auch jede Gesetzesübertretung die Rechtfertigung aus den Werken aufhebt, so ist sie doch keineswegs an sich schon ein Bundesbruch, der die Erfüllung der Verheissung aufhebt, da ja das AT selbst seine Ordnungen hatte, durch welche Gesetzesübertretungen, die keinen Bundesbruch involvirten, gesühnt werden konnten. Dass aber das Volk einem grossen Theile nach ein bundbrüchiges gewesen war, das eben damit die Voraussetzungen, unter welchen ihnen Gott seine Verheissungen anvertraut hatte, aufhob, ist ja bekannt genug (vgl. Hbr 8 8ff., auch Jer 31 31ff.) *). — *μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν*) vgl. Sap 14 25: so wird doch ihre Untreue nicht die Treue Gottes aufheben? Diese Frage wendet sich gegen ein aus seinen eigenen Erörterungen (V. 25—29) sich erhebendes Bedenken (vgl. God.) **). Dies

*) Diese Ausführung ignorirt Hilgenf. in seiner Polemik (a. a. O. 35, 3 p. 334) gänzlich. Auch unter denen, welche *ἠπίστησαν* richtig erklären, denken Hofm., Beck., Luth., Goeb. (vgl. besonders Otto) zugleich an den Unglauben an die göttlichen Verheissungen. Nun behauptet aber Meyer nach Morison p. 23, *ἀπιστεῖν* heisse im ganzen NT nur ungläubig sein (was schon durch II Tim 2 13 widerlegt wird), und denkt, da sich dieser Unglaube im AT doch nicht nachweisen lässt, wie jene zugleich, nach Est., Thol., Rche., Olsh., Frtzsch., Rück., B.-Crus., Krehl, mit Phil., Matthias, Holst., God., Böhmer, Chr. Hoffm., Lips., Sand., Hilg. (obwohl Viele dabei die richtige Bedeutung des *ἠπίστησαν* festhalten), an den Unglauben gegenüber der neutestamentlichen Heilsbotschaft, was schon der Aor. höchst unwahrscheinlich macht. Aber diese Heilsbotschaft kann nach Paulus nicht zu den *λόγια* gerechnet werden, welche dem Volk der Beschneidung als solchem anvertraut sind, und in dem Unglauben an sie lag keine Untreue in der Bewahrung der alttestamentlichen Verheissungen, die sie ja eben nicht in Christo erfüllt sahen. Das *τινές* ist weder verächtlich oder ironisch (Thol., Phil., vgl. Beng.), noch mildernd (Grot.). Elz., Beng., Lchm., Tisch., Treg., v. Heng., Hofm., Otto u. A. setzen das Fragezeichen nach *τινές*. Doch ist auch bei Klassikern das für sich stehende *τί γάρ* häufig, »ubi quis cum alacritate quadam ad novam sententiam transgreditur«, Kühner ad Xen. Men. 2, 6, 2. Bäuml., Partik. p. 73 f.

**) Die Frage wendet sich also nicht gegen einen Einwand, der dem Apostel von judenchristlicher Seite her gemacht war; denn so wenig ein Judenchrist glauben konnte, dass Gesetz und Beschneidung im Gericht Gottes etwas helfen könne, wenn das Gesetz nicht gehalten werde, sowenig erscheint es irgendwo als spezifisch judenchristlicher

tritt freilich nur dann klar hervor, wenn man das ἠπίστησαν auf den Mangel an Gesetzeserfüllung bezieht, von dem bisher die Rede war, und es nicht auf irgend etwas Anderes deutet, worauf nichts im bisherigen Zusammenhang führt. Das τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ geht, wie Hos 2 22, auf die Treue Gottes, wonach er seine Verheissungen (die λόγια V. 2) erfüllt, und beweist also entscheidend für die richtige Fassung des gegensätzlichen ἠπίστησαν und ἀπιστία (vgl. das häufige πιστὸς ὁ θεός I Kor 1 9. 10 13. II Kor 1 18). Das καταργήσει heisst eigentl. unwirksam machen, einen oder etwas seiner Bedeutung berauben (I Kor 1 28. 2 6). Wenn die Treue Gottes unwirksam gemacht wird, so bleiben die dem Volke als solchem gegebenen Verheissungen unerfüllt. Diese Möglichkeit weist schon die Form der Frage zurück; Gott wird endlich doch in Treue gegen sein einmal demselben gegebenes Wort seine Verheissungen erfüllen, wenn auch auf sehr anderen Wegen, als auf denen bisher der Jude durch Erfüllung seiner Bundesverpflichtungen allein diese Erfüllung erlangen zu können schien *). — V. 4. μὴ γένοιτο) Es geschehe nicht! Das sei ferne! Eine bei Paulus (Gal 2 17. 3 21. I Kor 6 15) häufige Verneinungsformel, durch welche das Gefragte mit Abscheu zurückgewiesen wird, dem חָלִילָה (Gen 44 17. Jos 22 29) entsprechend, doch auch bei späteren Griechen gangbar (Sturz de dial. p. 204). — γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής) wie Sap 15 1; knüpft wohl im Ausdruck absichtsvoll an das μὴ γένοιτο an, hat aber seine Wahrheit darin, dass die Wahrhaftigkeit Gottes sich erst voll-

Irrthum, dass die Treue Gottes aufgehoben werde durch die Untreue des Volkes, weil überhaupt das Thun Gottes durch der Menschen Verhalten bedingt sei (gegen Holst.), und ebenso wenig erhellt, dass der Judenchrist den Paulus beschuldigt, wenn doch sein Evangelium vorzugsweise die Schuld trägt, dass die Juden dem Heil fern bleiben, erscheine gerade durch ihn die Treue Gottes gegen sein Bundesvolk aufgehoben (Grafe p. 68). Hilg. meint, dass dies nur gegen den Einwand der Judenchristen sich richte, der Judenvorzug sei nicht in die Verheissungssprüche Gottes zu setzen, wofür sie sich auf den Unglauben so mancher Juden beriefen, was doch nicht im Geringsten angedeutet ist und so wenig die These des Apostels aufheben, wie an sich zu dieser Konsequenz führen würde.

*) Ganz falsch denkt Hofm. trotz des Fut. daran, dass Gott, indem er zu Israel geredet, dem Verhältniss, in welches er sich zu demselben stellt, treu geblieben ist. Otto erklärt πίστις durch Glaubwürdigkeit, was es nicht heisst, und was nicht einmal einen Gegensatz gegen den Unglauben bilden würde. Gott hat schon in der Sendung des Messias und der Heilsbotschaft von ihm, die πρῶτον τῷ Ἰουδαίῳ (1 16) bestimmt ist, seine Treue bewährt; und wie er das auch dem Unglauben Israels gegen diese Heilsbotschaft gegenüber thun wird, zeigt Röm 9—11.

kommen realisirt, wenn sein Wort sich in der Erfüllung seiner Verheissungen als wahr erweist. In dem, was Gott (und der Mensch) thut, wird er thatsächlich, was er seinem Wesen nach ist, es kommt schliesslich darauf hinaus, dass Gott wahrhaft ist, jeder Mensch dagegen ein Lügner (*πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης*), wie schon Ps 116 11 es ausspricht. Das zweite Glied ist keineswegs unwesentlich (Rück.), sondern hat, und zwar ohne vorheriges *μέν* desto energischer, den Zweck, Gotte die *ἀλήθεια* ausschliesslich zuzueignen, im Gegensatz zu *ἠπίστ. τινες* V. 3, dieses *τινές* durch *πᾶς* überbietend. Lügner ist jeder Mensch, wenn er nicht leistet, wozu er sich verpflichtet hat. Allerdings war die Untreue V. 3 als ein Verhalten gegen ein anvertrautes Gut und nicht gegen eine übernommene Verpflichtung qualifizirt; aber auch das Verhalten Gottes ist ja dort als Treue, und nicht als Wahrhaftigkeit qualifizirt; und den Apostel scheint die Anspielung auf die Palmstelle (Calv., Wolf, God. u. V.), durch welche diese Thatsache als eine von vorn herein zweifellose hingestellt wird, veranlasst zu haben, an Stelle des Gegensatzes von Treue und Untreue den von Wahrheit und Lüge zu setzen *). Jedenfalls liegt der Nachdruck auf der ersten Vershälfte, für welche der Apostel Ps 51 6 wörtlich nach den LXX als Beweis anführt. Wenn es dort heisst, es solle Gott für gerecht (rechtbeschaffen) erklärt werden in seinen Worten, so geschieht das eben, wenn er sich in seinen Worten als wahr erweist, also auch gegenüber der *ἀπιστία* der Menschen an der Treue in Bezug auf seine Verheissungen festhält. Das Parallelglied kann nur genau in demselben Sinne genommen werden. Schon in dem *δικαιωθῇς* liegt ja die (anthropomorphistische) Vorstellung, als ob Gott zur Rechenschaft gezogen und auf Grund angestellter Untersuchung für gerecht erklärt wird. Das *νικήσῃ* aber involvirt vollends die Vorstellung eines Prozesses, in welchem Gott obsiegt (vgl. Xen. Memor. 4, 4, 17. Dem. 1436), und darum kann das *ἐν τῷ κρίνεσθαί σε* nur passivisch genommen werden: wenn Du gerichtet wirst (Vulg., Luther u. d. Meisten, auch Mehr., Volkm., Otto, Zimmer, Lips., Sand.). Gerade Paulus bei seiner juridischen Auffassung des *δικαιωθῆναι* kann

---

*) Mit der Auffassung der *ἀπιστία* als Unglaube ist freilich dies *ψεύστης* nur sehr künstlich in Verbindung zu bringen (vgl. die Versuche von Hofm., Meyer, Hilg.), Grafe p. 68 denkt an jeden Menschen, der das Gegentheil von V. 3 behauptet, wodurch aber die Substituirung des *ἀληθής* für *πιστός* nicht erklärt wird. Das *γινέσθω* logice zu fassen (de W. u. A.) oder geradezu in *φανερούσθω, δεικνύσθω* zu verwandeln (Theoph., vgl. auch Sand.: prove to be, be seen to be), ist gar kein Grund.

sich ein solches ohne ein κρίνεσθαι in diesem Sinne nicht denken *).

V. 5f. εἰ δὲ) führt mit dem metabatischen δέ von der V. 3f. besprochenen Thatsache, dass die Untreue der Menschen die Treue Gottes nicht aufhebe, sondern ihr nur zu vollster Bewährung Anlass gebe, zu einer falschen Konsequenz fort, die daraus scheinbar gezogen werden könnte. Es scheint nämlich, wenn die Untreue Israels nur zur Verherrlichung Gottes gereicht, also ganz im Interesse Gottes liegt, die Strafbarkeit derselben wegzufallen und so Alles, was Paulus über die Zornverfallenheit der Juden wegen ihrer Gesetzesübertretung ausgeführt hatte, nun doch wegfällig zu werden. Der Vordersatz enthält also etwas, das mit dem Vorigen unmittelbar gegeben ist, und drückt nur in der Form eines Allgemeinsatzes aus, was in der V. 3f. besprochenen konkreten Thatsache liegt. Demnach ist ἡ ἀδικία, wie 1 18. 29. 2 8, die abnorme Beschaffenheit, die Unsittlichkeit im umfassendsten Sinne, zu welcher auch die ἀπιστία V. 3 gehört, und das ἡμῶν bezeichnet die allgemein menschliche Ungerechtigkeit (God.), an der nur die Juden auch partizipiren. Dass der Apostel nicht ἡ ἀδικία τῶν ἀνθρώπων schreibt, beweist eben nur, dass er die abzulehnende Folgerung als eine auch für

---

*) Meyer dagegen nimmt es medial: indem Du rechtest (I Kor 6 1. Mt 5 40, vgl. Job 9 3. 13 19), und mit ihm Beza, Beng., Matthias, Thol., Phil., v. Heng., Ew., Hofm., Morison, Beck, God., Luth., Goeb., Böhmer gegen den Gebrauch des κρίνομαι in V. 7. Auch könnte von einem Rechten mit den Menschen, aus dem er siegreich hervorgeht, nur die Rede sein, wenn man ψεύστης speziell von dem Lügner nimmt, welcher behauptet, dass die Untreue der Menschen seine Treue aufhebe (s. d. vor. Anm.). Paulus reflektirt weder auf den Urtext, den die LXX ohne Zweifel unrichtig wiedergeben, noch auf den historischen Sinn der Stelle in seinem Zusammenhange, wie am besten die Künsteleien bei Hofm., Beck., God., Otto zeigen, durch die man denselben auch in unsere Stelle hineinbringen will. Er fasst die Stelle auch nicht als Typus auf das von ihm besprochene Verhältniss (Meyer), sondern, wie immer, rein nach ihrem Wortlaut, und kann darum kontextgemäss bei den λόγοι nur an die λόγια V. 3 denken, von deren ἀλήθεια noch eben die Rede war. Denn von irgend welchen Vorhaltungen Gottes an den sündigen Menschen (Phil., Hofm., Luth.) ist eben im ganzen Kontext nicht die Rede, freilich auch nicht von dem über die Juden verhängten Strafgericht, das zunächst der Behauptung V. 3 zu widersprechen scheine (Lips.). Statt des gewöhnlichen καθως der Rcpt. lies nach ℵB das seltenere καθαπερ (Gen 12 4. Ex 5 13. 7 6). Dagegen behalten Lchm., Treg. text. wohl mit Recht die Rcpt. νικησης (BGKL) bei; denn gerade nach οπως kommt, umgekehrt wie im klass. Griech., der Ind. fut. (Tisch., WH. nach ℵADE: νικησεις) nicht vor, und selbständig will der Parallelsatz sicher nicht gelesen sein (gegen Volkm.).

ihn selbst sich scheinbar ergebende darstellen will. Ebenso umfasst nun die göttliche Gerechtigkeit die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes, welche darin, dass sie durch die Untreue der Menschen nicht aufgehoben wird, sich erst recht als eine unwandelbare göttliche Eigenschaft erweist. Wie das voranstehende *θεοῦ* nachdrücklich den Gegensatz markirt zu der in *ἡμῶν* liegenden menschlichen *ἀδικία*, so bringt es dieser Gegensatz mit sich, dass jene speziellen göttlichen Eigenschaften unter den allgemeinen Begriff der *δικαιοσύνη* subsumirt werden, welcher in Analogie mit der menschlichen *δικαιοσύνη* ausdrückt, dass Gott ist, wie er sein muss, und nichts ihm an seiner ethischen Vollkommenheit fehlt. Ausdrücklich weist die Artikellosigkeit darauf hin, dass es sich hier um göttliche Gerechtigkeit in dem Sinne handelt, wie sie nach dem *δικαιωθῇς* in V. 4 sich immer aufs Neue beweisen muss (*συνίστησιν*, vgl. Susann. 61. Philo rer. div. haer. § 52. Diod. 13, 91. II Kor 6 4. 7 11) *). — Mit dem im Römerbrief, und nur in ihm, so häufigen *τί ἐροῦμεν* (vgl. III Esr 8 81) leitet Paulus zu einer Frage über, welche, wie die in V. 3, schon durch das *μή* ihre verneinende Antwort in sich selbst trägt **). Dem Apostel erscheint der Frevel einer solchen Behauptung so abschreckend, dass er selbst in der Deliberation die verneinende Antwort schon vorweg antizipirt. Daher: doch nicht ungerecht ist Gott, der den Zorn verhängende? Das

---

*) Das *ἡμῶν* ist also nicht aus dem jüdischen Bewusstsein heraus gesagt (de W., Meyer, Otto, Böhmer, Lips., Hilg.). Bei der *δικαιοσύνη* an irgend eine spezielle Eigenschaft Gottes, wie die Wahrheit (Beza, Este, Koppe u. M.) oder die Güte (Chrys., Theodoret., Grot.) zu denken, wird ebenso durch den Wortlaut, wie durch den Gegensatz der *ἀδικία* ausgeschlossen, geschweige denn, dass an die *δικ. θεοῦ* aus 1 17 (v. Heng., Hilg.) zu denken wäre. Es ist hier die einzige Stelle, wo theils die Beziehung auf das *δικαιωθῇς* V. 4, theils der Gegensatz der *ἀδικία* den Apostel veranlasst, den Begriff der *δικαιοσύνη* (im Sinne der normalen Beschaffenheit) anthropomorphistisch auf Gott zu übertragen, auf den dieser Begriff eigentlich nicht passt, da in ihm die Beziehung auf eine Norm liegt, welcher der *δίκαιος* entspricht, während eine solche Gott doch nur in sich selbst hat.

**) Rück., Phil. fassen die Frage als eine bejahende, aber wo bei den Griechen auf eine Frage mit *μή* eine bejahende Antwort folgt, geschieht dies immer wider Erwarten des Fragenden (Kühner § 587, 11. Anm. 13). Nach *μή* denkt Mang. p. 314. Anm. ein aus *ἐροῦμεν* zu ergänzendes *λέγωμεν*, sodass die nun folgende Frage *ἄδικος* etc. nur die aus seiner Lehre irrthümlich gezogene Konsequenz weiter entwickelt, die Paulus überhaupt gar nicht widerlegt, sondern nach der Abweisung (*μὴ γένοιτο*) nur mit *ἐπεὶ πῶς* begründend fortsetzt. Auch V. 7 f. folgte dann nur eine Fortsetzung dieser gegnerischen Fragen (ohne Widerlegung), die freilich sonderbarer Weise V. 8 in die Form

mit Nachdruck vorangestellte ἄδικος (vgl. Hbr 6 10) kann nur (gegen Blbtr. p. 89) in der strikten richterlichen Bedeutung genommen werden, da das ὁ ἐπιφέρων (vgl. Xenoph. hist. gr. 6, 3, 4. Polyb. 3, 4, 5) τὴν ὀργήν (2, 5. 8) auf den bekannten richterlichen Akt hinweist, den er an dem grossen Gerichtstage vollzieht, indem er seinen Zorn verhängt über die Sünder *). Es könnte als ungerecht erscheinen, wenn Gott strafen wollte, was zu seiner Verherrlichung gereicht. — κατὰ ἄνθρωπον λέγω) vgl. Gal 3 15. Schon, dass man überhaupt die Gerechtigkeit Gottes in Frage stellt, geschieht nur nach gemein-menschlicher Weise, wie man wohl unter Menschen unbesonnener Weise von Gott so redet, als wäre er unsersgleichen, und darum auch die Möglichkeit einer Ungerechtigkeit bei ihm erwägt (God.) **). — V. 6. μὴ γένοιτο) Die entrüstete Abweisung (vgl. V. 4) wird hier begründet

---

der verneinenden Frage übergeht, was Mang. sehr künstlich daraus erklärt, dass der Frager selbst den Muth verliert, die äusserste Konsequenz zu ziehen. Auch Otto findet hier einen gegnerischen Einwurf, was schon durch das κατὰ ἄνθρ. λέγω ausgeschlossen wird. Lips. denkt auch hier an die zeitweilige Verwerfung Israels, die ja bereits geschehen ist.

*) Hieraus erhellt also, dass Paulus immer noch von der Zornverfallenheit der Juden redet, und dass also hier nicht ein neuer Abschnitt beginnt (gegen Hofm., der den Apostel mit der ganz allgemeinen Besprechung des Gegensatzes zwischen göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Ungerechtigkeit dazu übergehen lässt, den Wahrheitsbesitz der Christen als den aufzuzeigen, welcher macht, dass der Mensch gerecht ist vor Gott). Aber freilich folgt aus diesem Zusammenhange aufs Neue, dass die Untreue der Juden, von der V. 3 die Rede war. in der Sache nichts Anderes sein kann, als die Gesetzesübertretung derselben, von der seit 2 1 die Rede gewesen ist. Und ebenso folgt, dass 3 1—8 durchaus keine Unterbrechung ist, die von dem Hauptgegenstande der Erörterung ablenkt, sondern dass die Verwahrung gegen den Missverstand, als ob er die völlige Werthlosigkeit der Beschneidung behaupte (V. 1 f.), dem Apostel mittelst V. 3 f. nur zum Anlass wird, ein letztes Bedenken gegen seinen seit 2 1 verfochtenen Hauptsatz abzulehnen. Denn die seit 2 25 bekämpfte jüdische Ansicht, dass die durch die Beschneidung konstituirte Mitgliedschaft des jüdischen Volkes vor dem Zorngericht Gottes schützen könne, wird ja hier nur auf die einzige Form zurückgeführt, in der sie auch für den Apostel, der an der Unwiderruflichkeit der Israel gegebenen Verheissung festhält, einen Schein von Wahrheit haben könnte.

*) Der Zusatz fordert so wenig, die vorige Frage als eine bejahende zu denken (Phil.). dass er vielmehr nur dasselbe Interesse hat, wie die verneinende Form derselben, nämlich von vorn herein das Aufwerfen jener Frage gleichsam zu entschuldigen. Auch ist es offenbar falsch, hierin bereits die materielle Widerlegung des Einwurfes zu finden, als ob nur bei Menschen es vorkäme, dass man

mit dem elliptischen ἐπεί (vgl. Buttm. neut. Gr. p. 308): weil (scil.: wenn der den Zorn verhängende Gott ungerecht ist), oder: da sonst Gott unmöglich die Welt richten kann, sofern ja zum Weltrichteramt nothwendig Gerechtigkeit gehört. Vgl. Gen 18 25. Es wird diese Behauptung aber in die Form der neuen Frage gekleidet, wie in diesem Falle ein Richten Gottes möglich sein soll (πῶς, wie Mt 7 4). Das mit Nachdruck voranstehende κρινεῖ bezieht sich auf die jedenfalls künftig eintretende, schlechthin feststehende Thatsache des Weltgerichts. Daher bezeichnet auch τὸν κόσμον nach durchgängigem paulinischem Sprachgebrauch die ganze gottfeindliche Menschenwelt *).

V. 7f. εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια) begründet die zunächst nur mit Hinweis auf das unbezweifelte Weltrichteramt Gottes entrüstet ausgesprochene Abweisung des Gedankens, dass es un-

---

die Sünde nur danach beurtheilt, ob sie einen Nutzen bringt (Luth., Goeb., Böhmer), da ja dann die erst mit μὴ γένοιτο so scharf eintretende Abweisung schon vorweggenommen würde. Lips. findet unmöglicher Weise darin, dass das Vorige als die Meinung des Gegners bezeichnet werde. Mehr., Hofm., Blbtr. p. 99f. beziehen es auf das Folgende, als ob Paulus bevorworten wolle, dass er die Frage in der Weise des gemeinmenschlichen Verstandes mit Absehen von der göttlichen Offenbarung in Schrift und Geschichte beantwortet, und einen ähnlichen Gegensatz findet schon Meyer angedeutet. Aber das Folgende provozirt ja grade auf die nur durch Offenbarung gegebene Gewissheit eines Weltgerichts.

*) Otto nimmt auch hier das Fut. als logisches, Böhmer will κρίνει lesen, beide beziehen es auf das ständige Richten Gottes. Nach Lips. muss Gott als Weltrichter alle Sünde strafen, also auch die der Juden (vgl. Luth.). Aber damit ist ja die V. 5 aufgeworfene Frage garnicht gelöst, da es sich eben darum handelt, ob unter den obwaltenden Umständen das Strafen ihrer Sünde nicht ungerecht wäre. Nach Hilg. muss er als Weltrichter auch die eigene Ungerechtigkeit der Gläubigen richten, obwohl sie der Strafe des Zornes Gottes entzogen sind. Aber was dann dieses Richten noch bezweckt, hat er nicht gezeigt. Die Argumentation gründet sich aber auch nicht auf die Reflexion, als ob jede Sünde der Menschen die Heiligkeit Gottes ins Licht stellt und so keine gestraft werden könne (Holst., Beck, God., Otto, Zimmer nach Olsh. u. A.); denn es wird ja nicht betont, dass er dann Niemanden richten könnte, sondern dass er überhaupt nicht richten könnte, wenn er ungerecht wäre. Aus demselben Grunde darf τ. κόσμον nicht mit Koppe, Reiche, Olsh., Böhmer, Goeb. von der Heidenwelt gefasst werden: »so könnte ja Gott auch die Heidenwelt nicht für ihre Abgötterei bestrafen, da die wahre Gottesverehrung durch den Kontrast gegen sie erst in ihrem vollen Werthe erhellt«. Andere tragen Anderes ein (vgl. Frtzsch., Mehr.), und Rück. klagt über die Schwäche des Beweises, obwohl die Berufung auf einen jedem Juden feststehenden Glaubenssatz völlig ausreichend ist.

gerecht sei, wenn Gott über die Sünde, die zu seinem Vortheil gereicht, noch Zorn verhänge. Dann aber kann unmöglich, wie die Meisten annehmen, hier nur eine Wiederaufnahme des Gedankens von V. 5 in anderer Form folgen; denn es bleibt unerklärlich, wie Paulus die Abweisung einer Behauptung durch einfache Wiederholung des Satzes begründen kann, aus dem dieselbe nach seiner Darstellung wenigstens scheinbar zu folgen schien*). Vor Allem aber übersieht diese Auffassung, dass es sich hier gar nicht mehr um die Untreue der Juden, auch nicht um die allgemein menschliche ἀδικία, sondern ganz speziell um die Lüge des Apostels handelt, als welche die Juden seine Verkündigung brandmarken. Nur diese kann mit dem ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι (vgl. Synon. Ps 60 8. Job 13 4. Plat. Men. p. 71 D) gemeint sein, da nur dadurch der Uebergang aus der 1. Pers. Plur. in die 1. Pers. Sing. sich erklärt, wie jetzt nach Schrad., Frtzsch. auch Grafe p. 69, Otto, Böhmer, Hilgenf. anerkennen. Es muss eben die Anwendung auf diesen konkreten Fall sein, welche den Widersinn des Gedankens, dass der segensreiche Erfolg der Sünde den Sünder straflos mache, auch für den Juden klar ins Licht setzt. Hier kehrt also die Rede zu der in V. 4 ausgesprochenen Wahrheit zurück. Muss Gott in jedem Falle sich als wahrhaftig erweisen und ihm gegenüber der Mensch zum Lügner werden, so kann auch die Wahrhaftigkeit Gottes (ἡ ἀλήθεια, wie Ps 85 11f. I Mak 7 18. Joh 8 44) sich nur immer

---

*) Das εἰ δὲ (Tisch. WH. txt nach ℵA) ist offenbar dem εἰ δὲ in V. 5 konformirt. Das γάρ aber kann weder dem ἐπεί V. 6 parallel stehen (Vlkm.), noch diesen Satz weiter begründen (Meyer), da ja eben in Frage steht, ob es nicht ungerecht ist, wenn Gott richtet, was ihm Vortheil bringt (gegen Luth.). Auch erhellt nicht, wie V. 7 den Aufschluss darüber bringen soll, wiefern in v. 6 die Unmöglichkeit einer Ungerechtigkeit Gottes liegen soll (Hofm.). Dass man V. 7 einem anderen Menschen (God., Zimmer), einem Heiden (Goeb.), oder dem Gegner, der nach dem κατὰ ἄνθρωπον λέγω in V. 5 rede, und den erst das ὧν τὸ κρίμα κτλ. V. 8 zurückweise (Lips.), in den Mund legt, ist doch ganz willkürlich. Calv., Beza, Grot., Wolf u. V., auch Rück., Kölln., Thol., Umbr. nehmen an, der Einwurf von V. 5 werde hier weiter ausgeführt, als ob V. 6 (mit dem κατ' ἄνθρ. λέγω in V. 5) ohne weiteres parenthesirt werden könnte, was Phil. wirklich thut. Nach Sand. wird hier von Seiten des Menschen dargelegt, was V. 5 von Seiten Gottes dargelegt war, nach Beck soll es grade hier Gott selbst sein, der sich oder seine Wahrheit in der menschlichen Lüge verherrlicht; nach de W. (vgl. noch Chr., Hoffm.) soll gezeigt werden, zu welchen absurden Konsequenzen jener Einwand führe; aber nach der gangbaren Fassung von V. 7 ist das durchaus nicht der Fall, da der Vordersatz hier nicht umfassender als in V. 5, sondern gerade konkreter ausgedrückt ist.

klarer seiner (angeblichen) Lüge gegenüber herausstellen *). Der Apostel versetzt sich in Gedanken an den Tag des Gerichtes, an welchem die Thatsache vorliegt, dass die Wahrhaftigkeit Gottes überreich geworden ist (*ἐπερίσσευσεν*, wie II Kor 1 5. 3 9. Lieblingsausdruck des Paulus, vgl. schon JSir 19 21. I Mak 3 30) zu seiner Verherrlichung (*εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*, vgl. I Kor 10 31. II Kor 4 15) auf Grund seiner Lüge, und fragt nun, warum (*τί*, im Sinne von cur, vgl. Mt 6 28) noch, nachdem jener für Gott so erspriessliche Erfolg eingetreten (*ἔτι*, wie Mt 5 13), auch er im Gericht Gottes als ein Sünder (*ὡς ἁμαρτωλός*, vgl. Gen 13 13. Jes 65 20. Ps 129 3. Prv 11 31) gerichtet werde. Das *κἀγώ* kann nur die Person des Apostels allen Anderen, von denen V. 5 Aehnliches gesagt war, gegenüberstellen, und die Pointe liegt gerade darin, dass er den Satz, den die Juden für sich geltend machen wollen, nun auch für seine Person geltend macht, der sie denselben am wenigsten werden zu Gute kommen lassen wollen. Denn dass er wegen seiner Lügenpredigt dem Gerichte Gottes verfallen sei (*κρίνομαι*), war den ungläubigen Juden eben so feststehend, wie dass Gott Weltrichter sei; und da nun nach V. 5 auch seine Lüge, wie die Sünde der Menschen überhaupt, nur zur Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes gereichen konnte, so folgt daraus, dass auch er straflos ausgehen müsse, wenn es ungerecht für Gott wäre, den Sünder, dessen Sünde ihm zum Vortheil gereicht, zu bestrafen **). —

*) Die Beziehung auf V. 14 lässt nicht zu, bei der *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* an die von Gott stammende Wahrheit zu denken (vgl. noch Böhmer), oder an die sittliche Wahrheit, die wesentlich identisch ist mit der *δικαιοσύνη*, wie das *ψεῦσμα* angeblich mit der *ἀδικία* (Meyer); und dass diese Aenderungen des Ausdrucks durch die Beziehung auf die Thatsache des Gerichts (Hofm.) oder durch Rückblick auf V. 4 (God.) herbeigeführt seien, erhellt keineswegs. Ebenso willkürlich ist es freilich, die *ἀλήθ.* auf die wahre Religion, das *ψεῦσμα* auf Götzendienst zu beziehen (Reiche, Goeb.), um den Gedanken begründen zu lassen, dass dann die Heiden nicht gerichtet werden könnten.

**) Das *καί* in *κἀγώ* können die Ausleger, welche die Worte nicht von dem Apostel selbst fassen, nur darauf beziehen, dass auch er noch (nemlich der Jude, wie der nach jüdischer Meinung mit Recht gerichtete Heide, was Lips. ganz willkürlich einträgt, indem er bei *ψεῦσμα* an die Bundesuntreue der Juden denkt), der doch durch seine Lüge Gott verherrliche, gerichtet werde, was schon in dem *ἔτι* liegt, nur dass Th. Schott, Hofm., Blbtr. p. 101 noch dasselbe erklären, wie wenn *καὶ αὐτός* stände (auch persönlich noch, auch noch in selbsteigener Person), als ob einer anders als in Person gerichtet werden könnte. Hilg., der die richtige Beziehung auf Paulus anerkennt, findet darin nur den Gedanken, er sei fern von der Selbstüberhebung, dass nicht auch er als Sünder gerichtet werden wollte, wenn er auch

V. 8. καὶ μή) setzt die mit τί begonnene Frage fort, so dass das τί vor μή zu wiederholen: und warum sollten wir nicht immer weiter das Böse thun, damit Gutes daraus werde, da ja dieser gute Erfolg nach dem obigen Grundsatz (V. 5) auch das sündhafteste Mittel straffrei machen würde. Da nun der Apostel sofort mit dem καθὼς βλασφημούμεθα (wie 2 24, im AT noch nicht von Menschen gebraucht) einschaltet, dass ihm ein solches Thun wirklich lästerlicher Weise vorgeworfen werde, und hinzufügt, dass ihm sogar dies als Grundsatz in den Mund gelegt werde, so kam das, worum es sich handelte, in der Form dieses Grundsatzes zur Aussprache, und die Vollendung des Satzes wurde anakoluthisch fallen gelassen. Aehnliche Attraktionen (vgl. namentlich Xen. Anab. 6, 4, 18), bei denen die Rede vom Zwischensatze unterbrochen und dann in einer von letzterem abhängigen und zum Anfange nicht mehr passenden Rektion fortgesetzt wird, finden sich häufig bei den Griechen. Vgl. Win. § 66, 5, d u. Buttm. p. 235. 211. Uebrigens zeigt auch dieser Uebergang zu einem ihn (und seine Gesinnungsgenossen) betreffenden Punkte deutlich, dass V. 7 auf den Apostel persönlich bezogen werden muss; denn dass das ἡμᾶς nicht auf die Christen gehen könne (Hofm., Blbtr.), hat auch Luth. erkannt. Dass hier der Plural eintrat, war durch die Form jenes Vorwurfs gegeben, sowie dadurch, dass derselbe natürlich auch die Anhänger seiner »Lügenlehre« traf*). — καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν) enthält eine dem Apostel gewiss oft genug Seitens gewisser Leute (τινές wie Gal 1 7. IKor 15 12), nämlich wohl besonders

nicht, wie die Lästerer, ein rechtmässiges, sondern ein gnädiges Gericht zu erwarten hat, wovon doch nichts angedeutet. Die Beziehung des κρίνομαι auf das Urtheil der Feinde (Frtzsch., Böhme) bricht dem überall auf das göttliche Gericht hinausgehenden Gedanken die Spitze ab; und ὡς ἁμαρτωλός heisst natürlich nicht: wie ein Heide (Reiche, Mehr. u. A.).

*) Matthias will das καὶ μή an die Modalitätsbestimmung ὡς ἁμαρτωλός anknüpfen (»was werde auch ich dann noch wie ein Sünder gerichtet, und nicht vielmehr, nach dem wir verlästert werden, und nach dem Etliche sagen. dass wir sprächen: nämlich darnach: lasset uns Böses thun, damit Gutes komme?«), was doch mindestens, um verständlich zu werden, die Wiederaufnahme des ὡς fordern würde, und statt καὶ μή: καὶ οὐ, da es sich hier um ein objektives Verhältniss handelte (vgl. IKor 6 7. Kol 2 8 al.). Einen ähnlichen Gedanken bringt Otto heraus mit Ergänzung eines κρίνομαι vor καθώς. Hofm. ergänzt nach καὶ μή ein ἐστίν, das den Sinn haben soll: »Warum geschieht mir nicht dem gemäss, wie (καθώς) wir gelästert werden u. s. w.« (vgl. Goeb.: warum ist es nicht so, Chr. Hoffm.), wie Beck ein γένοιτο (vgl. Blbtr. p. 101). Andere ergänzen ἐροῦμεν oder dergl. (Erasm., Calv., Wolf, Koppe, Benecke u. M., auch v. Heng.), wodurch

judenchristlicher Agitatoren, vorgekommene Beschuldigung, als führe er mit seinen Anhängern diese Maxime sogar als Lehrsatz im Munde. Zum Unterschied von φημί (behaupten) und λέγω vgl. I Kor 10 15. Herod. 3, 35. Xen. Apol. 13. Anab. 1, 7, 18. Mit ὅτι recitat. (vgl. Mt 9 18) wird nun der Grundsatz dahin formulirt: Lasset uns das Böse (τὰ κακά, vgl. 2 9) thun, damit das Gute komme, als Folge eintrete. Natürlich bezeichnet hier τὰ ἀγαθά nicht das Sittlich-gute, sondern das Heilsame (Volkm.), wie Jes 52 7. Prv 11 10. Sap 7 11 *). Auch dieser Grundsatz wäre ja ganz gerechtfertigt, wenn wirklich der heilsame Erfolg die Sünde straffrei machen könnte, oder wenn es Ungerechtigkeit wäre, über eine Sünde, die solchen Erfolg hat, Strafe zu verhängen (V. 5 f.). — ὧν) geht auf das nächste logische Subjekt, d. h. auf die, welche diesen alle moralische Ordnung Gottes zerstörenden Grundsatz aussprechen oder befolgen. Das sie einst beim Endgericht treffende Richturtheil (τὸ κρῖμα, wie 2 2 und zum Art. vgl. 2 29) ist dem Rechte gemäss ἔνδικον, vgl. Hbr 2 2, nicht bei den LXX, aber häufig bei den Tragikern) **). Mit gerechter Entrüstung macht der Apostel schliesslich noch fühlbar, wie strafwürdig die Konsequenz sei, welche sich ergäbe, wenn es

---

das καθὼς βλασφημ. tautologisch wird. Sand. parenthesirt die Worte καθὼς — ὅτι, was eben wegen dieses ὅτι unmöglich ist, und ähnlich Lips. in der Uebersetzung, während er im Kommentar die Ergänzung von τί für unnöthig erklärt.

*) An die Verherrlichung Gottes (Meyer, Phil. u. d. M.) ist dabei nicht gedacht (vgl. Luth.). Diesen Grundsatz abstrahirten die Gegner wohl nicht aus der Nichtbefolgung des Mosaischen Gesetzes (Meyer), sondern aus Paulinischen Sätzen, wie 5 20 (de W., Hofm.), und überhaupt aus seiner Lehre, dass die Sünde erst alle ihre Konsequenzen heraussetzen müsse, damit man das Bedürfniss der Erlösung erkenne und dieselbe mit all ihren Heilsgütern im Glauben sich aneigne. Dass übrigens solche Lästerer gerade in Rom aufgetreten (Meyer, Hilg.), erhellt durchaus nicht, und die Art, wie ihrer nur gelegentlich in einer gegen den Juden als solchen gerichteten Polemik gedacht wird, widerlegt alle Folgerungen, die man daraus für die Tendenz des Römerbriefes oder die Beschaffenheit der dortigen Gemeinde ziehen will. Das και vor καθως ist in BK (vgl. WH. i. Kl., Treg. a. R.) nur wegen der gleichen Anfangsbuchstaben aus Versehen ausgefallen.

**) Das ὧν auf die Verleumder zu beziehen (Theodor., Grot., Thol., Mehr., Hofm., God.), ist unpassend, weil dadurch die gewichtige Schlusssentenz von der Argumentation selbst getrennt und zu einem beiläufigen Gedanken gemacht wird (vgl. dagegen Luth.). Falsch auch Goeb., Lips., Sand.: die so fragen, wie V. 7 f. Blbtr. p. 101 f. will, obwohl das ὧν richtig beziehend, dasselbe ganz willkürlich einem ὅτι τούτων gleichsetzen und es als Antwort auf die vorige Frage betrachten.

ungerecht sei, dass Gott die Sünde, die zu seiner Verherrlichung ausschlägt, bestrafe. Das Urtheil, von dem er redet, trifft ja aber auch die Juden, wenn sie im Vertrauen darauf, dass ihre Untreue die Treue Gottes nicht aufheben, sondern nur herrlicher beweisen werde, ruhig fortsündigen und vom Zorngericht Gottes eximirt zu sein hoffen.

V. 9—20. Die allgemeine Sündhaftigkeit. — V. 9. *τί οὖν*) sc. *ἐστί*, wie I Kor 14 15. 26 und oft bei den Klassikern: was findet demnach statt? wie liegt also die Sache? Vgl. das *τί γάρ* V. 3. Mit dieser Frage kehrt der Apostel zu der V. 1 ff. beantworteten Frage zurück, da V. 5—8 lediglich die Abwehr eines an die dort aufgestellte Behauptung sich möglicher Weise anknüpfenden Vorwandes war, durch welchen die Juden sich als straffrei darstellen könnten. Er kann also nur fragen, wie sich das V. 1 ff. Gesagte nach der näheren Erörterung in V. 5 ff. verhalte zu allem von 1 18 an Gesagten, so dass es wirklich zu einem alles Bisherige zusammenfassenden Abschluss kommt, wie die Meisten richtig erkennen *). Dass der Apostel bei der speziellen Frage, die er nun aufwirft, sich und Seinesgleichen mit seinen Volksgenossen zusammenfasst, geschieht darum, weil er soeben sich mit ihnen auf ganz gleichen Boden gestellt und von der Voraussetzung aus argumentirt hat, dass ihn so wenig wie sie die Sünde wegen eines heilsamen Erfolges straffrei machen könne **).

---

*) Unmöglich kann mit dem *τί οὖν* eine Folgerung aus V. 5—8 (Hofm., Blbtr.) oder V. 6—8 (Meyer) oder V. 1—8 (Luth.) gezogen werden, da die Begründung der Antwort auf alles seit 1 18 Gesagte zurückblickt (vgl. Holst. a. a. O. p. 121 f.). Daraus folgt freilich nicht, dass der Apostel in einen durch V. 5—8 (Phil.) oder V. 1—8 (de W.) unterbrochenen Zusammenhang zurückkehrt (vgl. auch Sand.), da wir gesehen haben, dass auch diese Erörterung nur dazu dient zu zeigen, wie die Juden selbst an dem wirklich bleibenden Vorzug, den ihnen die Beschneidung gewährt, nichts besitzen, was sie vor dem Zorngericht Gottes sicher stellt, wenn sie wie die Heiden Gesetzesübertreter sind. Mit *προεχόμεθα* kann das *τί οὖν* nicht zusammengefasst werden (Oecum., Koppe, Th. Schott u. noch Goeb., Zimmer), da die Antwort nicht *οὐδὲν πάντως*, sondern *πάντως οὐ* lautet.

**) Unmöglich kann die 1. Person Plur. auf die Christen gehen. So Hofm., Blbtr. nach ihrer ganz verkehrten Voraussetzung, dass mit V. 5 ein neuer Abschnitt begonnen habe, der direkt auf die christliche Rechtfertigungslehre überführt. Vgl. auch Klosterm. p. 18—24, der freilich seinen ganz eigenen Weg geht, indem er *τί οὖν προεχόμεθα* zusammenfasst und das *προῃτιασάμεθα Ἰουδ. τε καὶ Ἑλλ.* parenthesirend als das mit *τί* erfragte Objekt alles von *οὐ πάντως* bis zum Ende von V. 18 betrachtet! Aber nach dem richtig gefassten Zusammenhange kann sich Paulus auch nicht mit den Menschen überhaupt (wie in dem *ἡμῶν* V. 5) zusammenfassen (gegen Holst., Luth.).

Da nun das Medium προέχεσθαι nur vorkommt in dem Sinne: sich etwas (zum Schutz) vorhalten, oder, übertragen: etwas vorschützen, vorwenden, so betrachtet Meyer als den Sinn der Frage: schützen wir uns (etwas) vor? steht es mit uns so, dass uns etwas zum Vorschutz dient, was uns vor der strafenden Gerechtigkeit Gottes sicher stelle? Aehnlich nach Hemsterhüis auch Benecke, Frtzsch., Krehl, Ew., Morison, Volkm., Holst., Luth., Böhmer, Lips. Allein zu dieser ohnehin nur einen sehr unklaren Sinn ergebenden Fassung, die zum Verständniss mindestens ein τι erfordern würde, passt das Folgende schlechterdings nicht, weil dort gar nicht ihre Gerichtsverfallenheit, sondern ihre Sündhaftigkeit bewiesen wird (vgl. Blbtr. p. 104 ff.). Auch erscheint die Frage, ob die Juden sich irgendwie gegen das göttliche Zorngericht schützen können, nach allem Vorhergehenden sehr überflüssig. Es muss daher angenommen werden, dass Paulus nach der Weise der späteren Gräzität (Win. § 38, 6) die Medialform im Sinne des Aktiv (etwas voraushaben, vgl. Symm. Koh 1010) genommen hat. Vielleicht wollte er auch absichtlich dem Begriff eine reflexive Wendung geben: Haben wir für uns einen Vorzug? Vgl. Phil.: »Haben wir etwas für uns voraus?«; Beck: »Legen wir uns einen Vorzug bei?« *). Für diese Erklärung beweist

---

Am Energischsten dringt Otto darauf, die erste Person nicht anders aufzufassen als in V. 8 und versteht die Worte dahin, dass Paulus sich und seine Genossen nicht dagegen verwahren wolle — ἁμαρτάνοντες zu sein, wenn er sich dagegen verwahre, dass sie ἁμαρτωλοί seien (V. 8)! Jedenfalls zeigt das folgende προῃτιασάμεθα, dass der Umfang des ἡμεῖς wechselt (vgl. Böhmer).

*) Künstlicher Hofm.: »Heben wir uns über diejenigen hinaus, über welche Gott sein Zorngericht verhängt?« (vgl. Blbtr. p. 108). Im Wesentlichen erklären richtig nach Theodoret, Theoph., Vulg., Pesch. die meisten Aelteren, auch Thol., Kölln., de W., Rück., B.-Crus., Baur, Umbr., Mang., Grafe p. 70, Chr. Hoffm. Ein Eingeständniss der Undurchführbarkeit der anderen Fassung ist es, wenn immer wieder versucht wird, das τί mit προεχόμεθα zu verbinden (s. d. Anm. auf S. 148), oder wenn die Bedeutung von προέχεσθαι wortwidrig so umgebogen wird, dass sie eines Objekts nicht bedarf (God: Haben wir einen Zufluchtsort? Otto: Verwahren wir uns?). Reiche, Olsh. fassen sprachwidrig das Wort im Sinne von: vorgezogen werden. Auch Wttst., Michael., Cramer, Storr, Matthias, Sand., Hilg. nehmen προεχ. passivisch im Sinne von: übertroffen werden: »Stehen wir gar im Nachtheil? Werden wir von den Heiden noch übertroffen?«. Vgl. Xen. Anab. 3, 2, 19. Plut. Mor. p. 1038 C. Allein für diese Frage bietet der Kontext gar keinen Anknüpfungspunkt, zumal im Folgenden nicht die gleiche Sündhaftigkeit der Heiden mit den Juden, sondern der Juden mit den Heiden hervorgehoben wird, weshalb Mehr. (vgl. Oecum 2) die Frage einem Heiden in den Mund legte!

aber entscheidend die Antwort, die Paulus darauf mit *οὐ πάντως* giebt, was nach der Wortstellung nur heissen kann: nicht durchaus, nicht in jeder Hinsicht. Dagegen müssen Alle, welche das *προεχόμεθα* im gewöhnlichen Medialsinn nehmen (doch vgl. auch Theoph., Vulg., Hofm. und ebenso Sand.), mit Berufung auf Win. § 61, 4. Buttm. p. 334 die Worte im Wesentlichen erklären, als ob *πάντως οὐ* stände: ganz und garnicht. Allein von der sprachlichen Möglichkeit dieser Fassung ganz abgesehen, steht derselben die unbezweifelbare Thatsache entgegen, dass Paulus zwischen *οὐ πάντως* (I Kor 5 10) und *πάντως οὐ* (I Kor 16 12) völlig korrekt unterscheidet. Zu der richtigen Erklärung des *προεχόμεθα* passt aber nur die wortgemässe Fassung. Denn bei den in V. 2 genannten Vorzügen der Juden soll es bleiben; nur in einer Hinsicht haben sie keinen Vorzug, nämlich hinsichtlich der allgemeinen Sündhaftigkeit, wie sofort begründet wird *). — *προῃτιασάμεθα γάρ*) nur hier: denn wir haben vorher Juden und Hellenen beschuldigt, nämlich die Juden 2 1ff., die Heiden 1 18ff., dass sie alle ohne Ausnahme (*πάντας*) unter Sünde seien **). Das *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* bezeichnet nicht

---

*) Man beruft sich für jene Umdeutung des *οὐ πάντως* auf die Stellen, wo *οὐ πάνυ*: keineswegs heisst oder auf *πᾶς οὐ* (Lips.). Die Negation soll nicht versetzt sein, aber auch den Begriff des Adverb. nicht aufheben, sondern von diesem verschärft werden (vgl. God.: nein, schlechterdings nicht), als stände *οὐ προεχόμεθα πάντως* (Lips.). Dadurch würde die nachdrückliche Bejahung mit dem blossen *πάντως* in ihr Gegentheil verkehrt sein (Beng.: Judaeus diceret *πάντως*, at Paulus contradicit). Meyer vergleicht noch Theogn. 305. Bekk: *οἱ κακοὶ οὐ πάντως* (keineswegs) *κακαὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν*. Ep. ad Diog. 9: *οὐ πάντως ἐφηδόμενος* (sich keineswegs freuend) *τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡμῶν, ἀλλ' ἀνεχόμενος*, ferner das Homerische *οὐ πάμπαν*, durchaus nicht (s. Duncan. Lex. Hom. ed. Rost p. 888) und *οὐδὲν πάντως*, Herod. 5, 34. 65. Vgl. dagegen Otto, der die richtige Fassung mit seiner Umbiegung der medialen Bedeutung zu vereinigen weiss. Aehnlich Goeb.: Nicht halten wir uns überhaupt etwas vor; und selbst Böhmer: Nur für den Fall, dass wir die Glaubensgerechtigkeit annehmen. Die wortgemässe Fassung giebt nach Lips. einen schiefen Sinn, sie giebt aber, wie die Begründung zeigt, den hier einzig möglichen.

**) Nach Meyer sagt Paulus nicht: Heiden und Juden, sondern umgekehrt, weil ihm auch hier wieder, wie bei früheren Zusammenfassungen beider Theile (zuletzt 2 9f.), die göttliche Geschichtsordnung vorschwebt, welche gerade beim Sündigkeitspunkte den Juden um so ernster trifft. Allein die Voranstellung der Juden ergab sich ja einfach daraus, dass es sich eben um die Frage handelt, ob sie einen Vorzug haben. Natürlich kann Paulus nicht auf V. 5 zurückweisen und das *ἡμᾶς* nicht auf die Christen gehen, wie Hofm. will. Es ist der schriftstellerische Plural (vgl. zu 1 5), in dem sich Paulus höchstens

bloss den sündlichen Zustand überhaupt, sondern die moralische Abhängigkeit von einer Macht, wie es die Sünde ist. Vgl. Gal 3 22. Dadurch, dass Paulus hervorhebt, wie die Juden, welche Vorzüge ihnen auch immer die Beschneidung gewährt, doch hinsichtlich der Sündhaftigkeit wenigstens den Heiden gleichstehen, bahnt er sich den Weg dazu, nun noch die Voraussetzung der 2 1—3 8 erwiesenen Zornverfallenheit der Juden, die bisher mehr als selbstverständlich angenommen, aber nicht bewiesen war (vgl. Holst. a. a. O. p. 122), ausdrücklich zu erweisen und zwar aus der heiligen Schrift.

V. 10ff. *καθὼς γέγραπται*), wie 1 17, führt mit dem *ὅτι* recit. (V. 8) den Schriftbeweis für den Inhalt dieser Anklage und damit für die allgemeine Sündhaftigkeit der Juden und Heiden ein, indem verschiedene Schriftstellen (in quibus magna est verborum atrocitas, Melanth.) in volksthümlicher Weise (Surenh. *καταλλ.* thes. 7) unmittelbar an einander gereiht werden *). — Der Apostel beginnt mit Ps 14 1—3; um

---

mit denen, die gleiches Sinnes mit ihm sind, oder mit den Lesern, die er ihm zustimmend denkt (Böhmer), zusammenfasst. Das *πάντας* könnte an sich auch adjektivisch zu *Ἰουδ. τ. κ. Ἕλλ.* gehören, aber wenn man es als Subjekt des Acc. c. Inf. fasst (Lips.), tritt der Begriff der Gesammtheit stärker hervor, was dem Folgenden entspricht. Eben weil, wie Meyer richtig bemerkt, hierin noch nicht die Straffälligkeit liegt, wie es Hofm. fasst (unter dem göttlichen Zorngericht stehen), kann hierdurch unmöglich bewiesen werden, dass die Juden keinen Vorschutz haben, da ja die Thatsache ihrer Sündhaftigkeit sie gerade erst eines solchen Vorschutzes bedürftig machen würde.

*) Da nun diese Stellen sämmtlich in ihrem Kontext nur das Verderben einer bestimmten Zeit oder bestimmter Personen schildern, nicht aber die Allgemeinheit der menschlichen Sündhaftigkeit im dogmatischen Sinne aussagen, wofür sie Paulus gebraucht, der sie lediglich ihrem Wortlaut nach anwendet, so bestreiten Th. Schott, Hofm., dass hier eine Beweisführung vorliege. Der Apostel wolle nur der Missdeutung begegnen, als ob die Christen über Andere hinaus und dem Gerichte Gottes entnommen zu sein glaubten, indem er sie erklären lässt, ihre Anklage sei ebenso ausnahmslos und ebenso ernstlich gemeint, wie die Schrift bezeugt, dass die Menschen sündhaft sind! Dagegen selbst Blbtr. p. 112, der nun seinerseits alles Gewicht darauf legt, dass die ersten vier Sätze aus Ps 14 die Ausnahmslosigkeit des Sündigens, und dann zweimal vier Sätze seine Nothwendigkeit durch den Hinweis auf die Verderbtheit der Naturseite des Menschen (die Sprachwerkzeuge und die Gehwerkzeuge) erhärten, wodurch gangbare alttestamentliche Bilder ganz ungehörig dogmatisch gepresst werden. Hofm. findet, dass die beiden ersten Theile aus je sieben Sätzen bestehen, die er im ersten nur dadurch herausbekommt, dass er das *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* V. 12 als besonderen Satz zählt! Aussprüche Griechischer Schriftsteller über die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde s. b. Spiess, Logos spermat. p. 220 f.

aber sogleich, dem Zielpunkte seiner ganzen Entwickelung gemäss, das ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι als Mangel der δικαιοσύνη zu charakterisiren, setzt er an die Stelle des οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα der LXX: οὐκ ἔστι δίκαιος, zumal dieselben Worte nachher noch einmal wiederkehren. Deshalb ersetzt er auch das οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός hier durch οὐδὲ εἷς, ne unus quidem, vgl. I Kor 6 5. — V. 11. Statt mit der Psalmstelle fortzufahren: Jehova schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, um zu sehen εἰ ἔστιν συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν zieht der Apostel gleich das Resultat dieser Umschau und drückt dasselbe in Parallele mit V. 10 so aus: nicht vorhanden ist der Verständige (der praktisch Weise, d. i. der Fromme); nicht vorhanden ist der Gott Aufsuchende (dessen Sinnen und Streben auf Gott gerichtet ist). Wie genau dem Apostel die Stelle gegenwärtig ist, zeigt der Art., der nur ausdrücken kann, dass der, welchen Gott nach der Psalmstelle sucht, nicht vorhanden ist. — V. 12 fährt wörtlich nach den LXX fort: Alle sind sie ausgewichen (sc. aus der rechten Bahn), insgesammt sind sie nichtsnutzig geworden. Nicht vorhanden ist einer, der Gutes thut, bis auf Einen, d. h. so dass auch nicht ein Einziger ausgenommen ist. Vgl. das lat. ad unum omnes *). — V. 13 wörtlich nach den LXX aus Ps 5 10: ein offenstehendes Grab ist ihre Kehle, mit ihren

---

*) Die Cod. der LXX, welche die ganze Stelle V. 13—18 in Ps 14 3 lesen, sind in der christlichen Zeit aus u. St. interpolirt. S. Wolf Cur. z. V. 10. Michael, Koppe, Kölln., Frtzsch., Beck betrachten die Anfangsworte V. 10 als Worte des Apostels, unter die er Alles, was folgt, zusammenfasst, was durch das vorangehende ὅτι recit. ausgeschlossen wird. Nach Otto hat der Apostel korrekter übersetzt, obwohl er doch V. 12 die Uebersetzung der gleichen Worte durch die LXX beibehält! Die Form συνίων (Lchm., WH., vgl. Win. § 14, 3) oder συνιῶν (Tisch.) in V. 11 statt συνιείς (von συνίω oder συνιέω) ist bei den LXX die gewöhnliche. Den Art. davor, wie vor εκζητων, der in BG (vor ersterem Worte auch in A) ausgefallen, hat WH. an den Rand gesetzt (Treg. schwankt), aber er ist wohl im ältesten Text aus Nachlässigkeit (vor C und Є) ausgefallen und dann natürlich auch v. 12 fortgelassen, wo B (WH. u. Treg. a. R.) ohnehin aus Nachlässigkeit das Simpl. ζητων hat. Meyer erklärt ihn daraus, dass die Gattung wie ein bestimmtes, sie darstellendes Concretum gedacht ist (vgl. Win. § 18, 3). V. 12 lesen entscheidende Cod. ηχρεωθησαν st. ηχρειωθησαν von der poetischen Nebenform αχρεος st. αχρειος (Mt 25 30). Das χρηστότητα steht abweichend von 2 4 nach dem Sprachgebrauch der LXX (Ps 37 3. 119 66) für das Gute überhaupt. Das zweite ουκ εστιν, das in B (WH. a. R.) fehlt, wird aus den LXX ergänzt sein, wie V. 14 das ungriechische αυτων nach ων το στομα (B. WH. a. R., Lchm. i. Kl.), das sicher nicht aus den garnicht wörtlich wiedergegebenen LXX stammt, fortgelassen.

Zungen trogen sie. Meyer findet in dem Bilde die Verderblichkeit ihrer Rede, welcher der Gegner so gewiss und unabwendbar verfällt, wie der Leichnam dem geöffneten Grabe. Besser denkt man wohl das Innere des Menschen voll Tod und Verwesung als ein Grab (vgl. Mt 23 37), und die Kehle, das Werkzeug der Rede, in welcher das Innere des Menschen sich aufthut, als die Oeffnung dieses Grabes, mittelst derer der verderbenbringende Pesthauch aus dem Inneren hervordringt. So im Wesentlichen Pelag., Est., Beng., Thol., Mehr., Hofm., God., Luth., Goeb., Otto. Das Imperf. bezeichnet das bislang fortdauernd Geschehene; und über die bei den LXX sehr häufige Form der 3. Pers. Plur. auf *-οσαν* vgl. Win. § 13, 21 f. — Wie der verderbenbringende Trug ihrer Rede sich heimtückisch unter süssen Schmeichelworten verbirgt, schildert dann unter einem bekannten Bilde der Apostel mit den Worten aus Ps 140 4: Otterngift ist unter ihren Lippen. Wörtlich nach den LXX. — V. 14. Aus Ps 10 7 frei nach den LXX, doch nur formell von ihnen abweichend, und auch in dem *πικρίας* übereinstimmend, das vom Grundtext abweicht: ihr Mund ist Fluchens und Bitterkeit (d. h. gehässigen Wesens) voll. — V. 15 ff. geht von den Wortsünden zu Thatsünden über mit einigen Hauptsätzen aus Jes 59 7. 8. Nur statt des *ταχινοί* der LXX bezeichnet der Apostel nach Am 2 15 (vgl. auch Prv 22 29. 27 4) die Füsse als schnell (*ὀξεῖς*), Blut zu vergiessen, sie eilen gleichsam dazu, solche Freude haben sie daran; Trümmer und Elend ist auf ihren Wegen, weil sie überall, wo sie gehen, Zerstörung und Verderben anrichten (unmöglich Lips.: das geistliche Elend, welches sie auf dem Wege ihrer Gesetzesgerechtigkeit lässt), und einen Heilsweg haben sie nicht kennen gelernt (er ist ihnen gänzlich fremd geblieben). Gemeint ist damit wohl nicht ein Weg, auf dem man friedlich wandelt (Meyer) oder zum Frieden kommt (Otto), sondern dem Parallelismus entsprechend: ein Weg, auf dem man Heil anrichtet. — V. 18 schliesst mit Worten aus Ps 36 2 (LXX), welche den tiefsten Grund solchen sündhaften Redens und Thuns aufdecken und somit gewissermaassen zu V. 10 ff. zurückkehren: Gottesfurcht ist nicht vor ihren Augen, auf sie ist ihr Absehen nicht gerichtet.

V. 19 f. *οἴδαμεν δέ*) bringt ganz, wie 2 2, mit Berufung auf eine ihm und den Lesern zweifellose Wahrheit die Voraussetzung nach, unter welcher die angeführten Schriftstellen zum Belege dienen, dass Juden und Heiden sämmtlich von Sünde beherrscht seien (V. 9). Leicht nämlich mochte der dünkelhafte Jude (s. bes. Eisenmeng., entdeckt. Judenth. I, p. 568 ff.) wähnen, obige Schriftstellen (von denen die aus

Ps 14 entnommenen wirklich ursprünglich auf Heiden, alle mehr oder weniger auf bestimmte lasterhafte Personen sich beziehen) könnten auf sie selbst, auf die Juden als solche, keine Anwendung finden, so dass sie nicht mit darin verurtheilt würden. Dem setzt der Apostel die unzweifelhafte Thatsache entgegen, dass Alles, was immer (wieviel auch, ὅσα, vgl. 2 12) das Gesetz sagt, es gerade für das Volk des Gesetzes sagt, also auch Alles, was in den obigen Schriftworten ausgedrückt ist. Nun sind diese freilich gerade den Psalmen und den Propheten, nicht der Thora im engeren Sinne entlehnt; aber das AT wird auch sonst in seiner Gesammtheit als ὁ νόμος bezeichnet, selbst wo es sich um Propheten- und Psalmworte handelt (I Kor 14 21. Joh 10 34). Das geschieht freilich nicht bloss, weil das Gesetz das erste und für Israel wichtigste Stück des AT's ausmacht (so gew., vgl. noch Meyer, Otto), sondern darum, weil Alles, was in der Schrift dazu dient, den Menschen ihre Sünde aufzudecken, Offenbarung des göttlichen Willens ist und somit dieselbe als Gesetzesoffenbarung charakterisirt (vgl. God., Beck, Goeb.) *). Bem., wie λέγει eine Aussage mit Bezug auf ihren Inhalt bezeichnet, λαλεῖ dagegen die Aktion des Redens überhaupt (I Kor 9 8. 12 3). Der Dativ bezeichnet natürlich nur diejenigen, welchen das λαλεῖν gilt (Krüger § 48, 7, 13); aber aus dem Zusammenhang eshellt, dass sie es sich geredet sein lassen, d. h. es auf sich beziehen sollen. Um die Evidenz dieser Behauptung zu verstärken, werden die Juden durch τοῖς ἐν τῷ νόμῳ bezeichnet als die, welche innerhalb des

---

*) Dies ist das Richtige an der Erklärung, welche hier das Gesetz im dogmatischen Sinne nahm (Calov.). Dagegen behauptet nach Glöckl. noch Hofm. (vgl. Th. Schott, Blbtr.), es könne hier ὁ νόμος nur vom Mosaischen Gesetze stehen. Dies hängt bei ihm damit zusammen, dass er für das Subj. der Verba in V. 9 die Christen erklärt hat, welche fragen, ob ihnen etwas gegeben sei, wass sie der allgemeinen Schuld und Strafe entnehme. Etwa das Gesetz? Nein, »sie wissen, dass dieses Gesetz schlechterdings (ὅσα) keinen anderen Inhalt hat, als den, welchen es den Angehörigen seines Bereiches zu dem Zwecke dargiebt, damit die ganze Welt in demselben Umfange, in welchem sie unter der Sünde ist, seiner Zeit (dies liege in den Aoristen φραγῇ u. γένηται), wenn sie vor Gott, ihrem Richter, zu stehen kommt, vor ihm verstummen und die Gerechtigkeit seines verurtheilenden Spruches anerkennen müsse«. Auch Luth. leugnet von dieser Auffassung aus, dass hier die Anwendbarkeit der Schriftcitate auf die Juden erwiesen werde. Es werde nur zum Abschluss bemerkt, dass die Aufgabe des Gesetzes es sei, die allgemeine Schuldverfallenheit der Heiden wie der Juden vor Augen zu stellen, womit offenbar aller Zusammenhang zerrissen wird.

Gesetzes als der göttlichen Ordnung ihres Gemeinlebens stehen (vgl. 2 12). Natürlich ist dabei das Gesetz im engeren Sinne gemeint; dies hat aber gar keine Schwierigkeit, da ja auch, wenn die Schrift im weiteren Sinne so genannt wird, das Wort keine andere Bedeutung empfängt, und der Zusammenhang den Sinn zweifellos macht. Mag also die einzelne Schriftstelle zunächst gemeint haben, wen sie will, immer will die Schrift mit solchen Aussprüchen, dass die Juden als solche sich unter die dort ausgesagte allgemeine Sündhaftigkeit einschliessen sollen, da die Schrift ja für sie speziell geschrieben ist, und schneidet ihnen so jede Ausflucht ab, als ob dieser oder jener Spruch sie nicht angehe und treffe. — *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ*), vgl. II Mak 14 36: damit jeglicher Mund (also auch der des Juden) verschlossen werde, der sich etwa entschuldigen und von jener allgemeinen Sündhaftigkeit eximiren will. Dass die Heiden sich nicht entschuldigen können, hat der Apostel ja Kap. 1 klar genug dargethan; es kam also nur noch darauf an zu zeigen, dass auch den Juden jede Ausflucht genommen sei. — *καὶ ὑπόδικος γένηται*) vgl. Plat. Legg. 8. p. 816 B. p. 868 D. Erst indem die Schrift dem Sünder sein Urtheil spricht, fällt er thatsächlich unter das Strafurtheil Gottes, wird er der dort gedrohten Strafe schuldig, Gotte straffällig. Auch hier, wie V. 9, bezeichnet *ὁ κόσμος* die ganze gottfeindliche Menschheit, Juden wie Heiden, nur dass noch einmal mit *πᾶς* die Gesammtheit derselben betont wird, von der sich keiner ausnehmen darf*). — V. 20. *διότι*) propterea quod, wie 1 19. 21, giebt den objektiven Grund von jener Absicht des Gesetzes an, die nur statthaben konnte, wenn die Thatsache unzweifelhaft feststand, dass aus

---

*) Aus der dichterischen Haltung d. St. *ἵνα πᾶν* etc. vermuthet Ew. ganz willkürlich, sie gebe eine jetzt verlorene alttestamentliche Stelle wieder. Das *τῷ θεῷ* gehört natürlich nicht zu *φραγῇ* (Matthias), sondern zu *ὑπόδικος γένηται*. Ganz willkürlich bezieht Hofm. die Aoriste auf das Endgericht, während natürlich die Absicht des *λαλεῖν* sich sofort nach demselben realisiren soll. Während Reiche wortwidrig das *ἵνα* durch ita ut erklärte, nehmen de W., Phil. das *γένηται* auch hier logice, was doch hier, so wenig wie V. 4, nöthig oder auch nur möglich ist. Natürlich ist dies nicht die einzige Absicht des Gesetzes, d. h. des in ihm redenden Gottes, aber die in diesem Zusammenhange in Betracht kommende. Diesem über die ganze Menschheit sich erstreckenden Ergebnisse steht übrigens die Tugend Einzelner, etwa der Patriarchen, nicht entgegen, weil diese Tugendhaftigkeit nach dem idealen (vgl. Gal 3 10) Gesichtspunkte des Apostels doch keine *δικαιοσύνη* ist (sondern nur ein geringerer Grad des Mangels derselben), und daher von dem Verhältniss des *ὑπόδικοι εἶναι τῷ θεῷ* nicht ausnimmt.

Gesetzeswerken Niemand je die δικαιοσύνη erlangen werde, die V. 10 allen schlechthin abgesprochen war *). Indem er aber diese Thatsache ausspricht, bedient sich der Apostel absichtlich des artikellosen ἐξ ἔργων νόμου, um anzudeuten, dass es nicht das Mosaische Gesetz in seiner konkreten Gestalt ist, an dem es liegt, wenn auf Anlass von Gesetzeswerken keiner gerechtfertigt wird, da von jedem anderen gottgegebenen Gesetze genau dasselbe gelten würde **). Gesetzeswerke sind aber, wie 2 15, von einem Gesetz gebotene und nicht die von ihm gewirkten (Luther, Phil., Blbtr., Luth), aus welcher Fassung man dann folgerte, dass sie, eben weil sie vom Gesetz erzwungene, äusserliche Leistungen seien, nicht rechtfertigen könnten. Dieser Anschauung widerspricht die ausdrückliche Aussage des Apostels, dass die Gesetzesthäter gerechtfertigt werden (2 13), sowie die Thatsache, dass ein Gesetz, wie es Paulus im Auge hat, überall auch Gesinnungen fordert, die nie durch Drohung oder Zwang gewirkt werden können. Auch sagt der Apostel gar nicht, dass man aus Gesetzeswerken nicht gerechtfertigt werden könne, sondern er konstatirt mit offenbarer Anspielung an Ps 143 2 die Thatsache, dass nie einer gerechtfertigt werden wird (οὐ δικαιωθήσεται). Ausdrücklich setzt er aber an die Stelle des πᾶς ζῶν der

*) Nach Hofm. und seinen Schülern soll διότι etc. die Grundangabe enthalten, »warum das Wort des Gesetzes zu keinem anderen Zwecke (dies wird rein eingetragen!) an die Juden ergehe, als damit der ganzen Welt alle Einrede gegen Gottes verurtheilenden Richterspruch abgeschnitten sei«. »Denn wäre kein heilsgeschichtlich geoffenbartes Gesetz in die Welt gekommen, so möchten die Menschen sagen, sie würden, wenn es ein solches gegeben hätte, durch Erfüllung desselben gerecht geworden sein«. Beza, Morus, Thol. nehmen fälschlich διότι für propterea, während es doch gleich propterea quod, dieweil, und nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen ist.

**) Deswegen ist freilich nicht etwa das natürliche Gesetz der Heiden mitgemeint (Rück., vgl. Phil., Mehr., Beck), da ja im Zusammenhange es sich immer noch darum handelt, dass die Juden von dem Schriftnrtheil nicht eximirt sind, und da nur sie meinen konnten, ἐξ ἔργων νόμου gerechtfertigt zu werden, nämlich aus den Werken des Mosaischen Gesetzes. Da dieses aber nicht speziell genannt ist, so fällt eigentlich die Frage ganz weg, ob hier die rituellen Bestandtheile des Gesetzes gemeint seien (Pelag., Corn a Lap., Semler), oder, was nach dem Zusammenhang selbstverständlich wäre, hauptsächlich das sogen. Sittengesetz. Aber Paulus macht diesen Unterschied überhaupt nie, sondern redet immer von dem Gesetz als einem ungetheilten Ganzen, und hat höchstens je nach dem Zusammenhange bald mehr die rituelle, bald mehr die sittliche Seite des Gesetzes im Auge, wie schon Meyer bemerkt. Otto denkt auch hier an Werke, welche das Gesetz thut!

Psalmstelle πᾶσα σάρξ (Gen 6 12. Jes 40 5f. JSir 14 17), das auch hier weder das Fleisch im eigentlichen Sinne bedeutet (vgl. zu 1 3), noch den Menschen nach seiner sittlichen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit (Meyer), sondern den Menschen nach seinem natürlichen Wesen, wie es auf Grund leiblicher Geburt durch seine Fleischesnatur bestimmt ist, und im Gegensatz zu dem, was etwa Gotteskraft in ihm wirkt. Dass aber ein solcher Mensch nur sündigen kann, sagt schon das AT (Ps 78 39, vgl. JSir 28 5); und ausdrücklich nimmt der Apostel in Erinnerung an Stellen, wie Job 4 17, das ἐνώπιον αὐτοῦ der Psalmstelle mit auf, um anzudeuten, dass, wenn der Mensch vor dem Angesicht des heiliges Gottes dasteht, und er seinem Urtheil unterworfen wird, kein Fleisch je für gerecht erklärt werden wird, weil Gott immer Sünde an ihm finden wird. Denn was von jedem Fleische nicht gilt, gilt eben von keinem Fleisch*). — διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας) Denn es liegt im Wesen eines Gesetzes, dass durch ein solches, indem es seine Forderungen dem Menschen vorhält, bewirkt wird, dass dieser sein sittliches Missverhältniss zum Willen Gottes erst vollständig erkennt (vgl. zu 1 28). Dass damit zugleich ein Anerkennen der Sünde gegeben ist (Volkm., Luth.), sagt der Wortlaut nicht und widerspricht der Erfahrung. Gewöhnlich nimmt man an, dass damit V. 20 begründet werde. Aber V. 20 begründete ja selbst, warum es die Absicht des Gesetzes sein könne, alle Welt straffällig zu machen, und konnte das nur, wenn er eine an sich feststehende Thatsache aussprach, die keiner Begründung weiter bedarf. Sollte also der Gedanke abgerundet werden, so kam es lediglich darauf an zu sagen, woher wir wissen, dass Angesichts dieser Thatsache das Gesetz jene Absicht habe (Bem. die enge Verbindung von V. 19 u. V. 20 durch διότι). Dies folgt aber allerdings daraus, dass das Gesetz Erkenntniss der Sünde wirkt, weil dies uns jede Ent-

*) Beck folgert aus dem ἐνώπ. αὐτ., dass δικαιοῦσθαι heisse: die Stellung eines Gerechten erlangen (vgl. Hofm. Schriftbew. I, p. 612 und dagegen Wiesel., zu Gal. p. 192 f.). Es ist aber ganz gleich παρὰ τ. θεῷ, judice Deo, Gal 3 11. Das Fut. geht keineswegs auf das jüngste Gericht (Reiche), ist aber auch nicht ein logisches, da ja nicht gefolgert, sondern auf die Thatsache verwiesen wird, dass in aller Zukunft, wenn der Mensch vor dem Angesichte Gottes gerichtet wird, eine Gerechterklärung nicht eintreten wird. Dass eine solche damit als thatsächlich unmöglich erwiesen, ist richtig; aber es folgt daraus eben, dass hier nur von einer Unmöglichkeit die Rede, die in der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen begründet ist, weil dieselbe ihn verhindert, Gesetzeswerke zu vollbringen, welche zu seiner Gerechtsprechung genügen.

schuldigung abschneidet und uns Gotte straffällig macht, und das hat es gethan in den V. 10—18 angeführten Schriftworten*).

Es folgt nun der zweite Haupttheil des Briefes (3 21 bis 5 19), welcher mit Bezug auf 1 16f. zeigt, wie man durch die im Evangelium verkündete neue Gerechtigkeit, welche auf Grund Glaubens verliehen wird, zum vollen Heile gelangt, und zwar zeigt er zunächst Grund und Recht dieser neuen Heilsordnung (3 21—30), dann, wie dieselbe im AT bereits vorgebildet ist (3 31—4 25), und endlich, wie die Rechtfertigung zum vollen Heile führt (5 1—19).

V. 21—30**). Grund und Recht der neuen Heilsordnung. — *νυνὶ δέ*) stellt, wie im Klassischen immer, der Vergangenheit, von welcher bisher die Rede war, die Gegenwart gegenüber. Allerdings ist der im Vorigen geschilderte Zustand der allgemeinen Sündhaftigkeit und Straffälligkeit insofern kein vergangener, als er ausserhalb des Christenthums überall noch fortdauert, aber die ganze vorherige Erörterung ist vom Gesichtspunkt des vorchristlichen Zustandes ausgegangen (V. 25f.). Die Vergangenheit war eben die Zeit, wo es nur eine Offenbarung göttlichen Zornes gab (1 18), weil es unter Juden wie unter Heiden an Gerechtigkeit fehlte. Jetzt aber, wo die Zeit des Heiles angebrochen, wird eine Allen zugängliche Gerechtigkeit offenbart***), und zwar mit Ausschluss eines Gesetzes. Das *χωρὶς* (vgl. Jud 20 15. 17. IKor 11 11) *νόμου* ist nachdrucksvoll vorangestellt als Gegensatz von *διὰ νόμου* V. 20, und steht dieses Gegensatzes wegen

---

*) Die Annahme einer Begründung der Thatsache, dass keiner aus Gesetzeswerken gerechtfertigt wird, hat dann veranlasst, hier eine Begründung e contrario zu finden, indem man den Gedanken hineinlegt, dass das Gesetz nur Sündenerkenntniss wirkt, nicht aber Rechtfertigung (so gew., vgl. noch Luth., Goeb., Zimmer, Böhmer), oder geradezu: nicht aber Ueberwindung der Sünde und Erfüllung seiner Gebote (so auch Meyer nach Melanth., Calv. u. noch Volkm., Holst., Sand.). Aber dieses »nur« wird ganz willkürlich eingetragen. Frtzsch. vollends trägt aus 7 7f. den Gedanken ein, dass das Gesetz die thatsächliche Bekanntschaft mit der Sünde wirkt, indem es zur Sünde sollizitirt.

**) S. Winz. Comm. in Rom 3 21—28. Partic. I. u. II. 1829.

***) Zeitlich fassen das *νυνί* mit Recht Grot., Thol., Reiche, Rück., Olsh., Phil., v. Heng., Beck, Otto, Zimmer, Böhmer, Sand., und man darf nicht einmal von einer Verbindung der zeitlichen und logischen Bedeutung reden (Luth., vgl. Holst. a. a. O. p. 124), die exegetisch unmöglich ist, da *νῦν* (bei den Klassikern nicht *νυνί*) nur folgernd steht, wenn es einen durch die vorhergehende Erörterung erreichten neuen Gesichtspunkt markirt, der eben das Resultat derselben ist (vgl. IV Mak 6 33. 13 3). Gewiss bildet das *χωρὶς νόμου* einen Gegen-

auch ohne Artikel. Nur wenn alle Gesetzesvermittelung ausgeschlossen ist, kann es zur Offenbarung von δικαιοσύνη kommen, da es ja im Wesen eines gottgegebenen Gesetzes liegt (vgl. Hofm.), Sünde an uns aufzuweisen (V. 20), welche eben das Gegentheil der δικαιοσύνη konstituirt. Weniger treffend ist Luther's: »ohne Zuthun des Gesetzes«, sofern nach dem Gegensatz zum Vorigen nicht nur die Mitwirkung des Gesetzes zur Rechtfertigung, sondern auch die Behinderung derselben durch ein Gesetz ausgeschlossen werden soll. So gewiss nämlich eine Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken nie erlangt werden kann (V. 20), muss es eine δικαιοσύνη θεοῦ im Sinne von 1 17 sein, welche gegenwärtig kundgemacht ist und nun dauernd offen zu Tage liegt. Daher das Perf. πεφανέρωται, welches voraussetzt, dass eine solche bisher den Menschen gänzlich unbekannt war. Erst aus den heilsgeschichtlichen Thatsachen der Gegenwart, nämlich der durch Christum vollbrachten Erlösung und der neuen Gottesordnung, welche die Theilnahme an derselben ausschliesslich an den Glauben knüpft, ist ja kundgeworden, wie eine Gerechtigkeit nicht von Menschen erworben, sondern von Gott geschenkt wird*). — μαρτυρουμένη) schliesst man am besten adjektivisch an (Hofm., Luth.). Es entspricht eben dem Grundgedanken des Römerbriefes, dass eine solche Gerechtigkeit keineswegs etwas absolut Neues, der Offenbarung Gottes im AT Fremdes oder gar Entgegengesetztes ist, sondern sie ist

satz zu dem διὰ νόμου (s. o.): aber was von der Offenbarung der neuen Gerechtigkeit gesagt wird, geht doch weit über das hinaus, was sich aus dem V. 21 über das Gesetz Gesagten folgern liesse. Falsch daher Beza, Est., Koppe, Frtzsch., de W., Meyer, God., Klosterm., Goeb., Lips.: bei dieser Lage der Sache. Hofm., Blbtr. p. 122 vollends finden nach ihrer Annahme, dass schon von V. 5 an die Darlegung begonnen hat, worauf die Heilszuversicht des Christen ruhe und nicht ruhe, hier den Untersatz zum Obersatz in V. 19f. oder V. 5—20, welcher den Apostel zu der Folgerung in V. 27f. leiten soll!

*) Das χωρὶς νόμου gehört also nicht zu δικ. θεοῦ (Reiche nach Augustin., Wolf u. A., vgl. auch Winz., Klee, Mehr., Böhmer, Hilg.), was schon seines Voranstehens wegen sprachlich unmöglich (weil unerkennbar) ist, sondern zum Verbum, wie ja auch χωρὶς nicht »ausserhalb« heisst und den Gegensatz zu ἐν τῷ νόμῳ V. 19 bildet (Otto). Gewiss ist die φανέρωσις nicht bloss durch das Evangelium geschehen gedacht (God.), sondern dadurch, dass aus den Heilsthatsachen erhellt, wie es zu einer solchen δικαιοσύνη kommt und kommen kann. Es wird ja nicht bloss kundgemacht, dass eine Gerechtigkeit da sei, sondern sie selbst. Aber darum heisst φανεροῦν doch einfach eine Kundmachung für die Erkenntniss (1 19) und nicht eine thatsächliche, so dass sie geschichtlich in Wirklichkeit getreten und so zur Erscheinung gekommen ist (Hofm., Beck, Blbtr., Luth., Otto, Sand.).

eine solche, welche in der heiligen Schrift (vgl. 1 2) bezeugt wird (vgl. Hbr 7 8. 11 4 f.). »Novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet«, Augustin. Bei ὑπὸ τοῦ νόμου denkt der Apostel an die weissagende Geschichte der Thora, in welcher, wie er Kap. 4 nachweist, dieselbe durch die Rechtfertigung Abrahams bereits vorgebildet ist, bei τῶν προφητῶν an Weissagungen wie Hab 2 4 (1 17). Das Präsens macht gar keine Schwierigkeit; denn die Schrift bezeugt sie ja in der Gegenwart, wo sie als göttliche Offenbarung zu den Theilnehmern an dieser offenbar gewordenen Gerechtigkeit redet. Auf das, was die alttestamentlichen Schriftsteller ihren Zeitgenossen gesagt haben, wird hier so wenig wie sonst reflektirt. Eben darum ist auch durch sie noch keine φανέρωσις eingetreten, wie die, welche jetzt vorliegt*). — V. 22. δικαιοσύνη δὲ θεοῦ) Hierdurch wird nicht nur der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ näher bestimmt (Meyer, Beck, God., Lips., Sand.), sondern es wird die V. 21 gemeinte Gottesgerechtigkeit in einen gewissen Gegensatz gestellt zu der durch Gesetzeswerke zu erwerbenden menschlichen Gerechtigkeit, welche Israel in seiner heiligen Schrift allein bezeugt wähnte (Hofm.), während es doch eine andere Gottesgerechtigkeit nicht giebt als eine διὰ πίστεως vermittelte. Jede durch Werke erworbene wäre ja immer eine, die der Mensch sich selbst beschafft hätte; diese aber wird lediglich dadurch vermittelt, dass man auf Jesum Christum, d. h. auf Jesum, den man als den Heilsvermittler erkannt hat, sein Vertrauen setzt. Des Artikels vor διὰ πίστεως bedurfte es schon deshalb nicht, weil δικαιοσύνη θεοῦ keinen Artikel hat. Zu dem Genit. Ἰησοῦ Χριστοῦ, welcher das Objekt des Glaubens bezeichnet, vgl. Gal 2 16. 20. 3 22 **). — εἰς πάντας κ. ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύ-

*) Es wird also nicht gesagt, dass die φανέρωσις durch dieses μαρτυρεῖν eingetreten sei (Meyer), da ja überhaupt nicht die φανέρωσις, sondern die δικαιοσύνη charakterisirt wird, geschweige denn dass ein Gegensatz darin läge: obwohl nicht unbezeugt (vgl. Goeb., Zimmer). Dabei liegt immer die Voraussetzung zu Grunde, dass ὑπὸ τοῦ νόμου einen gewissen Gegensatz bilde gegen χωρὶς νόμου, obwohl der Art. zeigt, dass νόμος hier im Sinne der Thora gemeint ist (gegen Frtzsch. u. M., vgl. noch Beck, God.).

**) Ganz verkehrt verstehen Rauwenh., v. Heng., Berlage (de formulae Paulinae πίστις Ἰ. Χριστοῦ signif., Lugd. B. 1856) die »fides, quae auctore Jesu Christo Deo habetur« (vgl. Böhmer), wogegen schon die Stellen entscheiden, wo der Genitiv bei πίστις eine Sache oder ein Abstractum ist (Phl 1 27. Kol 2 12. II Th 2 13. Act 3 16), desgleichen der Ausdruck πίστις θεοῦ Mk 11 22, wo der Genitiv nothwendig Objektsgenitiv sein muss. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 82, c. Ganz unnatürlich will Beck beide Bedeutungen des Genitivs verbinden.

οντας) bedarf keiner Ergänzung durch ein οὖσα (Meyer), da sich die Präpositionen nicht anders anschliessen, als das διὰ πίστεως. Es handelt sich um eine weitere Charakteristik der δικαιοσύνη, die nicht nur überhaupt, sondern ausschliesslich durch Glauben vermittelt ist und darum für Alle vorhanden ist und auf Alle hin sich erstreckt, welche glauben. Beide Präpositionen bezeichnen die Richtung, in welcher sich die δικαιοσύνη befindet, jedoch mit der Modifikation, dass dem εἰς die Vorstellung der Bestimmung, dem ἐπί aber die Vorstellung des Sicherstreckens über Alle zu Grunde liegt. Letzteres hebt noch ausdrücklich hervor, dass jene Bestimmung nicht irgendwo (etwa an den Vorzügen Israels, die dies Volk irgendwie derselben nicht bedürftig machten, oder an den Sündengreueln des Heidenthums, die dasselbe ihrer unwürdig machten) eine Grenze findet. Ueber die Eigenthümlichkeit des Apostels, durch verschiedene präpositionelle Bestimmungen Eines Wortes das Verhältniss mehrseitig hervortreten zu lassen, s. Win. § 50, 6*). — οὐ γάρ ἐστι διαστολή) begründet das πάντας: Denn nicht findet ein Unterschied statt, nach welchem einem Theile der Menschen, etwa den Juden, ein anderer Weg zur δικαιοσύνη θεοῦ offen stände, oder einem anderen, etwa den Heiden, derselbe verschlossen wäre.

Haussleiter (der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube. Leipz. 1891) denkt an den Glauben, den Christus hatte, und den die Christen sich aneignen. Das ιησου fehlt in B. Marc. (Lachm., vgl. WH. i. Kl.) und wird auch durch das εν χριστω ιησου in A verdächtig. Weil es hier nicht auf die Art der Offenbarwerdung, sondern auf die spezifische Charakterisirung der offenbar gewordenen Gerechtigkeit selbst als einer durch Glauben vermittelten ankam, ist weder διὰ πίστ. (Frtzsch., Thol.) noch das folgende εἰς πάντας etc. (de W., Frtzsch., Thol., Win., Mehr., Klosterm. p. 94 ff. u. M.) von πεφανέρωται abhängig zu machen.

*) Willkürlich ist es, von einer Sinnverschiedenheit der Präpositionen ganz abzusehen (Rück., Reiche, Kölln., de W.) und die Verdoppelung nur für eine Verstärkung zu halten (Koppe: für Alle, Alle ohne Ausnahme, Matthias, Mehr., der aber ganz willkürlich τοὺς πιστεύοντας nur als das zweite πάντας bestimmend fasst, wie bereits Morus, Flatt, Morison p. 229 ff. gethan haben); denn in keiner der ähnlichen Stellen sind die Präpositionen synonym. S. Gal 1₁. Weder freilich bezeichnet das εἰς das immanente Einströmen (Reithm., Beck), noch das ἐπί das Ueberkommen von oben (Hofm.). Andere legten einen sachlichen Unterschied in die Präpositionen, indem sie εἰς auf die Juden und ἐπί auf die Heiden beziehen wollten (Theodor., Oecum., Beng., Böhme, Jatho, Beck), umgekehrt Matthias (so auch ἐκ und εἰς 1₁₇ erklärend). Nach God. bildet das εἰς den Gegensatz gegen den Juden, der allein durch das Gesetz zur Gerechtigkeit gelangen könnte, das ἐπί gegen die von Menschen zu erwartende Gerechtigkeit. Otto will gar καὶ ἐπὶ πάντας τ. πιστ. zu πεφανέρωται ziehen! — Das

V. 23f. *πάντες γὰρ ἥμαρτον*) begründet, weshalb für alle ohne Unterschied es nur die V. 21f. beschriebene Gottesgerechtigkeit giebt, durch die im ersten Theile erwiesene Thatsache, dass Alle gesündigt haben und also zu einer Gerechtigkeit aus Werken nicht gelangen können. Die *πάντες* sind natürlich alle Menschen, da ja der Glaube (V. 22) nur als die ihnen gemeinsame und ausschliessliche Bedingung der Gerechtigkeitserlangung genannt war. Daher heisst es nicht: alle Gläubigen (Hofm., Blbtr. p. 129, Klosterm. p. 97), da ja an eine Verschiedenheit unter den Gläubigen zu denken der Kontext gar keinen Anlass bietet, steht auch nicht in polemischer Beziehung auf die Judenchristen (Hilg.), die doch sicher nicht leugneten, Sünder gewesen zu sein und des Heils zu bedürfen, selbst wenn sie sich dasselbe anders vermittelten, da ja die Aussage deutlich auf V. 9 und damit auf den Unterschied der vorchristlichen Menschheit zurückblickt. Das beweist schon das präsentische *καὶ ὑστεροῦνται* (Diod. Sic. 18, 71. Jos. Antt. 15, 6, 7, vgl. I Kor 1 7), welches die Folge jenes *ἥμαρτον* ausdrückt; denn bei den Gläubigen findet ja dies *ὑστερεῖσθαι* nicht mehr statt. Wohl aber ermangeln alle Menschen als solche, eben weil sie gesündigt haben, der Ehre (*τῆς δόξης*), die Gott giebt, des Ruhmes, den er ertheilt. Der Genit. *τοῦ θεοῦ* kann nur ebenso, wie der bei *δικαιοσύνη* erklärt werden. Wie Gott 2 29 dem, der ein Israelit ist, wie er sein soll, Lob ertheilt, so giebt er dem, der nicht sündigt, die Ehre, ihn für gerecht zu erklären. Vgl. Joh 12 43. I Kor 11 15. II Kor 6 8 und das ebenso alttestamentliche wie neutestamentliche *διδόναι δόξαν**). — V. 24. *δικαιούμενοι*)

---

scheinbar so ganz entbehrliche *και επι παντας* (Rcpt.) sieht weder nach einer Vervollständigung aus, noch kann es ursprünglich zur Erläuterung des um nichts schwereren *εις παντας* (Volkm.) in den Text gekommen sein; es muss daher im ältesten Texte schon (ℵABCP Vers. Ptr. denen Tisch., Lchm., Treg., WH. folgen) per hom. ausgefallen sein (gegen Lips.).

*) So schon Chrys., Piscat., Grot., Frtzsch., Reiche, de W., Thol., Volkm., Holst., Klosterm. p. 97, Luth., Goeb., Lips. Die Erklärung: Ehre vor Gott (Kölln., vgl. schon Calv. u. wieder Phil.) fällt der Sache nach mit dieser Fassung zusammen, da ja die Ehre vor Gott oder bei Gott (Winz.) nichts Anderes ist, als die Ehre, die uns aus Gottes Urtheil zukommt. Aber diese Deutung des Genitivs (= coram) ist nirgends nachweislich (namentlich nicht in *δικαιοσ. θεοῦ* vgl. z. 1 17), weshalb auch die Fassung gloratio coram Deo (»non habent, unde coram Deo glorientur«, Est., vgl. Erasm., Luther, Wolf, Koppe, Reithm. u. M.) ganz verwerflich ist, zumal Paulus dafür das ihm sonst so geläufige *καύχησις* (V. 27) brauchen würde. Ganz verkehrt Matthias: Ruhm, wie er Gottes ist, d. h. der Ruhm selbsteigner Heiligkeit. Von dieser Fassung als Gen. poss. aus dachte man entweder an die

indem wir gerecht erklärt werden (vgl. 2 13) umsonst durch seine Gnade. Hieraus erhellt klar, dass die δόξα τοῦ θεοῦ, deren alle ermangeln (V. 23), in der Sache nichts Anderes ist, als die δικαιοσύνη, die ihnen zugesprochen wird. Denn, wie völlig sie in Folge ihres sündigen Thuns derselben ermangeln, folgt eben daraus, dass sie dieselbe δωρεάν (Ex 21 11. Jes 52 3. IMak 10 33) empfangen müssen, d. h. geschenksweise, während doch sonst überall die Gerechtsprechung durch normales Verhalten erworben wird. Wo aber keine eigene Leistung, da ist auch kein Verdienst; sie kann also nicht mehr auf Grund eines gerechten Urtheils dem, der sie verdient hat, sondern nur noch aus freier Gnade dem, der sie garnicht, vielmehr das Gegentheil verdient hat, zugesprochen werden. Derselbe Gott, der ihnen kein rühmendes Zeugniss ertheilen kann wegen ihres Verhaltens (V. 23), ist es, der durch seine Huld ihnen giebt, was sie nicht verdienten. (Bem. das nachdrücklich vor χάριτι tretende αὐτοῦ.) So zeigt die Art der Gerechtsprechung, durch welche sich die gottgeschenkte Gerechtigkeit V. 21 verwirklicht, dass dieselbe jedem zugänglich ist; denn wenn dieselbe doch geschenksweise aus freier Gnade ertheilt wird, so ist ja keiner, der sie irgend welcher Vorzüge wegen beanspruchen könnte oder irgend welcher Mängel wegen davon ausgeschlossen wäre*). Dass sie aber durch Vertrauen auf Jesum Christum vermittelt ist (V. 21), wird weiter dadurch erläutert, dass jene Gerechtsprechung nur vermittelst der Erlösung zu Stande kommt (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως), die Christus erworben hat, und an der man selbstverständlich ohne

---

Herrlichkeit Gottes (1 23), auf welche die Gläubigen im ewigen Leben hoffen (5 2, vgl. Beza, Beng., B.-Crus., Mehr., Zimmer u. schon Oecum., Glöckl., Böhme, Morison, die nur den Gen. als gen. aut. fassen), während diese doch überall erst zukünftig ist, oder an das dem Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes, welches ein Abglanz seiner Herrlichkeit sei, wofür man auf IKor 11 7 verweisen könnte. So im Wesentlichen schon Melanth., Calov. und die lutherischen Dogmatiker, neuerdings Olsh., Rück., Ew., God., Hofm., Beck, Blbtr., Mang., Sand. u. A., obwohl diese Vorstellung hier ganz unmotivirt und unverständlich einträte. Am gekünsteltsten Otto: das Licht, das von der Gottesnähe ausstrahlt und das Zeichen der Gerechtigkeit ist. Vgl. Böhmer, der an die Herrlichkeit seiner Heiligkeit denkt.

*) Da thatsächlich im Folgenden Grund und Recht dieser neuen Gerechtsprechung noch weiter entwickelt wird, so fand man es auffallend, dass dieser Hauptbegriff hier in einem Partizipialsatz auftritt, und wollte denselben in καὶ δικαιοῦνται auflösen (Pesch., Luther, Frtzsch., God.), was natürlich sprachlich unmöglich ist, oder sonst das Part. für ein Verb. finit. nehmen (Melanth., Calv., Erasm., Rück., Reiche) oder gar mit Ew., der V. 23 parenthesirt, an die Accus. in V. 22 anknüpfen (vgl. Sand.). Man braucht sich auch nicht darauf

Vertrauen auf ihn als den Heilsmittler und auf sein Erlösungswerk nicht theilnehmen kann. Durch diesen Zusammenhang ist auch die Art bedingt, wie hier der objektive Grund der neuen Heilsordnung oder die Heilsvermittelung durch Christum bezeichnet wird. Denn allerdings liegt es am Tage, dass Gott nicht ohne weiteres den Sünder aus Gnaden freisprechen konnte, da ja nach biblischer Anschauung der Sünder seiner Sünde verhaftet bleibt (I Kor 11,27. Jak 2,10), d. h. durch sein Sündigen in ein der Schuldhaft analoges Verhältniss geräth, das nothwendig zur endgültigen Verdammniss führt (vgl. Mt 5,22). Paulus bezeichnet also das jene Freisprechung ermöglichende Mittel als eine Loskaufung aus dieser Schuldhaft und dem mit ihr gegebenen Verhältniss der Straffälligkeit*). Es liegt aber kein Gegensatz gegen eine andersartige ἀπολύτρωσις darin (gegen Otto), wenn dieselbe durch τῆς ἐν Χριστοῦ Ἰησοῦ als die in dem Messias Jesus, d. h. in dem Heilsmittler, der in der Person Jesu erschienen (vgl. zu 1,1), näher in dem von ihm durch sein Blut gezahlten λύτρον vollzogene und daher in ihm begründete bezeichnet wird, da dieser Zu-

---

zu berufen, dass nach paulinischer Weise der Hauptgedanke in die Form einer Nebenbestimmung gekleidet werde (Luth.), oder zuzugeben, dass das Verhältniss des Gerechtfertigtwerdens in die Abhängigkeit von der Ermangelung der δόξα τοῦ θεοῦ tritt (Meyer), da vielmehr das ὑστεροῦνται erst dadurch vollauf bestätigt wird, dass das δικαιοῦσθαι δωρεάν und χάριτι geschieht. Es wird ja nicht etwa das Wesen der δικ. θεοῦ erst hier erklärt, sondern nur erläutert, warum sie Allen zugänglich ist. Dass hier das δικαιοῦσθαι nur im forensichen Sinne genommen werden kann, erhellt aus der ganzen folgenden Darlegung. Trotzdem erklärt es wieder Beck von einer Gerechtmachung, welche die wesenhafte Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes in Christi Person und Werk, Wort und Geist wirkt, Christ. Hoffm. von der Umwandlung und Neuschaffung des Menschen durch den Glauben, während selbst Klosterm. p. 99, der die δικαιοσ. θεοῦ V. 21 f. von der neuen Sittlichkeit fasst, hier die Freisprechung des Gläubigen von Sünde und Schuld findet.

*) Es ist gar kein Grund, den Begriff der Loskaufung (vgl. Ex 21,8. Plat. Pomp. 24. Dem. 159, 15) hier in den allgemeinen der messianischen Befreiung umzusetzen (gegen Ritschl, JdTh. 1863. p. 512), da Paulus auch sonst diese Erlösung als ein Erkaufen um einen Preis (I Kor 6,20), also um ein Lösegeld, erläutert. Freilich darf man auch nicht die Loskaufung in eine Entlassung um ein Lösegeld (Plat. Legg. p. 919a. Pol. 21, 21, 8. Diod. 23, 24) verwandeln. Denn, wenn die Freisprechung des Sünders Seitens Gottes durch ein Lösegeld vermittelt sein muss, so ist der Sünder nicht Gotte, sondern einem Schuldverhältniss verhaftet gedacht, das die Verurtheilung erfordert und die Freisprechung verwehrt. Nur muss man diesem Schuldverhältniss nicht das Gesetz und seinen Rechtsanspruch substituiren, wie Otto thut. Dass als dies λύτρον das Blut Christi gedacht ist, ergiebt sich aus V. 25.

satz offenbar motiviren soll, warum die neue Gottesgerechtigkeit von subjektiver Seite durch Vertrauen auf diesen Christus vermittelt ist*).

V. 25f. erläutert näher, inwiefern in Christo die ἀπολύτρωσις gegeben ist. — ὃν προέθετο etc.) welchen Gott öffentlich ausgestellt hat. Diese aus dem griechischen Gebrauche bekannte Bedeutung (Herod. 3, 148. 6, 21. Plat. Phaed. p. 115 E. Eur. Alc. 667. Thuc. 2, 34, 1. 64, 3. Dem. 1071. 1 Herodian. 8, 6, 5) schliesst sich einfach an die lokale Bedeutung des Activ. (Ex 40 4. II Mak 1 8, vgl. IV Mak 8 11) an**), die Medialform (vgl. zu V. 9) ist vielleicht gewählt, weil das εἰς ἔνδειξιν zeigt, dass es im eigenen Interesse Gottes lag, der Welt ein Sühnmittel zu proponiren. Die im Worte, speziell in dem lokal gedachten προ, liegende Beziehung auf die Oeffentlichkeit hat ihr Motiv darin, dass bei der Vermittelung der Gerechtigkeit durch den Glauben an Christum (V. 22) dieser der Welt als das von Gott proponirte Sühnmittel bekannt sein musste, damit man auf ihn als solches vertrauen könne. Von Sühn-Opfern kommt das Wort ἱλαστήριον (substantivirtes Neutr. vom Adj. ἱλαστήριος, vgl. IV Mak 17 22,

---

*) Es bedarf daher künstlicher Deutungen des ἐν (Beck, Blbtr. p. 129: die an seiner Person haftet, Luth.: die als Thatbestand in ihm vorhanden ist) durchaus nicht. Die Befreiung vom Sündenprinzip (von dessen Herrschaft) ist nicht das Wesen der ἀπολύτρωσις (gegen Lipsius, Rechtfertigungsl. p. 147 f.), geschweige denn die Erlösung von der Sklaverei verderblicher Meinungen (Chr. Hoffm.). Jede Auffassung, welche die Erlösung und Sündenvergebung nicht auf die Todeshingabe Christi, sondern subjektivirend auf das durch seinen Tod verbürgte und gewirkte Mitsterben und Aufleben zurückführt (Schleierm., Nitzsch, Hofm. u. M. unter verschiedenen Formen), ist eine prinzipielle Verkehrung der paulinischen Anschauung. Auch Beck vermischt wieder Beides, indem er die ἀπολύτρωσις als »reale Wesensbefreiung aus dem gerichtlichen und moralischen Verhaft der Seele« fasst (vgl. Zimmer u. Klosterm. p. 83 ff., sofern er speziell an das Jobeljahr denkt, in welchem nach dem erfolgten ἐξιλασμός der ganzen Gemeinde alle in Sklaverei gerathenen Schuldner ihre Freiheit wieder empfingen).

**) So Vulg., Pelag., Luther, Beza, Beng., auch Rück., de W., Phil., Thol., v. Heng., Hofm., Morison, Luth., Goeb., Böhmer, Lips., Sand. Nur muss man dann nicht mit Meyer auf die Zurschaustellung in der Kreuzigung hinweisen, da diese an sich ja noch nicht den Charakter Christi als Sühnmittel bekannt machte. Nimmt man προέθετο in der streng medialen Bedeutung von 1 13 (Chrys., Oecum., Teoph., auch Koppe, Böhme, Flatt, Frtzsch., God.), so müsste ein Infinitiv dabeistehen. Otto, Zimmer nehmen es im Sinne von: vorausbestimmen (Ersterer mit Verweisung auf Jes 53 10f.), der nicht nachweisbar ist, während das Wort im Sinne von promulgare (Matthias: welchen er öffentlich kund thun liess), der übrigens dem richtigen sich mehr anschliesst, nur von Gesetzen und Ankündigungen vorkommt.

bei welchem Syr., Melanth., Erasm., Est., Reithm., v. Heng., Mehr., Morison, Zimmer stehen bleiben) bei den LXX nicht vor; es könnte daher nur nach der Analogie von *σωτήριον* (Ex 20 24), *καθάρσιον* (Herod. 1, 35), *χαριστήριον* (Xen. Cyr. 4, 1, 2) u. A. ein solches bezeichnen, wenn man *ἱερόν* oder *θῦμα* ergänzt. Allein diese konkrete Vorstellung kann immer nur durch den Zusammenhang in das Wort hineingelegt werden, und wenn man dieselbe durch das folgende *ἐν τῷ αἵματι* (vgl. Lev 17 11) indizirt findet, so erscheint doch gerade bei ihr dieser Zusatz als völlig überflüssig, wie denn auch das damit verbundene *διὰ τῆς πίστεως* zu dieser konkreten Vorstellung durchaus nicht passt. Dass aber Paulus absichtlich einen Ausdruck wählt, welcher nicht der technischen Sprache des Opferrituals angehört, beweist, dass er nicht in concreto an das Sühnopfer denkt, wie nach Chrys. und Aelteren Koppe, Flatt, Klee, Reiche, de W., Kölln., Frtzsch., Thol., Ew., Volkm., Holst., Meyer, Pfleid. a. a. O. p. 180, Beck, Luth., Lips. annehmen. Man muss daher mit Vulg., Rück., Glöckl., Hofm., God., Klosterm. p. 89, Mang. p. 322, Goeb., Otto, Chr. Hoffm. bei dem allgemeinen Begriff eines Sühnmittels (vgl. Sand.) stehen bleiben*). — *διὰ τῆς πίστεως*) verbinden mit Recht die meisten Neueren mit *ἱλαστήριον*. Nicht ein Sühnmittel, wie die alttestamentlichen, deren Wirkung lediglich auf der pünktlichen Vollziehung der göttlichen Anordnungen beruhte, hat Gott proponirt, sondern eines, das

---

*) Natürlich entlehnt Paulus den Begriff eines Sühnmittels, d. h. eines Mittels, wodurch die Schuld der Sünde zugedeckt, oder der Zorn Gottes über die Sünde in gnädige Gesinnung gegen den Sünder verwandelt wird, aus der ihm gangbaren Opfervorstellung: aber es ist sehr bedeutsam, dass er in den älteren Briefen nirgends (denn I Kor 5 7 ist ganz anders) und auch in den späteren nur Eph 5 2 die Opfervorstellung direkt auf Christum überträgt, vielmehr den Begriff des Sühnmittels als Ausdruck für die Heils-Bedeutung des Todes Christi ganz selbständig formulirt. Noch weniger darf man mit Orig., Theophyl., Erasm., Luther, Calv., Grot., Calov., Wolf, Wttst. u. M., auch Olsh., Thol. (ed. 5), Phil., Umbr., Ritschl a. a. O. p. 247, Blbtr. p. 135 ff., Böhmer, Hilg., u. A. an die Kapporeth, d. h. an den schemelförmig über der Bundeslade schwebenden Deckel denken, für welchen bei den LXX *τὸ ἱλαστήριον* der technische Ausdruck ist (Ex 25 18 ff. 31 7, vgl. Hbr 9 5). An diesen wurde, als an den Thronsitz Jehova's, vom Hohenpriester am grossen Versöhnungstage das Opferblut gesprengt (Ex 25 22. Num 7 89. Lev 16 13 ff. Keil Arch I, § 84), und er soll also Christum als den Träger der vergebenden Gnade Gottes bezeichnen. Dass dann Christus mit seinem eigenen Blute besprengt gedacht wäre, liesse sich zur Noth ebenso erklären, wie wenn der Hebräerbrief ihn mit seinem eigenen Blut in's Allerheiligste gehen lässt; aber, abgesehen von der Frage, ob den heidenchristlichen Römern diese tech-

mittelst des schon V. 22 als Heilsbedingung genannten Glaubens (Bem. den Artikel) seine sühnende Kraft und Wirkung empfängt, so dass also nur bei dem auf Christum sein Heilsvertrauen Setzenden wirklich durch dasselbe seine Schuld bedeckt ist, und er die Gnade Gottes wiedererlangt*). Dagegen gehört das ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu προέθετο etc. Gott hat Christum als ein durch den Glauben wirksames Sühnmittel aufgestellt in seinem Blute, d. h. so, dass derselbe im Tode sein Blut vergiessen musste, in welchem die Kraft und Wirkung jenes Sühnmittels objektiv beruhen sollte. Vgl. Holst. Damit ist aber keineswegs dem Tode Christi der Opfercharakter beigelegt (gegen Meyer, Lips.), da die Erwähnung des Blutes nur darauf hinweist, dass es nicht ein natürlicher, sondern ein gewaltsamer Tod war, welchen Christus sterben musste (vgl. Hofm.), damit sein Tod diese sühnende Wirkung habe. Erst die nachdrückliche Voranstellung des αὐτοῦ (vgl. V. 24) deutet auf die alttestamentlichen Sühnmittel hin, bei welchen das Blut eines Thieropfers das Sühnende war**). Weil also Gott das Blut Christi der Welt als Sühnmittel proponirt hatte, welches alle Sünden zudeckte, so konnte dasselbe als das λύτρον gelten, mittelst dessen die Menschen aus der

---

nische Bedeutung von ἱλαστήριον bekannt war, müsste es dann τὸ ἱλαστήριον ἡμῶν heissen, da keinesfalls der Name dieses nur einmal existirenden Geräthes ohne weiteres apellativisch zur Bezeichnung der in ihm versinnbildeten Idee dienen kann. Auch träte die sonst nirgends vorkommende Idee in ihrer Anwendung auf Christum hier ganz ex abrupto auf, ohne dass in der Umgebung etwas darauf vorbereitet oder dahin führt, und die Verbindung mit διὰ τ. πίστεως ergäbe hier erst recht keinen Sinn.

*) Mit προέθετο (Phil. nach Aelteren) kann es nicht verbunden werden, da ja die göttliche That, wonach er den Menschen ein Sühnmittel proponirte, nicht durch den menschlichen Glauben vermittelt sein kann. Dass den Gläubigen der Tod Christi »als ihr eigener Tod zugerechnet wird« (Lips.), steht nicht da und entspricht dem Begriff eines Sühnmittels durchaus nicht. Der Art. vor πιστεως wird nach ℵCDFG von Tisch., Lchm., Treg. weggelassen, von WH. a. d. R. gesetzt; aber er ist in Folge von Konformation nach V. 22 weggelassen, wie V. 26 der Art. vor ενδειξιν (Rcpt. nach EKL) nach V. 25. Ganz unnatürlich ist die Verbindung des διὰ τ. πίστ., sowie des folgenden ἐν τ. αὐτ. αἵματι mit δικαιούμενοι V. 24 (Reiche, Beck), welche nöthigt, ὃν — ἱλαστήριον als Zwischensatz zu fassen, und schon dadurch unmöglich wird, dass δικαιούμενοι ein διὰ in anderem Sinne bereits bei sich hat.

**) Das ἐν τ. αὐτ. αἵματι ist also nicht an ἱλαστήρ. anzuschliessen, so dass es Parallele von διὰ τ. πίστ. wäre (Wolf, Kölln., Reithm., Matthias, Mehr., Hofm., Blbtr. p. 143, God., Luth., Zimmer, Böhmer u. M.), nicht sowohl, weil das folgende εἰς ἔνδειξιν etc. dagegen spricht (de W., Meyer, Phil.), das Hofm. u. A. vielmehr dafür anführen, son-

Schuldhaft losgekauft wurden. So verknüpft Paulus die beiden an sich ganz heterogenen, d. h. von verschiedenen Voraussetzungen aus gebildeten Vorstellungen des Lösegeldes und des Sühnmittels in höchst eigenthümlicher Weise. — *εἰς ἔνδειξιν*) vgl. Polyb. 3, 38, 5. II Kor 8 24, bezeichnet die Absicht Gottes bei der Proponirung dieses Sühnmittels; diese war die thatsächliche Erweisung seiner Gerechtigkeit. Ohne Frage ist mit *τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* eine göttliche Eigenschaft gemeint, und zwar, da es sich im Folgenden um das Verhalten Gottes zu den Sünden der Menschen handelt, seine richterliche Gerechtigkeit*). Aber wenn nun Meyer mit d. M. (vgl. selbst Holst.) daraus folgert, es handle sich hier um die Strafgerechtigkeit Gottes, welche ihre heilige Befriedigung haben musste, diese ihre Befriedigung aber am Sühnopfer Christi empfangen hat und somit thatsächlich erwiesen ist, so widerspricht dies entschieden dem Kontext. Denn die Anordnung eines Sühnmittels ist eben das Gegentheil der Strafvollstreckung, und die Vorstellung, dass eine Sühne nur dadurch beschafft werden könne, dass die vom Gesetz geforderte Strafe vollzogen wird (wenn auch an dem Unschuldigen statt an dem Schuldigen), ist in unserer Stelle nicht angedeutet, sondern wird lediglich aus einer uns geläufigen dogmatischen Gedankenreihe eingetragen, deren biblische Begründung wenigstens

---

dern weil die allgemeine Kategorie des Sühnmittels, zu welchem Gott Christum bestellte, nicht durch ein Moment näher bestimmt werden kann, welches nur dem in diesem Falle aufgestellten besonderen Sühnmittel eignete. Es müsste vielmehr in diesem Falle *ἐν αἵματι* heissen. Macht man es aber von *πίστεως* abhängig (Luther, Calv., Beza, Seb. Schmid u. M., auch Koppe, Klee, Flatt, Olsh., Thol., Winz., Morison, Volkm., Mang. p. 323, Beck), so müsste diese intendirte Verbindung durch den Artikel *τῆς* gesichert sein: aber diese Näherbestimmung der *πίστις* findet sich sonst bei Paulus nicht, und sie hat jedenfalls gegen sich, dass dann dasjenige, kraft dessen Christus *ἱλαστήριον* ist, nur mittelbarer Weise benannt wäre (vgl. Hofm.).

*) Ganz irrig denken daher Anselm, Luther, Wolf u. V., auch Winz., v. Heng., Mang. p. 328 an die Gerechtigkeit, die Gott giebt, was nur möglich wäre, wenn das *πεφανέρωται* aus V. 21 aufgenommen wäre, und durch den Abschluss der Exposition (*εἰς τὸ εἶναι αὐτόν* V. 26) ausgeschlossen wird. Auch hier hat man bald völlig wortwidrig an die Wahrhaftigkeit (Ambros., Beza, Böhme), oder Güte (Theodoret., Grot., Koppe, Reiche), oder Heiligkeit (Frtzsch., Reithm., Neand.) Gottes gedacht; oder den Begriff umgebogen in den des folgerechten Verfahrens Gottes zum Heil der Gläubigen (Ritschl), der gerechtmachenden Gerechtigkeit (Chrys. u. M., vgl. Krehl, B.-Crus. und selbst Luth.) oder des Sichgleichbleibens Gottes in seinem Verhalten, seinem Wesen oder dem von ihm gesetzten Verhältnisse zum Menschen (Hofm.).

unsere Stelle sicher nicht ergiebt. Die richterliche Gerechtigkeit Gottes fordert nur, dass die Sünde entweder bestraft oder in zureichender Weise gesühnt werde (vgl. Böhmer, Goeb., Lips.); und wenn der Richter selbst das Mittel bestimmt, wodurch diese Sühne vollzogen werden soll, so versteht es sich von selbst, dass durch dieses Sühnmittel der Gerechtigkeit genug gethan ist, ohne dass darin eine Andeutung gegeben, warum es ihm beliebte, gerade dieses Mittel für die Sühnung der Sünde festzustellen*). Da nun ἔνδειξις ein Verbalsubstantiv ist, das nur den Begriff des ἐνδεικνύναι ausdrückt, so kann damit unmittelbar eine präpositionelle Bestimmung verbunden werden, welche den Grund aufdeckt, um deswillen Gott eine Erweisung seiner Gerechtigkeit intendirte. Als solchen bezeichnet das διὰ τὴν πάρεσιν die Vorbeilassung der vorhergeschehenen Sünden (τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, wie Gen 31₃₆. Ex 28₃₈. Jes 59₁), d. h. dass er die vorchristlichen Sünden ohne Bestrafung hatte hingehen lassen, wodurch der Schein entstehen konnte, als ob er seine richterliche Gerechtigkeit gegen die Sünde nicht ausübe. So ward die in Christo geschehene Versöhnung »die göttliche Theodicee für die vergangene Weltgeschichte« (Thol.), und jene πάρεσις hört im Hinblick auf diese ἔνδειξις auf, ein Räthsel zu sein. Der Zorn Gottes, welcher gleichwohl in der vorchristlichen Zeit oft über Juden und Heiden ausgebrochen ist (vgl. 1₁₈ff.), war keine adäquate, die Sünde aufwiegende Vergeltung und häufte die Sünde selbst (1₂₄ff.), so dass das Verhältniss Gottes zur vorchristlichen Sünde, so lange sie nicht

---

*) Auch die Ansicht God.'s, der ebenfalls die Annahme eines äquivalenten Ersatzes für die von Gott erlassene Strafe bekämpft und annimmt, dass nur, wenn die Strafe der Sünde heilig erduldet und demüthig angenommen war von dem, der allein dies zu thun fähig war, die absolute Schuldhaftigkeit und die Unverletzlichkeit der göttlichen Majestät gewahrt blieb, und darum Gott die Sünde vergeben konnte, indem er zugleich seine Gerechtigkeit offenbarte, trägt doch ganz fremde Gedanken ein und kommt über die unbiblische Voraussetzung, dass Sühne nur durch Strafvollstreckung möglich sei, nicht hinaus. Die dieser Voraussetzung zu Grunde liegende Vorstellung, dass am Opferthier die von dem Sünder verwirkte Strafe vollzogen werde, ist schon darum unrichtig, weil es im AT für Todsünden eben keine Opfersühne gab, und diese überhaupt gar nicht die Absicht hatte, den Sünder straffrei zu machen, sondern ihn in die durch die Sünde verwirkte Heilsgemeinschaft Israels mit seinem Bundesgott wieder aufzunehmen. Selbst wenn also die Stelle auf die Bedeutung des alttestamentlichen Sühnopfers Bezug nähme, was zu bestreiten ist, würde sie nicht auf den Begriff der die Strafvollstreckung fordernden Gerechtigkeit führen. Vgl. m. bibl. Theol. § 80, c. Beck verbindet εἰς ἔνδειξιν ganz verkehrt mit δικαιούμενοι V. 24.

entweder durch adäquate Bestrafung oder durch ein entsprechendes Sühnmittel getilgt war, im Ganzen immer als ein Uebersehen erscheint*). — *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*) gehört zu *προγεγονότων* und bezeichnet jene Sünden als zuvor begangen unter der tragenden Geduld Gottes (vgl. 2 4). Natürlich ist es nicht blosse Zeitangabe, sondern deutet an, wie in früherer Zeit Sünden auf Sünden gehäuft werden konnten, ohne dass das gerechte Gericht Gottes diesem Sündigen ein Ziel setzte, womit sich der Haupteinwand Meyer's gegen diese Fassung erledigt. Die auffallende Wortstellung, für den Griechen durchaus nicht ungewöhnlich (vgl. Mt 25 34. II Pt 3 2), ist gewählt, um die Schwerfälligkeit des Ausdrucks *τῶν ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θ. προγ.* zu vermeiden**). — V. 26. *πρὸς τὴν ἔνδειξιν*) nimmt mit leichtem Wechsel der Präposition (vgl. Kühner § 450, a) das *εἰς ἔνδειξιν* V. 25 wieder auf, wobei

---

*) Vorausgesetzt ist hierbei, dass *πάρεσις* (s. aber Dionys. Hal. 7, 37. Phalar. epist. 114. Xen. de praef. eq. 7, 10, nur hier im A. u. NT; doch vgl. *παριέναι* JSir 23 2) sich von *ἄφεσις* unterscheidet (gegen Luther u. M., vgl. wieder Mang. 324), wie der Strafunterlass als einstweilige Vorbeilassung (*ὑπεριδών* Act 17 30, *παρορᾶν* Sap 11 23), die doch nur einen Aufschub der Strafe beabsichtigen kann, von der völligen Loslassung der Sünden (Eph 1 7. Kol 1 14), im Gegensatz zu ihrem Behalten (Joh 20 23), wobei Schuld und Bestrafung für immer aufgehoben wird. Kontextwidrig denkt Beck zugleich an das ungehemmte Hingehenlassen der Sünde (Act 14 16). Die Erklärung: »*διά* bezeichne hier das, wodurch sie die *δικαιοσύνη* zeigt« (Reiche nach Koppe u. Aelteren), ist unrichtig, weil gerade Paulus überall *διά* mit Accus. u. Genit. scharf unterscheidet. Klosterm. p. 84 will die *προγεγον. ἁμαρτήμ.* aus der durch verschuldete Vermögensverschiebung in der Periode vor dem Jobeljahr entstandenen Unordnung, und Blbtr. p. 144 ff. aus der Beziehung auf die vom letztverflossenen Versöhnungstage her begangenen Sünden, die nicht übersehen, sondern bereits durch Opfer gesühnt gewesen seien, erläutern. Die *προγεγον. ἁμαρτ.* aber sind natürlich die der gesammten vorchristlichen Welt (nicht bloss der Juden: Phil.), und nicht die der Einzelnen vor ihrer Bekehrung (Mehr. u. Aeltere); denn um die weltgeschichtliche Bedeutung des Leidens Christi handelt es sich hier.

**) So Rück., Ew., v. Heng., Ritschl, Hofm., Luth., Goeb., Böhmer. Dagegen verknüpfen es de W., Thol., Meyer mit *πάρεσιν*, in welchem Falle es dann aber nicht: während hiesse (Volkm., Holst., God.), sondern: vermöge, auf Grund (Lips., Sand.). Allein diese Verbindung müsste, wenn intendirt, durchaus durch die Wiederholung des Art. (*τήν*) indizirt sein, und schlechthin ausgeschlossen wird sie durch das *τοῦ θεοῦ*, wofür es *αὐτοῦ* heissen müsste, da bei der Anknüpfung an *πάρεσιν* Gott Subjekt bleibt (»weil Gott vermöge seiner Nachsicht die vorherigen Sünden vorbeiliess«), und ein rhetorischer Grund zur Wiederholung nicht vorliegt. Otto verbindet *ἐν τῇ ἀνοχῇ* und alles Folgende mit *δικαιούμενοι*: gerechtfertigt zufolge der Zögerung Gottes mit dem Erweise seiner Gerechtigkeit erst jetzt!

der Artikel auf die bereits erwähnte Erweisung zurückweist. Es geschieht dies aber, um die Erweisung seiner Gerechtigkeit, behufs welcher er Jesum als Sühnopfer proponirte, als eine solche zu charakterisiren, die ἐν τῷ νῦν καιρῷ (vgl. II Kor 8 13) stattfinden sollte. Eben weil die Gegenwart die Heilszeit ist oder die Zeit der Gnade im Gegensatz zu der vorchristlichen Zeit, wo die Sünde herrschte unter der göttlichen Geduld, konnte diese Erweisung seiner Gerechtigkeit sich nicht vollziehen durch ein Strafgericht, das die ganze sündhafte Menschheit dahingerafft hätte, sondern nur durch Aufstellung eines Sühnmittels. Darum wird endlich noch darauf hingewiesen, dass es der letzte Endzweck jener für die Heilsgegenwart intendirten Erweisung seiner Gerechtigkeit war, mit derselben das gnadenreiche δικαιοῦν V. 24 zu verbinden. So kehrt das εἰς τὸ εἶναι αὐτόν am Schlusse zu dem Ausgangspunkt der Erörterung zurück*). Diese und keine andere Art der Erweisung seiner Gerechtigkeit musste Gott wählen, um einerseits gerecht zu sein (δίκαιον), d. h. nicht länger die Sünde ungestraft oder ungesühnt hingehen zu lassen, als ob es keine richterliche Gerechtigkeit gäbe, und andrerseits gerecht sprechend (δικαιοῦντα). Er wäre wohl gerecht gewesen, wenn er schliesslich sein Zorngericht über die Sünde ergehen liess, aber dann wäre es eben nie und nirgends zu einem δικαιοῦν gekommen, da alle gesündigt haben (V. 23). Wollte er also gegenüber dieser Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit doch zugleich gerechtsprechen, so durfte er seine Gerechtigkeit nicht erweisen durch Verhängung des schliesslichen Zorngerichts über Alle, sondern er musste ein

*) Nur die Fassung des πρὸς τὴν ἔνδειξιν als Wiederaufnahme des εἰς ἔνδειξιν, die durch die Wiederholung des gleichen Wortes und den rückweisenden Artikel ausdrücklich indizirt ist, ergiebt ein in sich klares Satzgefüge, während es sonst an jeder Andeutung fehlt, ob man das πρός mit ἀνοχῇ (B.-Crus., vgl. Hofm., Blbtr. p. 147, Goeb., Otto, Sand., nach welchem πρός den näheren, εἰς den entfernteren Zweck bezeichnen soll) oder mit πάρεσιν (Beza, Rück., Luth.) oder gar mit ἔνδειξιν (Böhmer) verbinden soll, was doch durch Einschaltung eines Artikels so leicht klarzustellen gewesen wäre. Dagegen schliesst sich ἐν τῷ νῦν καιρῷ wie διὰ τὴν πάρεσιν V. 25 ganz leicht an den in τὴν ἔνδειξιν liegenden Verbalbegriff und ebenso das εἰς τὸ εἶναι, das nicht etwa Epexegese des εἰς ἔνδειξιν ist (so gew., vgl. noch Beck, Goeb.), weil das εἶναι hier so wenig wie irgendwo (vgl. zu 3 4. 19) logice genommen werden darf (de W., Phil.), geschweige denn dass εἶναι δίκαιον dem εἰς ἔνδειξιν und δικαιοῦντα dem πρός τὴν ἔνδειξιν entspräche (Hofm., der hierin die vollzogene, wie in εἰς ἐνδ. die intendirte ἔνδειξις sieht). Das αὐτός ist das einfache Pronomen der dritten Person, nicht ipse, oder gar: er allein (Luther).

entweder durch adäquate Bestrafung oder durch ein entsprechendes Sühnmittel getilgt war, im Ganzen immer als ein Uebersehen erscheint*). — ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ) gehört zu προγεγονότων und bezeichnet jene Sünden als zuvor begangen unter der tragenden Geduld Gottes (vgl. 2 4). Natürlich ist es nicht blosse Zeitangabe, sondern deutet an, wie in früherer Zeit Sünden auf Sünden gehäuft werden konnten, ohne dass das gerechte Gericht Gottes diesem Sündigen ein Ziel setzte, womit sich der Haupteinwand Meyer's gegen diese Fassung erledigt. Die auffallende Wortstellung, für den Griechen durchaus nicht ungewöhnlich (vgl. Mt 25 34. II Pt 3 2), ist gewählt, um die Schwerfälligkeit des Ausdrucks τῶν ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θ. προγ. zu vermeiden**). — V. 26. πρὸς τὴν ἔνδειξιν) nimmt mit leichtem Wechsel der Präposition (vgl. Kühner § 450, a) das εἰς ἔνδειξιν V. 25 wieder auf, wobei

---

*) Vorausgesetzt ist hierbei, dass πάρεσις (s. aber Dionys. Hal. 7, 37. Phalar. epist. 114. Xen. de praef. eq. 7, 10, nur hier im A. u. NT; doch vgl. παριέναι JSir 23 2) sich von ἄφεσις unterscheidet (gegen Luther u. M., vgl. wieder Mang. 324), wie der Strafunterlass als einstweilige Vorbeilassung (ὑπεριδών Act 17 30, παρορᾶν Sap 11 23), die doch nur einen Aufschub der Strafe beabsichtigen kann, von der völligen Loslassung der Sünden (Eph 1 7. Kol 1 14), im Gegensatz zu ihrem Behalten (Joh 20 23), wobei Schuld und Bestrafung für immer aufgehoben wird. Kontextwidrig denkt Beck zugleich an das ungehemmte Hingehenlassen der Sünde (Act 14 16). Die Erklärung: »διά bezeichne hier das, wodurch sie die δικαιοσύνη zeigt« (Reiche nach Koppe u. Aelteren), ist unrichtig, weil gerade Paulus überall διά mit Accus. u. Genit. scharf unterscheidet. Klosterm. p. 84 will die προγεγον. ἁμαρτήμ. aus der durch verschuldete Vermögensverschiebung in der Periode vor dem Jobeljahr entstandenen Unordnung, und Blbtr. p. 144 ff. aus der Beziehung auf die vom letztverflossenen Versöhnungstage her begangenen Sünden, die nicht übersehen, sondern bereits durch Opfer gesühnt gewesen seien, erläutern. Die προγεγον. ἁμαρτ. aber sind natürlich die der gesammten vorchristlichen Welt (nicht bloss der Juden: Phil.), und nicht die der Einzelnen vor ihrer Bekehrung (Mehr. u. Aeltere); denn um die weltgeschichtliche Bedeutung des Leidens Christi handelt es sich hier.

**) So Rück., Ew., v. Heng., Ritschl, Hofm., Luth., Goeb., Böhmer. Dagegen verknüpfen es de W., Thol., Meyer mit πάρεσιν, in welchem Falle es dann aber nicht: während hiesse (Volkm., Holst., God.), sondern: vermöge, auf Grund (Lips., Sand.). Allein diese Verbindung müsste, wenn intendirt, durchaus durch die Wiederholung des Art. (τὴν) indizirt sein, und schlechthin ausgeschlossen wird sie durch das τοῦ θεοῦ, wofür es αὐτοῦ heissen müsste, da bei der Anknüpfung an πάρεσιν Gott Subjekt bleibt (»weil Gott vermöge seiner Nachsicht die vorherigen Sünden vorbeiliess«), und ein rhetorischer Grund zur Wiederholung nicht vorliegt. Otto verbindet ἐν τῇ ἀνοχῇ und alles Folgende mit δικαιούμενοι: gerechtfertigt zufolge der Zögerung Gottes mit dem Erweise seiner Gerechtigkeit erst jetzt!

der Artikel auf die bereits erwähnte Erweisung zurückweist. Es geschieht dies aber, um die Erweisung seiner Gerechtigkeit, behufs welcher er Jesum als Sühnopfer proponirte, als eine solche zu charakterisiren, die ἐν τῷ νῦν καιρῷ (vgl. II Kor 8 13) stattfinden sollte. Eben weil die Gegenwart die Heilszeit ist oder die Zeit der Gnade im Gegensatz zu der vorchristlichen Zeit, wo die Sünde herrschte unter der göttlichen Geduld, konnte diese Erweisung seiner Gerechtigkeit sich nicht vollziehen durch ein Strafgericht, das die ganze sündhafte Menschheit dahingerafft hätte, sondern nur durch Aufstellung eines Sühnmittels. Darum wird endlich noch darauf hingewiesen, dass es der letzte Endzweck jener für die Heilsgegenwart intendirten Erweisung seiner Gerechtigkeit war, mit derselben das gnadenreiche δικαιοῦν V. 24 zu verbinden. So kehrt das εἰς τὸ εἶναι αὐτόν am Schlusse zu dem Ausgangspunkt der Erörterung zurück*). Diese und keine andere Art der Erweisung seiner Gerechtigkeit musste Gott wählen, um einerseits gerecht zu sein (δίκαιον), d. h. nicht länger die Sünde ungestraft oder ungesühnt hingehen zu lassen, als ob es keine richterliche Gerechtigkeit gäbe, und andrerseits gerecht sprechend (δικαιοῦντα). Er wäre wohl gerecht gewesen, wenn er schliesslich sein Zorngericht über die Sünde ergehen liess, aber dann wäre es eben nie und nirgends zu einem δικαιοῦν gekommen, da alle gesündigt haben (V. 23). Wollte er also gegenüber dieser Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit doch zugleich gerechtsprechen, so durfte er seine Gerechtigkeit nicht erweisen durch Verhängung des schliesslichen Zorngerichts über Alle, sondern er musste ein

---

*) Nur die Fassung des πρὸς τὴν ἔνδειξιν als Wiederaufnahme des εἰς ἔνδειξιν, die durch die Wiederholung des gleichen Wortes und den rückweisenden Artikel ausdrücklich indizirt ist, ergiebt ein in sich klares Satzgefüge, während es sonst an jeder Andeutung fehlt, ob man das πρός mit ἀνοχῇ (B.-Crus., vgl. Hofm., Blbtr. p. 147, Goeb., Otto, Sand., nach welchem πρός den näheren, εἰς den entfernteren Zweck bezeichnen soll) oder mit πάρεσιν (Beza, Rück., Luth.) oder gar mit ἔνδειξιν (Böhmer) verbinden soll, was doch durch Einschaltung eines Artikels so leicht klarzustellen gewesen wäre. Dagegen schliesst sich ἐν τῷ νῦν καιρῷ wie διὰ τὴν πάρεσιν V. 25 ganz leicht an den in τὴν ἔνδειξιν liegenden Verbalbegriff und ebenso das εἰς τὸ εἶναι, das nicht etwa Epexegese des εἰς ἔνδειξιν ist (so gew., vgl. noch Beck, Goeb.), weil das εἶναι hier so wenig wie irgendwo (vgl. zu 3 4. 19) logice genommen werden darf (de W., Phil.), geschweige denn dass εἶναι δίκαιον dem εἰς ἔνδειξιν und δικαιοῦντα dem πρός τὴν ἔνδειξιν entspräche (Hofm., der hierin die vollzogene, wie in εἰς ἐνδ. die intendirte ἔνδειξις sieht). Das αὐτός ist das einfache Pronomen der dritten Person, nicht ipse, oder gar: er allein (Luther).

Sühnmittel aufstellen, durch welches die Schuld bedeckt und ihm so ermöglicht wurde, unbeschadet seiner Gerechtigkeit, den Sünder gerecht zu sprechen. Aber nicht jeden wollte er gerecht sprechen, freilich auch nicht den, der es ἐξ ἔργων ist (V. 27), weil er dann eben keinen hätte gerecht sprechen können, sondern, der angebrochenen Zeit der Gnade entsprechend, in welcher eine durch Glauben vermittelte Gottesgerechtigkeit kundgemacht werden sollte (V. 22), τὸν ἐκ πίστεως (vgl. zu οἱ ἐξ ἐριθείας 2 8), d. h. den, der seinem ganzen Wesen nach durch Glauben bestimmt ist, was er ist, auf Anlass Glaubens geworden, und zwar auf Anlass des auf Jesum sich gründenden Heilsvertrauens, weil er diesen ja eben als ein ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως (V. 25) aufgestellt hatte, so dass auch hier der Zusatz Ἰησοῦ vollkommen motivirt ist *).

V. 27f. ποῦ οὖν ἡ καύχησις) vgl. Jer 12 13. Ez 16 12. I Chr 29 13. II Kor 1 12. Der Apostel blickt gleichsam triumphirend umher und fragt, wo (ποῦ, wie I Kor 1 20. 15 55) nach dem Gesagten noch das menschliche Rühmen sich sehen lasse. Kann der Thatsache gegenüber, dass Gott allein es ist, der es ermöglicht hat, gerecht zu sprechen, und dies umsonst aus freier Gnade thut, noch irgend ein Selbstruhm aufkommen? Die Antwort lautet: ἐξεκλείσθη (nur noch Gal 4 17). Es ist ausgeschlossen; denn, wenn der Mensch in der Hauptsache, in der Frage seines Gerechtwerdens, gar nichts leisten kann, wessen will er sich dann überhaupt noch rühmen? Das Triumphirende, das in der Frage liegt, hat seinen Grund darin, dass es dem Apostel a priori feststeht, wie alles Rühmen des Menschen vor Gott etwas Irreligiöses ist (I Kor 1 29. 31), und darum die Heilsordnung, welches alles Rühmen ausschliesst, das religiöse Bewusstsein allein allseitig befriedigt **). — διὰ

---

*) Es liegt also auch hier nicht der mindeste Grund vor, δίκαιος anders zu nehmen als von der richterlichen Gerechtigkeit, da es ja ausdrücklich von dem δικαιοῦντα unterschieden wird (gegen Luth. u. A. vgl. die Anm. p. 168). Denn völlig willkürlich ist es, mit Matthias, Mehr., Klosterm. p. 100, Zimmer, Böhmer καὶ δικαιοῦντα zu fassen: auch wenn er rechtfertigt, oder mit Sand.: und deshalb rechtfertigend. Beachte vielmehr, dass das justus et justificans, worin das summum paradoxon evangelicum gegenüber dem alttestamentlichen justus et condemnans liegt (nach Beng.), in τὸν ἐκ πίστεως seine Lösung findet. Um so ungeschickter ist hier die katholische Erklärung (s. bes. Reithm.) von der inhärenten Gerechtigkeit. Ganz willkürlich hat Meyer (vgl. auch Hofm.) bloss nach FG das ιησου gestrichen, da nach V. 22 höchstens ιησου χριστου hinzugefügt sein könnte. Auch hier denkt Haussleiter (vgl. zu V. 22) an den Glauben Jesu.

**) Gewöhnlich nimmt man an, dass durch diese Folgerung alle

ποίον νόμου;) sc. *ἐξεκλείσθη*. Die Frage setzt voraus, dass im Vorigen von einem Gesetz, d. h. einer von Gott bestimmten, seinen Willen ausdrückenden Ordnung die Rede gewesen ist, nach welcher fortan die Rechtfertigung des Menschen erfolgt. Dieser Begriff bot sich dem Apostel von selbst dar, um unter ihn die neue und die alte Heilsordnung zu subsumiren. Es wird aber nicht die neue der alten in concreto gegenübergestellt, sondern es wird gefragt, wie die Heilsordnung beschaffen sei (*ποῖος*, wie Mt 19 18. 22 36), durch welche alles menschliche Rühmen ausgeschlossen sei, und die sich daher als die allein das religiöse Bewusstsein vollkommen befriedigende bewähre, um dann zu konstatiren, dass nur die neue eine solche ist. — *τῶν ἔργων;*) sc. *διὰ νόμου τ. ἔργ.;* Ein Gesetz, welches Werke fordert, war das mosaische Gesetz, aber dasselbe ist hier nicht in concreto gemeint; denn jedes Gesetz, welches Werke fordert, ist ein solches, durch welches das menschliche Rühmen nicht ausgeschlossen ist, weil mit seiner Erfüllung sich immer solches Rühmen einstellen würde. — *οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως*) Ein Gesetz, welches Glauben verlangt, war die V. 21—26 dargelegte neue Heilsordnung, da nach V. 22 (vgl. V. 26) die Gottesgerechtigkeit lediglich durch Glauben vermittelt war, wie die Wirkung des Sühnmittels, auf dem sie beruht, nach V. 25. Hier tritt aber recht klar hervor, wie der Glaube nicht etwa nur quantitativ eine andere Leistung ist, als die früher geforderten *ἔργα*,

---

jüdische Prahlerei (2 17ff. 3 1. 9) schlechthin ausgeschlossen werde (Rück., de W., Phil., v. Heng., Matthias, Meyer, Beck, Lips., Sand. nach Chrys., Theoph., Oecum.). Aber der Apostel denkt an das allgemeine menschliche Rühmen (Frtzsch., Krehl, Mang. p. 325, Luth.), das sich immer wieder geltend machen will, wo es sich um das Gerechtwerden vor Gott handelt, da er ja die neue Gerechtigkeit ausdrücklich als eine für alle Menschen bestimmte dargestellt hat (V. 22). Ganz fern aber liegt die Abweisung einer christlichen *καύχησις*, die Hofm., Blbtr. p. 149f. durch ihre künstliche Verbindung dieses Verses mit dem missdeuteten V. 9 (vgl. zu V. 21) gewinnen, man müsste denn mit Holst. an die *καύχησις* der jüdischen Gläubigen denken, welche innerhalb der Glaubensgerechtigkeit wieder das Gesetz aufrichten wollen (vgl. Böhmer, der hier Polemik gegen den Jakobusbrief findet), was doch erst recht im Kontext nicht im Entferntesten angedeutet ist, oder gar mit Klosterm. p. 100 das *σοῦ* nach *καύχησις* (FG) aufnehmen. Irrig meint God., dass durch V. 27—31 das *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου* erwiesen werde auf Grund von V. 20, und Blbtr. p. 153 findet hier gar den Sinn, dass für den Nichtchristen das Rühmen durch das verurtheilende Werkgesetz (V. 20), für den Christen durch das rechtfertigende Glaubensgesetz ausgeschlossen werde. Dass *ἡ καύχησις* nicht metonymisch für den Gegenstand des Rühmens steht (Reiche), liegt auf der Hand.

sondern qualitativ etwas völlig Anderes als jede menschliche Leistung, das Verzichtleisten auf alles eigene Thun, Erwerben, Verdienen, das ausschliessliche Sichverlassen, Vertrauen auf die göttliche Gnade in Christo oder auf Christum selbst. — V. 28. λογιζόμεθα οὖν) In diesem censemus (2 3) liegt, wie II Kor 11 5, keinerlei Ungewissheit, vielmehr ein gewisses Selbstgefühl, sofern er überzeugt ist, dass jeder wahrhaft religiöse Mensch so urtheilen müsse (vgl. schon Theod. Mopsv.), wie er und seine Gesinnungsgenossen. Eben daraus, dass nur durch eine Heilsordnung, welche Glauben verlangt, alles menschliche Rühmen ausgeschlossen wird, wie es jedes wahrhaft religiöse Bewusstsein verlangt, folgert der Apostel, dass seines Erachtens die Rechtfertigung des Menschen durch Glauben vermittelt sei ohne Gesetzeswerk. Dann aber ist die neue Heilsordnung, wie sie V. 21—26 darstellt, als die allein das religiöse Bewusstsein befriedigende dargethan *). — δικαιοῦσθαι) wird durch diese Voranstellung betont (Th. Schott, Hofm., Blbtr. p. 150); denn um die Frage, wie der Mensch gerecht werde, handelt es sich in diesem ganzen Zusammenhang, und um die Anwendung der vorigen Erörterung auf

*) Hier wird also vollends klar, dass die Tendenz des Abschnitts keine Polemik gegen Juden oder Judenchristen ist, denen ja gar nichts daran lag, das Rühmen auszuschliessen, dass der Apostel vielmehr diese neue Heilsordnung vor dem religiösen Bewusstsein als solchem rechtfertigen will. Es ist doch kaum verständlich, wie Hilg. (a. a. O. 35, 4 p. 394 f.) dagegen behaupten kann, auch die Judenchristen hätten ein Rühmen, aus eigener Kraft durch Gesetzeswerke das Heil zu verdienen, gemissbilligt. Gewiss haben auch sie gemeint, »der Ergänzung ihrer Gesetzesgerechtigkeit durch den Glauben zu bedürfen« (richtiger freilich: der Ergänzung ihres Glaubens durch Gesetzeserfüllung), aber wie sollten sie sich denn »des Gesetzes als des Hauptvorzuges der Juden« gerühmt haben, ohne sich seiner Erfüllung zu rühmen. Aber wessen sie sich auch rühmten, hier setzt doch der Apostel voraus, dass man das Rühmen als solches für verwerflich hält. Das οὖν der Rcpt. (BCKLP. syr. Treg. u. WH. a. R.) ist schon als schwierigere Lesart dem γαρ (Lchm., Tisch.) vorzuziehen. Offenbar übersah man die Voraussetzung, unter welcher die Folgerung in V. 28 gezogen wird, und nahm darum an dem οὖν, in dem noch de W. eine Folgerung aus V. 21—26 (über den schon folgernden V. 27 hinweg) sucht, Anstoss. So entstand zur Erleichterung das von den meisten Auslegern fälschlich vorgezogene γάρ, das nur begründen könnte, dass im Vorigen ein νόμος πίστεως aufgestellt war. Allein das erlaubt weder das λογιζόμεθα, da im Vorigen keine Ansicht des Apostels vorgetragen, sondern eine Thatsache bezeugt war, noch die Wortstellung, da dann nothwendig πίστει betont voranstehen müsste, wie gegen entscheidende Zeugen in der Rcpt. (KLP). Mit Recht haben Volkm., Holst., Beck, Zimmer das οὖν vorgezogen, auch Klosterm. p. 102 f., der aber irriger Weise dann für nothwendig hält, mit KP λογιζώμεθα zu lesen.

diese Frage zu machen, folgert Paulus, dass thatsächlich ein Mensch nur gerechtfertigt werde auf dem Wege, welcher V. 27 als der allein alle καύχησις ausschliessende dargethan war. — πίστει) Der Dativ ist Bezeichnung der vermittelnden Ursache, ganz gleich διὰ πίστεως V. 22, und hat zu seinem Korrelat das χωρὶς ἔργων νόμου, d. h. ohne dass Gesetzeswerke (V. 20) dabei mitwirken, welche vielmehr ausser allem Zusammenhang damit bleiben. Vgl. V. 21 *).

V. 29f. ἤ) wie 2 4: oder, falls einer den Vorzug der neuen Rechtfertigungsordnung aus dem V. 27f. Gesagten noch nicht erkennen wollte. Damit leitet der Apostel dazu über, von einer neuen Seite zu zeigen, wie eine Rechtfertigung mittelst Glaubens allein das religiöse Bewusstsein befriedigt, sofern nur sie der Einheit Gottes entspricht, wie nach V. 27 der unbedingten Abhängigkeit des Menschen, die alles Rühmen ausschliesst (vgl. Zimmer) **). Er beginnt seinen Beweis wieder

*) Vergeblich sträubt man sich anzuerkennen, dass durch die Wortstellung das δικαιοῦσθαι und nicht πίστει betont wird (vgl. noch Luth.); denn wenn Meyer sagt, Paulus habe das λογ. δικ. zusammengedacht und dann erst das accentuirte Wort gesetzt, so übersieht er, dass jene Worte gerade durch γάρ getrennt sind. Zu dem ganz allgemeinen ἄνθρωπος (unser: man) vgl. 1 Kor 4 1. 7 1. Der Gedanke an die Allgemeingültigkeit dieser Glaubensnorm, die Holst. durch die Umschreibung »wer Mensch ist« (vgl. God.) einmischt, liegt hier noch fern. Das von Luth. zugesetzte »allein«, einst ein Zankapfel zwischen Katholiken und Lutheranern (s. die Schriften b. Wolf), gehörte nicht in die Uebersetzung als solche, rechtfertigt sich aber in der Erklärung durch den Kontext, welcher dilemmatisch »alle Werke rein abschneidet« (Luther), und durch den Zusammenhang des Paulinischen Lehrbegriffs überhaupt, welcher auch die fides formata ausschliesst. S. Form. Conc. p. 585f. 691. Beck erklärt den Zusatz wieder für missverständlich.

**) Es zeigt sich hier aufs Neue, dass trotz der lebhaften dialektischen Form an eine Polemik gegen Juden (so gew.) oder Judenchristen (vgl. Volkm., Holst.) gar nicht zu denken ist; denn es ist durchaus nicht abzusehen, welche Beweiskraft für das jüdische Bewusstsein als solches in dieser Beweisführung liegen soll. Mit Recht bemerkt Hofm., Gott würde sich auch dann als der Heidengott erweisen, wenn er sie Juden werden hiesse (durch Annahme des Gesetzes und der Beschneidung), um des Heils der Juden theilhaftig zu werden. Lips. findet hier die Grundlehre des Judenthums von der Einheit Gottes, aus welcher folgen soll, dass dieselbe väterliche Gnade Heiden und Juden umfasst. Wie fern aber dem Juden an sich die ganze Voraussetzung, von der aus er argumentirt, dass Gott in demselben Sinne der Gott der Heiden wie der Juden ist, liegt, dafür verweist Meyer mit Recht auf den entarteten theokratischen Partikularismus des Judenthums (s. z. Mt 3 9 u. b. Eisenmeng., entd. Judenth. I, p. 587 f.). Gerade nur vor einer wesentlich heidenchristlichen Gemeinde kann Paulus diese Vorstellung von

mit einer Frage, deren Verneinung für ihn und die Leser selbstverständlich ist. Das Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον ist durch θεός ἐστιν zu ergänzen: Ist Gott nur der Juden Gott? Er sichert die Verneinung dieser Frage dadurch, dass er in einer zweiten Frage, die schon der Form nach bejaht werden muss (οὐχὶ καὶ ἐθνῶν;), darauf hinweist, wie das, was sich ergiebt, wenn Gott allein der Juden Gott ist, schlechterdings ausgeschlossen ist. Ist Gott nicht auch der Heiden Gott? Diese Frage beantwortet er ausdrücklich bejahend (ναί, καὶ ἐθνῶν); denn dass Gott in gleichem Sinne der Heiden wie der Juden Gott ist, steht dem Apostel nach seiner universalistischen Anschauung ebenso a priori fest, wie die Verwerflichkeit alles Selbstruhms (V. 27) *). — V. 30 ist nur durch ein Komma vom Vorigen zu trennen. — ἐπείπερ) nur hier im NT: alldieweil, etwas Unzweifelhaftes einführend, s. Herm. ad Viger. p. 786. Aus der Thatsache, dass Gott nur Einer ist, dass es keine Mehrheit von Göttern in Wahrheit giebt (I Kor 8 1ff.), folgt, dass er nicht bloss Juden-, sondern auch Heidengott ist; denn sonst müsste ja über die Heiden noch ein besonderer anderer Gott walten, was den Monotheismus aufhöbe. Das εἷς ist nachdrücklich vorantretendes Prädikat, nicht Subj. (Lips.). — ὃς) welcher als solcher, als ein Einiger, nur auf Eine Weise die Rechtfertigung vollziehen kann. Hiernach ist das δικαιώσει offenbar das Futurum der Schlussfolge (Lips.). Was bei ihm immer wieder eintreten wird, ist ja das aus seiner Einheit sich Ergebende. Das ist aber, dass er solche, die beschnitten sind (bem. das artikellose περιτομήν), rechtfertigen wird auf Anlass Glaubens (ἐκ πίστεως, wie V. 26). Wollte er nämlich die Juden auf Anlass der Erfüllung des

---

der Einheit Gottes, wie die von der Verwerflichkeit jeder menschlichen καύχησις (V. 27f.), als eine zugestandene Voraussetzung behandeln (vgl. Blbtr. p. 154). Hilg. freilich, auch hier die dialektische Weise des Apostels gründlich verkennend, behauptet, nur an engherzige Judenchristen könne doch Paulus die Frage richten, ob Gott nur der Juden Gott sei, übersieht aber ganz, dass der Nerv seiner Argumentation auf der zweiffellosen Verneinung dieser Frage ruht, die eben für jene nicht zweifellos ist.

*) Frtzsch., de W., Meyer, Volkm., Beck, Zimmer, Böhmer wollen nur die Copula ergänzen im Sinne des εἶναί τινος: einem angehören. Aber von einer Angehörigkeit im Sinne von 1 8 kann hier nicht die Rede sein, da sie keineswegs eine an sich gegebene ist. Das Richtige haben nach den Aelteren schon Hofm., Morison, Holst., Luth., Goeb. In welchem Sinne der Apostel diese Frage aufwirft und die Einheit Gottes als feststehende Voraussetzung geltend macht, erhellt erst aus dem Folgenden. Das μονων (B. WH. a. R.) ist der mechanischen Konformation nach den vorstehenden Genitiven verdächtig, das δε nach ουχι (Rcpt. nach LP) jedenfalls zu streichen.

ihnen gegebenen Gesetzes rechtfertigen, so müsste er ja für die Heiden einen anderen Weg zur Rechtfertigung suchen, da die Juden allein eben als beschnittene auf jenes Gesetz verpflichtet sind (Gal 5 3), die Heiden also, die als Unbeschnittene (ἀκροβυστία, vgl. 2 26) dazu nicht verpflichtet sind, auch nicht auf Anlass seiner Erfüllung gerecht erklärt werden können. Dann bleibt aber nach Paulinischer Anschauung nur möglich, dass sie ἐκ πίστεως gerechtfertigt werden. Auch diese Beweisführung beruht freilich auf der Voraussetzung, dass Gott den Heiden als Heiden das Heil zugedacht hat und dass sie nicht etwa vorher erst Juden werden müssen, welche nur in einer heidenchristlich-Paulinischen Gemeinde als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte, da ja das jüdische Bewusstsein auch einen einheitlichen Weg der Heilserlangung voraussetzte, der aber von den Heiden freilich nur beschritten werden konnte, indem sie die Beschneidung und das Gesetz annahmen, d. h. zuvor Juden wurden. Nun aber konnte Gott solche, die Vorhaut haben, auf dem gleichen Wege rechtfertigen, nämlich mittelst (διά, wie V. 23. 25) eben des Glaubens, auf Anlass dessen er Beschnittene rechtfertigt, wie ausdrücklich der rückweisende Artikel in τῆς πίστεως sagt*).

---

*) Allerdings lesen Lchm., Tisch., Treg., WH., nach ℵABC εἴπερ: wenn anders wirklich, wodurch in noch feinerer Weise die Voraussetzung hypothetisch eingeführt wird, nicht um sie zweifelhaft zu machen, sondern um gerade an der Zweifellosigkeit der Hypothesis die Zweifellosigkeit der Thesis zu bewähren. Aber das im NT ganz ungebräuchliche ἐπείπερ stammt schwerlich aus Emendation, und es können leicht die beiden Anfangsbuchstaben durch einen alten Schreibfehler abgefallen sein. Das Fut. steht weder für das Präsens (Grot. u. V.), noch kann es sich auf das Weltgericht beziehen (Frtzsch. nach Beza), da die Rechtfertigung nach Paulinischer Anschauung unmittelbar auf Anlass des Glaubens erfolgt (5 1). Es ist aber gekünstelt, es auf jeden einzelnen Fall der eintretenden Rechtfertigung zu beziehen (Meyer, Phil., God., Beck), da, was in jedem einzelnen Falle eintritt, eben mit logischer Nothwendigkeit eintreten wird. Vgl. Rück., Mehr., Hofm., Otto, Luth., Goeb. u. A. Da Paulus das ἐκ πίστεως eben ganz allgemein gebraucht (V. 26) und dies auch sonst thut (5 1), selbst wo ausdrücklich von Heiden die Rede ist (9 30. Gal 3 8), sind alle Versuche, eine Absicht darin zu suchen, dass er von der περιτομή das ἐκ π., von der ἀκροβυστία das διά aussagt, unzulässig. Schon Calv. meinte, es liege eine Ironie darin: »si quis vult habere differentiam gentilis a Judaeo, hanc habeat, quod ille per fidem, hic vero ex fide justitiam consequitur«. Anders Orig., Theod. Mopsv., Wttst., Beng.: »Judaei pridem in fide fuerant; gentiles fidem ab illis recens nacti erant«. Aehnlich Matthias (vgl. auch Bisping): bei Beschnittenen erscheine der Glaube als Grund, bei Unbeschnittenen als Mittel der Rechtfertigung; ἐκ πίστ. besage: weil sie glauben, διὰ τ. πίστ.: wenn sie glauben. Umgekehrt ist nach Hofm. bei den Juden Glaube

In Anknüpfung an V. 21, wo die Gottesgerechtigkeit als eine vom Gesetz und den Propheten bezeugte bezeichnet war, geht Paulus nun im zweiten Abschnitt des zweiten Haupttheils (3 31—4 25) dazu über, zu zeigen, wie dieselbe bereits in der Geschichte Abrahams vorgebildet sei, und zu dieser Erörterung bildet V. 31 offenbar den Uebergang *). — *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;*) Diese Frage fassen Meyer, de W., Lips., Sand. so, als ob Paulus aus seiner eben behandelten Lehre von der Rechtfertigung den möglichen Einwurf und Vorwurf ableite, dass das Gesetz, sofern es Werke gebietet, durch den Glauben abgethan, ausser Kraft und Gültigkeit gesetzt werde (vgl. 3 8), weil er den Glauben als die Bedingung der Rechtfertigung geltend mache. Allein dass seine Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben das Mosaische Gesetz, sofern es Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit war, beseitige, konnte Paulus nicht leugnen (vgl. 10 4. II Kor 3 7); und doch thut er das im Folgenden schlechthin, und behauptet keineswegs bloss, dass diese Abschaffung mit der Aufrichtung desselben in anderer Beziehung

die vorausgehende Bedingung (im Gegensatz zu ihrem Gerechtwerdenwollen in Folge gesetzlichen Thuns), bei den Heiden der zum Zwecke der Rechtfertigung vorhandene Glaube (deshalb mit Art.) das Mittel, durch welches Gott, der es wirkt, zur Gerechtigkeit verhilft, wobei er sogar das *δικαιοῦν* bei beiden in etwas verschiedenem Sinne zu nehmen scheint. Aehnlich God., Beck, Blbtr. p. 157, Luth., Otto. Vgl. auch Sanday (the Jew is justified *ἐκ πίστεως διὰ περιτομῆς*, the Gentile *ἐκ πίστεως καὶ διὰ πίστεως*). Aber Paulus liebt Abwechselung der Präpositionen zur Darstellung des nämlichen Verhältnisses (vgl. das *εἰς* und *πρός* V. 25f.). Vgl. Lips. Dagegen leugnet Meyer mit Unrecht die Bedeutung des rückweisenden Artikels.

*) Man hätte also immerhin besser mit V. 31 das neue Kapitel beginnen sollen, da dieser Vers bereits das Thema der folgenden Erörterung ausspricht. Die hergebrachte Auslegung findet hier freilich die vorläufige Ablehnung eines Vorwurfs, die Paulus erst Kap. 6 oder 8 näher ausführt (August., Beza, Melanth., Calv., Beng., Rück., Phil., v. Heng., Mehr., Luth.), oder fasst wenigstens Kap. 4 als Entgegnung auf eine Einrede, die durch V. 31 hervorgerufen sein könnte (Hofm.). Allein je enger die Beziehung ist, in welcher die Erörterung des Kap. 4 nicht nur zu V. 31, sondern insbesondere auch zu V. 27—30 steht, um so gewisser kann Kap. 4 nur die prämeditirte Fortsetzung der Kap. 3 21—30 begonnenen Erörterung sein, und deshalb V. 31 nicht die Absicht gehabt haben, zu einem ganz anderen Gegenstande überzuleiten. Das Richtige haben schon Frtzsch., de W., Mang., Grafe p. 73, Goeb., Zimmer, Lips., Sand. Andererseits findet man hier vielfach den Abschluss der Erörterung in V. 27—30 (Holst. a. a. O. p. 127, God., Beck), indem man im Glauben das hier aufgerichtete Gesetz sieht (Baur, Th. Schott, Blbtr. p. 161). — Statt der Form *ἱστῶμεν* von *ἱστάω* (s. Win. § 14, 1f.), welche die Rcpt. nach EKLP hat, ist nach entscheidenden Zeugen *ἱστάνομεν* aufzunehmen.

wohl vereinbar sei (Meyer). Wenn dagegen seit Augustin. die Ausleger, welche den Apostel die Behauptung dieses Verses erst in Kap. 6 ff. ausführen lassen (s. d. vor. Anm.), hier die Folgerung fanden, dass Paulus die verbindliche Kraft des im Mosaischen Gesetz offenbarten göttlichen Willens aufhebe, so konnte das aus seiner Rechtfertigungslehre vernünftiger Weise in diesem Zusammenhang wenigstens nicht gefolgert werden, da ja Paulus die Rechtfertigung aus Gesetzeswerken nicht verworfen hatte, weil diese nicht gefordert würden, sondern weil sie nicht vorhanden seien (V. 19 f. 23 f.). Es könnte also nur von der Thora als der schlechthin gültigen Autorität in Religionssachen die Rede sein, also von dem Gesetzbuch als solchem (Volkm., Sand.), oder von der Schrift AT's überhaupt (Goeb., Zimmer, Lips.), die ausser dem für temporäre Zwecke geordneten Mosaischen Gesetzesinstitut (5 20. Gal 3 19. II Kor 3 11), ja vor demselben in der Geschichte Abrahams gerade dieselbe Heilsordnung aufstellt, die Paulus geltend macht, und deren Autorität er also keineswegs vernichtet (vgl. Mang., Grafe p. 74 f.). Allein das artikellose *νόμος* kann so wenig die Schrift AT's, wie das Mosaische Gesetz in concreto bezeichnen. Ueberall, wo wir das artikellose *νόμος* schlechthin gebraucht fanden, bezeichnete es eine gottgesetzte Ordnung (wie sie zunächst allerdings im AT durch das Mosaische Gesetz gegeben war); und von einer solchen war ja auch V. 27 die Rede, nämlich von der göttlichen Ordnung, nach welcher die Rechtfertigung erfolgt. Dass er eine solche Gottesordnung mit seiner Glaubenslehre aufhebe, konnte Paulus schlechthin verneinen mit seinem *μὴ γένοιτο* (3 4. 6); denn die (temporäre) gesetzliche Ordnung der Rechtfertigung sah er nach ihrer ursprünglichen göttlichen Bestimmung gar nicht als für die jetzt angebrochene Heilszeit gegeben an; und die für diese Zeit bestimmte Gottesordnung (hinsichtlich der Rechtfertigung) fand er eben in derselben Thora *). Er kann daher mit vollem

*) Das Fehlen des Art. haben schon Baur, v. Heng., Th. Schott, Hofm., Holst., Beck, Klosterm. p. 127, Luth., Otto u. A. mit Recht hervorgehoben. Aber wenn Hofm., Klosterm. p. 127, Luth. nun an die Abschaffung jeder gesetzlichen Ordnung denken, welche einen Zustand der Gesetzlosigkeit herbeiführe, so steht dem entgegen, dass dies doch durch *πάντα νόμον* ausgedrückt sein müsste, und dass eine solche erst recht nicht aus V. 27 gefolgert werden konnte; und denkt man mit Holst. im Sinne der Judenchristen an die Aufhebung jeder objektiven allgemein gültigen Ordnung, so war doch eben eine solche V. 30 direkt aufgestellt. Wie *νόμος* gar den Monotheismus als Prinzip des Mosaischen Gesetzes bezeichnen soll (Otto), ist vollends nicht zu verstehen. Gerade durch den artikellosen Gebrauch des Wortes ver-

Rechte behaupten, dass er durch seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit eine Gottesordnung feststelle (νόμον ἱστάνομεν, vgl. I Mak 14 29. 2 27. JSir 44 20ff.), sofern er die in der Geschichte Abrahams vorbildlich festgestellte Ordnung einer Rechtfertigung allein durch den Glauben zur Geltung bringt und macht, dass sie in voller Kraft und Gültigkeit dasteht. Mit dieser Erklärung aber leitet er zu dem bereits V. 21 angedeuteten, dem Grundgedanken des Römerbriefs entsprechenden Nachweis über, wie die von ihm V. 22—26 bezeugte und V. 27—30 als die allein das religiöse Bewusstsein befriedigende erwiesene neue Heilsordnung nichts dem AT Fremdes oder Widersprechendes, sondern bereits in ihm begründet sei. Ja, im Grunde wird auch hiermit nur nach einer neuen Seite gezeigt, wie diese neue Heilsordnung allein das religiöse Bewusstsein, welches die Einheit der göttlichen Offenbarung im A und im NT verlangt und bei einem Widerspruch derselben nicht stehen bleiben könnte, voll befriedigt (vgl. Zimmer) *).

---

mied Paulus absichtlich jede Doppelsinnigkeit und (wenigstens scheinbare) Zweideutigkeit in der Anwendung des Begriffs νόμος, die übrigens immer noch keine »Spiegelfechterei« (Meyer) und keine »Sophistik der Dialektik« (Holst.) gewesen wäre, wie sie sich die Vertreter der streitenden Auffassungen vorwerfen.

*) Aus den falschen Auffassungen des νόμος ergeben sich die Erklärungen des ἱστάνομεν, dass »aus dem Glauben der neue Gehorsam hervorgeht, die Liebe sich entwickelt, welche das πλήρωμα νόμου 13 10 ist« (Phil., vgl. Rück., Krehl, Morison und in anderer Form Hofm., Beck, Luth., auch Sand., der dies mit der Beziehung von νόμον auf das Gesetzbuch zu verbinden scheint), wie Augustin., Luther, Calv., Beza, Calov. u. M. annahmen (vgl. auch Apol. C. A. p. 83. 223); dass das Gesetz als pädagogisch zu Christo führend (Grot., Olsh.), oder als hinsichtlich seines Zweckes, welcher die Rechtfertigung sei, durch den Glauben erfüllt (Chrys., Oecum., Theophyl. u. M., vgl. noch Blbtr. p. 161) gedacht sei, welche alle in den Ausführungen des Kap. 4 nicht den geringsten Anhalt finden. Auch heisst ἱστάνομεν nicht: bestätigen (so gew., nach Volkm.), aufstellen (Klosterm. p. 127), oder: stehenlassen (Matthias). Natürlich sieht Hilg. auch in der ganzen Ausführung über Abraham eine Apologie gegen solche, die Abrahams Gerechtigkeit auf seine Werke zurückführten und als seinen Samen nur die leibliche Nachkommenschaft oder die durch Beschneidung in dieselbe Aufgenommenen an seiner Verheissung theilnehmen liessen. Aber Alles, was er dafür anführt, war ja für Paulus durchaus nothwendig, um seine These durchzuführen, und abgesehen von dem Eingangsverse, in dem er eine Frage diskutirt, die ihm durchaus nicht erst von einem Gegner entgegengebracht werden durfte (vgl. die folgende Anm.), enthält das ganze Kapitel auch nicht die leiseste Beziehung auf eine gegentheilige Ansicht.

Kap. IV.

V. 1—8. Die Rechtfertigung Abrahams. — V. 1. *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι* etc.) Der Apostel folgert aus der Behauptung 3 31 eine Frage, die unlösbar zu werden schien, wenn er mit seiner Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben eine Gottesordnung festzustellen behauptete. Denn wenn nach dieser Gottesordnung, die dann auch bei Abraham Geltung haben musste, die Gerechtigkeit lediglich von Gott ertheilt und im Glauben angeeignet wird, was bleibt dann noch übrig, wovon man sagen kann, dass Abraham es auf natürlich-menschlichem Wege (durch Werke) erlangt habe? Dass derselbe sich auf diesem Wege ausgezeichnet und hohen Ruhm erlangt habe, das stand ja nach der Schrift AT's unzweifelhaft fest. Allerdings aber stellt Paulus die Frage nur, um in ihrer (wenn auch nur indirekten) Beantwortung auf die nähere Darlegung davon zu kommen, wie die Schrift gerade dieselbe Art der Rechtfertigung von Abraham aussagt, welche er V. 21—30 festgestellt hat*). Wohl nicht absichtslos erinnert

*) Darum darf man aber nicht sagen, dass das *οὖν* den aus der Geschichte Abrahams zu gebenden Beleg (Calv.) für das 3 31 Gesagte in Form einer Folgerung einführe (Meyer, vgl. Frtzsch.), oder dasselbe auf eine willkürlich eingetragene Einwendung der Gesetzesmenschen beziehen (de W.: wenn, wie Ihr meint, alles auf Gesetzeswerke ankäme). Nach Hlst., Sand. soll die Frage nur im Sinne des jüdischen Gegners gestellt sein, und Lips. erklärt ausdrücklich, dass sie als eigene Meinung des Apostels »gegen den Paulinischen Sprachgebrauch«, ja »geradezu sinnlos« sei, was er freilich nicht erwiesen hat. Aber wie soll ein Jude erst so fragen! Ihm steht doch von vorn herein fest, dass Abraham die Gerechtigkeit *κατὰ σάρκα* erlangt hat, und wenn er eine unmögliche Konsequenz aus 3 31 ableiten wollte, so musste er fragen: Sollen wir denn nun nicht mehr sagen, dass Abraham die Gerechtigkeit *κατὰ σάρκα* erlangt habe?, wie ihn in seiner Analyse im Grunde auch Lips. fragen lässt. Die Stellung des *ευρηκεναι* nach *ερουμεν* statt nach *τ. π. ημων*, wie die Rcpt. nach KLP liest, ist entscheidend bezeugt. Das Fehlen des *ευρηκεναι* in B (WH. txt., Treg. i. Kl.) kann nur Schreibfehler sein, da die Uebersetzung von Sand: was sollen wir sagen in Betreff Abrahams? wortwidrig ist. Wenn man *τί οὖν ἐροῦμεν*, wie 6 1, für sich nimmt, so fehlt ein Objekt zu *εὑρηκέναι*, da man weder *δικαιοσύνην* (Grot., Wttst., Mich.) noch ein dasselbe vertretendes »es« (v. Heng), das der Kontext nicht darbietet, ergänzen darf. Hofm., Th. Schott, Klosterm., Otto, Luth. entgehen diesem Einwurf dadurch, dass sie *ἡμᾶς* ergänzen und *Ἀβραάμ* zum Objekt von *εὑρηκέναι* machen. So auch Böhmer, obwohl er die Lostrennung des *τί ἐροῦμεν* aufgiebt. Paulus soll fragen, als was sie Abraham erfunden haben, als gerecht aus den Werken oder aus dem Glauben.

der Apostel durch das εὑρηκέναι an die bekannte alttestamentliche Formel: εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον κυρίου (Gen 6_8. 18_3), während gut griechisch das Medium stände. Der Inf. Perf. steht, weil Abraham als einer, der etwas erlangt hat und so besitzt, vergegenwärtigt ist. — Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν) vgl. Jos. Antt. 4, 2, 4. Bell. jud. 5, 9, 4. So bezeichnet der Apostel den Abraham mit einem Ausdruck, der zweifellos auf die Ahnherrschaft im gewöhnlichen Sinne deutet (gegen v. Heng., God., Zimmer), eben weil er das πατήρ nachher vielfach im weiteren Sinne nimmt. Er thut es aber vom Standpunkte seiner Volksgenossen aus, wie 3_9 (vgl. I Kor 10_1), was sowenig wie die ganze folgende Erörterung (gegen Beyschl.) beweist, dass Paulus zu Juden rede (vgl. Weizs. a. a. O. p. 259), sondern nur, dass er eben als Jude und von den gewöhnlichen jüdischen Voraussetzungen aus die Frage aufwirft. Dann aber kann unmöglich κατὰ σάρκα damit verbunden werden, das hier gänzlich überflüssig wäre, da nach dem Wortlaut und Kontext an eine andere als leibliche Ahnherrschaft ohnehin nicht zu denken ist *). Vielmehr muss der Zusatz schon darum mit εὑρηκέναι verbunden werden, weil die ganz allgemeine Frage, ob Abraham überhaupt etwas, oder was er etwa erlangt habe, unmöglich aus 3_{31} gefolgert werden kann, wo nur von der göttlichen Ordnung, nach der man die Rechtfertigung erlangt, die Rede war. Es erhellt daraus aber von vorn herein, dass dies mit Nachdruck am Schlusse stehende κατὰ σάρκα jedenfalls einen Gegensatz bildet gegen die göttliche Ordnung, wonach man das Höchste, worauf es ankommt, διὰ πίστεως erlangt (3_{30}). Denn das so Erlangte ist ein von Gott Gegebenes, das man im Vertrauen auf die

*) Trotzdem verbinden so Orig., Ambr., Chrys., Theoph., Erasm., Calv., Volkm., Holst., Goeb., Böhmer, Chr. Hoffm., Sand. u. Lips., indem er den Gedanken eines εὑρίσκειν δικαιοσύνην κατὰ σάρκα für Paul. von vorn herein für unmöglich erklärt. Allein diesen Gedanken spricht ja auch Paulus nicht einmal frageweise aus, sondern er wird nur von Lips. in die Frage hineingedeutet. Nach Hofm., Th. Schott soll gefragt werden, ob die Christen den Abraham für ihren Vater nach dem Fleisch erfunden haben, was doch mindestens die Stellung von εὑρηκέναι nach Ἀβραάμ erfordert hätte und durch das einfache εἶναι so viel einfacher auszudrücken gewesen wäre. Aber wie sollen denn überhaupt die Gläubigen aus den Heiden darauf kommen, den Abraham für ihren leiblichen Ahnherrn zu halten, wenn sie ihm (durch Geltendmachung des Glaubens) seine heilsgeschichtliche Stellung aberkennen? Vgl. dagegen Klosterm. p. 114 ff., der freilich die Stelle ähnlich, nur künstlicher deutet, wie von ähnlichen Voraussetzungen aus Luth., Otto. — Das προπατορα statt des einfachen πατερα (Rcpt.) ist durch ℵABC entscheidend bezeugt.

göttliche Gnade empfängt, während das κατὰ σάρκα Erlangte in Gemässheit natürlich-menschlichen Wesens, also aus eigener Kraft und durch eigenes Thun verdient oder gewirkt wird *).

V. 2 f. εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη) Da die Frage des vorigen Verses noch keine bestimmte Antwort involvirt, kann das γάρ der Natur der Sache nach nicht begründen, sondern nur erläutern (»nämlich«), was nothwendig bedacht sein will, ehe man jene Frage beantwortet (ähnlich Mehr., Holst.). Es lag nämlich am nächsten, auf jene Frage zu antworten: die Gerechterklärung Seitens Gottes; denn dass Abraham von Gott für gerecht erklärt wurde, war jedem Juden schlechthin selbstverständlich; und nach der Schrift, wenn man die Stelle Gen 15 6 ausser Acht liess, schien auch darüber kein Zweifel, dass er auf Grund seines Gehorsams, also auf Anlass dessen, was er aus eigener Kraft geleistet hatte, also κατὰ σάρκα diese Gerechterklärung erlangt habe. Hier wird also aus dem Zusammenhange ganz klar, dass ein Erlangen der Gerechtigkeit ἐξ ἔργων eben ein Erlangen κατὰ σάρκα wäre, wonach V. 1 gefragt war. Paulus setzt den Fall, welcher nach der gangbaren jüdischen Anschauung wirklich statt hatte, nicht um ihn zu bejahen, sondern um zu erwägen zu geben, was dann die Folge wäre, und aus der Verneinung dieser Folge zu zeigen, dass diese Annahme unzulässig ist, dass also keinesfalls auf die Frage nach dem τί in V. 1 geantwortet werden darf: die Gerechtigkeit. Denn die nothwendige Folge jener Voraussetzung wäre, dass Abraham etwas hat, dessen er sich rühmen könnte (ἔχει καύχημα, wie

---

*) Da die ἔργα Produkte des natürlichen Menschen mit seinen Gaben und Kräften, wie mit seiner ethischen Bestimmtheit sind, nicht aus göttlichem Gnadenwirken oder göttlicher Kraftmittheilung hervorgegangen, so gehören sie mit zur Kategorie des κατὰ σάρκα, ohne dass darum gerade sie dadurch bezeichnet sind, wie oft (vgl. Theodoret, und noch Reiche) angenommen wird. Die Beziehung auf die menschliche Art, durch Arbeit Lohn zu verdienen (Kölln.), greift dem Folgenden (V. 4) vor. Ganz kontextwidrig, der geschichtlichen Beziehung V. 3 entgegen ist die Fassung von der Beschneidung (Pelag., Ambros., Est., Koppe, Flatt, Baur, Mehr. und im Grunde noch Luth.), welche auch Rück., Phil. einmischen, indem sie übrigens richtig von den ἔργοις erklären. Hier tritt also noch stärker als 1 3. 3 20 hervor, dass die σάρξ nicht »das materiell psychische Menschenwesen als das Lebensgebiet der ethischen Ohnmacht und sündlichen Potenz im Menschen« bezeichnet, zumal doch die ἔργα nicht als Produkte »des leiblich menschlichen Wesens« gedacht sind (gegen Meyer), sondern das Natürlich-menschliche an sich; dass dabei sogar die Reflexion auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, wonach es die materielle Substanz der menschlichen Leiblichkeit bezeichnet, gänzlich fortfallen kann. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 68.



immer von der materies gloriandi, vgl. Dtn 10 21. Jer 51 41. Prv 17 6. Pind. Isthm. 5, 65. Plat. Ages. 31. Gal 6 4), da er sich ja die Gerechterklärung durch eigene Werke verdient hätte, was jedenfalls ein rühmenswerthes Resultat seines Thuns wäre. Dass der Apostel die Frage, ob Abraham aus Werken gerechtfertigt sein (die Gerechtigkeit erlangt haben) könne, danach beantwortet haben will, ob die dann eintretende Folge, dass er einen Gegenstand des Rühmens hat, annehmbar sei, zeigt deutlich, in wie engem Zusammenhang diese Erörterung mit 3 27f. steht, wo er eine Ordnung der Rechtfertigung, welche berechtigtes Rühmen des Menschen gegen Gott mit sich brächte, als dem religiösen Bewusstsein von vorn herein unannehmbar und die, welche ein solches ausschliesst, als allein berechtigt erklärt hatte *). — *ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν*) kann nur einen selbständigen Satz bilden, der aus dem Vorigen ergänzt werden muss: *ἀλλ᾽ οὐκ ἔχει καύχημα πρὸς θεόν* (vgl. v. Heng.) **).

---

*) Gewöhnlich nimmt man an, dieser Vers enthalte die Begründung der in der vorigen Frage enthaltenen negativen Behauptung, dass Abraham nichts fleischlicher Weise erlangt habe (so auch Meyer u. noch Luth.). Allein in der Frage nach dem *τί* liegt eben noch nicht eine Verneinung (wie wenn es etwa hiesse: *μὴ ἐροῦμεν, εὑρηκέναι τι Ἀβρ.*); und eine Frage, welche diese Verneinung enthielte, könnte nicht aus 3 31 gefolgert werden, da in diesem Verse auch nicht der Schein der gegentheiligen Behauptung liegt. Noch weniger natürlich kann man eine positive Antwort auf die Frage in V. 1 ergänzen (Volkm.: »doch Gerechtigkeit aus Vertrauen, wie wir aufstellen«, vgl. Chr. Hoffm.), die in V. 2 begründet würde, wie es der Sache nach auch Lips. nimmt, und eine Begründung dieser positiven Behauptung, die hier nur als Hypothesis erscheint, liegt ja auch in V. 2 garnicht vor. Freilich kann das *γάρ* auch nicht bloss erläutern, wie der Apostel dazu komme, die Frage zu stellen (Hofm., God., Otto). Das Richtige haben im Wesentlichen schon Mehr., Holst., Goeb., Zimmer, Böhmer. Zu der gangbaren jüdischen Anschauung vgl. Jak 2 21. JSir 44 19ff. Manass. 8. Joseph. Antt. 11, 5, 7. Eisenm., entdecktes Judenth. I, p. 322. 343. Im Talmud wird sogar aus Gen 26 5 abgeleitet, Abraham habe das ganze Mosaische Gesetz gehalten. Kidduseh f. 82. 1. Joma f. 28, 2. Beresch. rabba f. 57, 4. Vgl. die Stellen aus Philo bei Schneckenb. in d. StKr 1833, p. 135.

**) Gewöhnlich nimmt man die Worte als zweiten Theil des Nachsatzes zu dem Vordersatze mit *εἰ*, was aber ganz unmöglich ist; denn wenn einer auf Grund von Werken die Gerechtigkeitserklärung Gottes erlangt hat, so kann er sich allerdings vor Gott rühmen, durch seine Werke diese höchste Anerkennung verdient zu haben. Eben darum müssen die Ausleger, die es so fassen, das *ἐδικαιώθη* irgendwie seiner kontextmässigen und allein Paulinischen Bedeutung entkleiden (Grot.: justus apparebit, vgl. Beza, Koppe, Rück., Phil., de W., Volkm. u. besonders Hofm.: gerecht geworden ist), oder man sucht das *πρὸς θεόν* dahin umzudeuten, dass Abraham sich nicht Gottes als dessen zu rühmen habe, dem er seine Rechtfertigung

Man behauptet zwar, es müsse dann heissen: ἔχει καύχημα πρὸς θεόν· ἀλλ' οὐκ ἔχει (Meyer, Hofm.), übersieht aber, dass es so gar nicht heissen konnte, weil die eigentliche Absicht des Verses garnicht ist, zu beweisen, dass Abraham nicht aus Werken gerechtfertigt sei, was ja mit der Anknüpfung von 4 1 an 3 31 von selbst gegeben war, sondern die V. 1 aufgeworfene Frage, wenn auch indirekt, zu beantworten. Denn wenn die Erlangung der Rechtfertigung aus Werken Ruhm mit sich bringt, Abraham aber vor dem Gott, der die Rechtfertigung ertheilt, thatsächlich keinen Ruhm hat, so kann es freilich nicht die Gerechtigkeit vor Gott sein, die er κατὰ σάρκα erlangt hat. Allein eben durch jene allgemeine Hinweisung auf das Ruhmwürdige einer ἐξ ἔργων beschafften Gerechtigkeit hat ja Paulus die Lösung der Frage in V. 1 indirekt klar genug angedeutet. Mag Abraham durch seine unzweifelhaft in der Schrift bezeugten Werke immerhin fleischlicherweise hohen Ruhm erlangt haben, die Rechtfertigung hat er dadurch so wenig erlangt, wie Ruhm vor Gott*). Einer

---

verdankt. So Theodor., Chrys., Oecum., Theophyl., Thol., Reithm., Th. Schott, Luth. Aber vergeblich bemüht sich Meyer, diese Umdeutung durch Annahme des »Bezugsverhältnisses auf Jemand«, unter Vergleichung von Kol 3 13, zu rechtfertigen; denn nirgends wird das Objekt des Rühmens, zu dem dann immer Gott gemacht wird, durch πρός ausgedrückt (vgl. 2 17. 23. 5 2. 11), welches, da καυχᾶσθαι zu den Verb. dicendi gehört, nur den bezeichnen kann, gegen den das Rühmen gerichtet ist, an den man sich mit seinem rühmenden Reden wendet (vgl. Mehr., Hofm., God.). Böhmer trägt den willkürlichen Gegensatz ein: Aber nur Angesichts des Gesetzes, nicht bei Gott, der ohnehin das Haupthinderniss dieser Fassung nicht hebt. — Der Art. vor θεον (Rcpt. nach EKLP) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen.

*) Auf diesen Gedanken kommt im Grunde auch Hofm. hinaus, obwohl ihn die falsche Hineinziehung des ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν in den Nachsatz zur Umdeutung des ἐδικαιώθη genöthigt hat, und er nach seiner Missdeutung von V. 1 an einen Ruhm denkt, welcher nicht geeignet ist, seine heilsgeschichtliche Stellung darauf zu gründen. Sachlich richtig auch God., Beck., Otto, Zimmer, Lips., Sand., bei denen aber die sprachliche Fassung unklar bleibt. Wenn Lips. gegen obige Darstellung einwendet, eine wirkliche, aber vor Gott nicht geltende Gerechtigkeit, sei ein Widerspruch, so ist von einer solchen auch durchaus nicht die Rede. Ganz unberechtigt ist es, das πρὸς θεόν bereits in den Satz ἔχει καύχημα zurückzutragen, und so in dem ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν den Untersatz eines Syllogismus zu jenem Obersatz zu finden mit dem verschwiegenen Schlusssatz: Also ist Abraham nicht ἐξ ἔργων gerechtfertigt (Calv., Calov., Frtzsch., Reiche, Holst. So im Wesentlichen auch Baur in den theol. Jahrb. 1857, p. 71. Köstl. in den JdTh 1856, p. 92). Gerade durch die Hinzufügung des πρὸς θεόν bahnt sich ja der Apostel erst den Weg, das

direkteren Antwort auf V. 1 aber bedurfte es nicht, da die Frage desselben ja überhaupt nur gestellt war, um zu der Erörterung überzuleiten, wie die Schrift selbst die Rechtfertigung Abrahams aus dem Glauben lehre und damit die von Paulus aufgestellte Gottesordnung einer Erlangung der Gerechtigkeit *διὰ πίστεως* bestätige. — V. 3. *τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει;*) führt nur in lebhafter, dialektischer Form die Begründung durch das Schriftwort Gen 15 6 ein. Hieraus wird nun vollends klar, dass das *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* nur eine selbstständige Aussage sein kann. Denn ein hypothetisches Urtheil (wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt ward, so hat er keinen Ruhm bei Gott) könnte doch nur durch einen Allgemeinsatz (etwa in der Form von V. 4) begründet werden, während der Hinweis auf eine in der Schrift hinsichtlich Abrahams bezeugte Thatsache nur eine kategorische Aussage über diesen begründen kann, und zwar eine Aussage über seine Beziehung zu Gott, über die der Natur der Sache nach nur die Schrift Auskunft geben kann (vgl. God., Beck). In dem Schriftwort, das wörtlich nach den LXX wiedergegeben und nur mit *δέ* statt mit *καί* eingeführt wird, wie Jak 2 23, um das *ἐπίστευσεν* mit ganzem Gewicht an die Spitze zu stellen, liegt, dass dem Abraham etwas, was an sich nicht Gerechtigkeit war, als Gerechtigkeit angerechnet wurde *). Ist ihm aber so die Ge-

---

noch scheinbar unverfängliche *ἔχει καύχημα* und damit zugleich die Voraussetzung desselben (das *ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*) abzuweisen, da er im Folgenden aus der Schrift zu erweisen im Stande ist, dass Abraham keinesfalls einen Gegenstand des Rühmens Gott gegenüber hat. Ganz unmöglich Mehr.: aber er hat ihn nicht vor Gott? (wofür nach dem Folgenden vielmehr *ἀλλὰ μή* stehen müsste: Aber doch nicht vor Gott?); Goeb.: Aber es, d. h. die Voraussetzung, dass Abraham aus Werken gerechtfertigt worden sei, ist mit nichten Gott gemäss; Chr. Hoffm.: Aber das ist es nicht, was bei Gott in Betracht kommt.

*) Hieraus erhellt auch, dass im Vorigen nicht behauptet sein kann, Abraham könne sich in dem gesetzten Falle nicht Gottes als dessen, der ihn gerechtfertigt, rühmen, weil dann das Schriftwort nicht mit *γάρ*, sondern mit *δέ* angeschlossen, und Gott als der Rechtfertigende genannt sein müsste, während, wie Meyer selbst bemerkt, der Nachdruck auf *ἐπίστευσε* und *ἐλογίσθη* liegt, nicht auf *τῷ θεῷ* (Mehr.). Zu dem passiven *ἐλογίσθη* vgl. Kühner § 377, 4, b. Uebrigens dient die Stelle, da sie nicht ein (mittelbares) Hervorgehen der Gerechtigkeit aus dem Glauben, sondern dessen gnädige Zurechnung ausspricht, zum Beweise der Rechtfertigung als actus forensis, und was die kathol. Ausleger (auch noch Reithm., Maier, Beck) dagegen vorbringen, ist lediglich in den Text hineingelesen, auch wenn Döllinger (Christenth. u. K. p. 188, ed. 2) sagt, Gott rechne das Prinzip des neuen freien Gehorsams (den Glauben) schon als die ganze Leistung, als die vollendete Gerechtigkeit an. Vgl. Otto: Die rechte

rechtigkeit durch einen Gnadenakt zugerechnet, so hat er sie nicht selbstthätig (κατὰ σάρκα) erworben und kann sich also nicht vor Gott seiner Rechtfertigung als einer wohlverdienten rühmen. Eben dies ist es aber, worauf Paulus im Rückblick auf V. 27f. bei der Erörterung über die Rechtfertigung Abrahams alles Gewicht legt, wie sich gerade über diesen Punkt auch die nähere Erläuterung in V. 4f. verbreitet.

Anmerkung. Vergeblich bemüht sich Meyer nachzuweisen, dass wirklich bereits nach dem Originalsinn der Stelle Gen 15₆ bei Abraham wesentlich derselbe actus forensis stattgefunden habe, welchen die Christen in der Rechtfertigung erfahren. Denn wenn dort Gott dem Abraham seinen Glauben als Gerechtigkeit anrechnet, so ist doch damit ohne Zweifel nur gemeint, dass dies Glauben eben die Gott spezifisch wohlgefällige Leistung war, um deretwillen er den Abraham für gerecht, d. h. für normal und in seiner ganzen Beschaffenheit seinem Willen entsprechend achtete, aber nicht an einen Gnadenakt gedacht, durch welchen er etwas für Gerechtigkeit achtete, was es an sich nicht war. Ebenso ist der Glaube Abrahams, von dem dort die Rede, nichts Anderes als das Vertrauen, welches er auf die göttliche Verheissung einer zahlreichen Nachkommenschaft setzte, und die Behauptung, dass er als der Gottvertraute und Gotterleuchtete diese Verheissung als die den künftigen Messias in sich schliessende erkannte (nach Joh 8₅₆), ohnehin eine ganz willkürliche, würde immer noch nicht den Abrahamitischen Glauben inhaltlich mit dem christlichen identisch machen. Nach V. 18—24 ist sich auch Paulus der inhaltlichen Differenz beider durchaus bewusst gewesen, und kann also nur das innerste Wesen beider, nämlich das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Verheissung als das Identische angesehen haben, während der speziellere Inhalt je nach der Verschiedenheit der Offenbarungsstufen ein verschiedener sein musste. Ebenso klar ist freilich, dass die Gen 15₆ nach ihrem Originalsinn bezeugte Thatsache eine Werthschätzung des Glaubens involvirt, welche doch zuletzt die Grundlage für den Gnadenakt der Rechtfertigung aus dem Glauben ist, die den Christen zu Theil wird. Ob aber Paulus hier darauf reflektirt, ist doch sehr zweifelhaft, da er in den Wortlaut des

---

Herzensstellung zu Gott wurde für gleichwerthig geachtet mit der rechten Lebensstellung, weil sie das Lebensprinzip derselben ist. Nach Chr. Hoffm. ist sogar der Glaube thatsächlich die einzig wahre, geistliche und göttliche Gerechtigkeit, den Gott nur für das nimmt, was er wirklich ist. Aber dann ist diese Zurechnung eben kein Gnadenakt mehr, als welcher sie im Folgenden dargestellt wird. Vgl. dagegen Lipsius, auch Hoelem, de justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus, 1867, p. 8ff.



Ausspruchs, wie seine Auffassung des ἐλογίσθη und des πιστεύειν (vgl. zu V. 5) zeigt, ohne weiteres den Sinn hineinlegt, den er mit den Ausdrücken desselben verbindet. Das ist freilich keine missbräuchliche Benutzung desselben (Rück.), sondern lediglich die seiner ganzen Zeit eigenthümliche, welche, ohne Rücksicht auf die historischen Beziehungen einer Stelle, bei der Schrift AT's nur fragt, was sie uns zu sagen hat, und sie daher in dem Sinne nimmt, den wir mit ihren Worten verbinden.

V. 4 führt mit dem einfach metabatischen δέ eine nähere Erläuterung der Bedeutung ein, welche die V. 3 citirte Schriftstelle für die vorliegende Frage hat, sofern ja jede Werkthätigkeit, durch die man sich einen Lohn verdient, zugleich etwas ist, dessen man sich rühmen kann (V. 2). Darum treten diese neuen, zur Erläuterung eingeführten Begriffe mit Nachdruck voran; denn τῷ ἐργαζομένῳ bezeichnet den Wirkenden, und zwar, wie der Gegensatz beweist, mit Prägnanz: den Werkthätigen, dessen Charakteristikum die ἔργα sind (vgl. Luther: »der mit Werken umgeht«), und ὁ μισθός (vgl. Gen 15 1. Prv 11 21. Mt 5 12) ist, wie 2 29, der ihm als solchem gebührende Lohn. Dann aber kann nicht das λογίζεται betont sein (Hofm.), das ja lediglich den zu erläuternden Begriff des V. 3 aufnimmt, um zu konstatiren, dass bei dem Lohne, den der Werkthätige durch seine Leistungen erwirbt, nicht eine Zurechnung stattfinde, wie sie dort von Abraham ausgesagt wird. Allerdings war diese dort noch nicht als gnadenweise bezeichnet, aber es liegt in der Natur der Sache, dass die Anrechnung des Glaubens für etwas, was er an sich nicht ist, ein Gnadenakt ist. Der Nerv des Gedankens liegt also immer darauf, dass bei den Werkthätigen zwar auch eine Zurechnung stattfindet, sofern ja, wenn von dem ihm gebührenden Lohne die Rede ist, vorausgesetzt wird, dass seine Werke ihm als lohnwürdig zugerechnet werden, aber dass diese Zurechnung nicht gnadenweise (κατὰ χάριν) geschieht, sondern pflichtmässig (κατὰ ὀφείλημα, vgl. Thuc. 2, 40, 4: οὐκ ἐς χάριν, ἀλλ' ἐς ὀφείλημα τὴν ἀρετὴν ἀποδώσων). Denn der Arbeiter ist seines Lohnes werth (Lk 17 7), und der, dem zu gute das Werk gethan wird, ist verpflichtet, ihm dasselbe als lohnwürdig anzurechnen. Dann aber erhellt, dass die pflichtmässige Zurechnung des Lohnes, welche dem Werkthätigen zu Theil wird, überhaupt etwas völlig Anderes ist, als jene gnadenweise Zurechnung, von der V. 3 die Rede war; und wie jene eine wohlverdiente ist, deren man sich rühmen kann, so schliesst diese jeden Ruhm bei Gott aus *). — V. 5,

*) Weder kann diese Erläuterung zu dem verschwiegenen Schlusse

mit dem gegensätzlichen δέ eingeführt, ist natürlich ein ebenso allgemeiner Satz wie V. 4, der aber auf den Fall Abrahams, wie er nach obigem Schriftzeugniss liegt, angewandt werden soll. Der μὴ ἐργαζόμενος ist also nicht Abraham, sondern jeder, welcher (oder: wenn er) nicht werkthätig ist; auf seine subjektive Ueberzeugung davon (Lips.) geht das μή nicht. — πιστεύοντι δὲ ἐπί) vgl. Sap 12 2. Hier tritt es recht klar hervor, wie der Glaube im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre das alles eigene Wirken (zum Heil) ausschliessende Vertrauen auf Gott ist (s. z. 3 27), sofern derselbe das vollbringen kann und wird, was der Mensch aus eigenem Wirken nicht vollbringen kann. Gott wird darum nach 3 26 als der δικαιῶν bezeichnet, und zwar, um das Gnadenreiche, das in diesem Akte liegt, durch einen möglichst starken Kontrast hervorzuheben, als der, welcher τὸν ἀσεβῆ, d. h. den Gottlosen, der doch der spezifische Gegensatz des δίκαιος ist (Gen 18 23. Prv 11 31), gerecht spricht. Der ἀσεβής ist also auch hier nicht Abraham *), sondern jeder μὴ ἐργαζόμενος, da die Gottesfurcht das Thun der göttlichen Gebote fordern würde; aber die Rückkehr zu dem Ausdruck der Genesisstelle (λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην) zeigt, dass die dem Abraham zu Theil gewordene Zurechnung gerade eine solche gnadenreiche Zurechnung war, wie sie bei dem ἐργαζόμενος nach V. 4 ausgeschlossen ist. Wenn nämlich der Glaube dessen, der sich selbst als einen ἀσεβῆ anschuldigt, indem er vertraut auf den, der den Gottlosen gerecht spricht, zur Gerechtigkeit angerechnet wird, so ist es klar, dass hier der

---

leiten sollen, dass Abraham nicht um seiner Werke, sondern um seines Glaubens willen gerechtfertigt sei (de W.), was ja nach V. 3 bereits feststand, noch aus der dem Leser überlassenen Anwendung auf den Fall Abrahams die Nichtkonkurrenz der Werke (das χωρὶς ἔργων V. 6) bei dessen Rechtfertigung erst darthun (Meyer). So gewiss der Spruch von dem Lohnverhältniss des gemeinen Lebens abgeleitet ist, so wenig erlaubt der Gegensatz von V. 5, ihn nur auf dasselbe zu beziehen (gegen God.). — Der Art. vor ὀφείλημα (Rcpt.) hat nur Min. für sich.

*) Nach Reiche spielt ἀσεβής auf den früheren Götzendienst Abrahams an, welchen Philo, Joseph. u. Maimonides auf Grund von Jos 24 2 berichten. So schon Grot., Wttst., Cramer, Michael., Rosenm., Koppe; vgl. auch Dölling., Christenth. u. K. p. 197, ed. 2. Eine abweichende Tradition, dass Abraham die Götzen seines Vaters Thara zerschlagen habe u. s. w., haben die Rabbinen b. Eisenm., entdeckt. Judenth. I, p. 490 ff. 941. Da aber auch dieser Vers noch zur Erläuterung von V. 3 gehört, und also Abraham mit darunter subsumirt werden soll, so ist es klar, dass Paulus auch den vollen Glaubensbegriff seiner Rechtfertigungslehre in die Stelle Gen 15 6 hineinlegt. S. d. Anm. zu V. 3.

Glaube aus reiner Gnade als etwas angerechnet wird, was er an sich nicht ist, dass also der, dem solche Zurechnung widerfährt, sich seiner Gerechtigkeit nicht rühmen kann vor Gott, die er weder an sich besitzt noch verdienen kann.

V. 6ff. καθάπερ καὶ) vgl. Ex 5 13. 7 6. 10, erläutert den Begriff dieser gnadenweisen Zurechnung durch seine Uebereinstimmung mit dem, was auch David über einen analogen Akt göttlicher Zurechnung sagt. Freilich ist darum dieses Citat kein blosser Hülfsbestandtheil der Entwickelung (Meyer); denn gerade darauf, dass diese Zurechnung alle Werkthätigkeit und damit jedes Verdienst und jeden Ruhm ausschliesse, kam es dem Apostel im Zusammenhange vor Allem an. Auch David nämlich spricht die Glücklichpreisung (τὸν μακαρισμόν, vgl. Plat. Rep. p. 591 D. Aristot. Rhet. 1, 9, 4) des Menschen aus, dem Gott Gerechtigkeit anrechnet ohne Werke. Hier ist δικαιοσύνη unmittelbar als dasjenige gedacht, was Gott dem Menschen in Rechnung bringt mit offenbarer Beziehung auf V. 5, so dass also jenes Anrechnen des Glaubens zur Gerechtigkeit eben eine solche gnadenreiche Zurechnung einer (an sich nicht vorhandenen) Gerechtigkeit ist. Ausdrücklich wird aber noch hervorgehoben, wie eine solche Zurechnung erfolgt χωρὶς ἔργων (wie 3 28), d. h. ohne dass dabei irgend welche Werke in Betracht kommen, wie sie thatsächlich die Gerechtigkeit konstituiren würden, und darum ohne jedes Verdienst*). — V. 7f. folgt nun die Stelle Ps 32 1. 2 genau nach den LXX: »Selig sind, deren Ungesetzlichkeiten vergeben, und deren Sünden bedeckt sind«. Der Seliggepriesene hat also nicht nur keine Werke aufzuweisen, sondern thatsächlich vielmehr Sünden, die ihn als ἄδικος erscheinen lassen. In der Vergebung derselben, welche im Parallelgliede als ein Zudecken dargestellt wird, weil Gott die vergebene Sünde nie mehr vor Augen kommt, tritt der gnadenweise Charakter der Rechtfertigung, die nur das positive Korrelat derselben ist, am unmittelbarsten hervor. Auch V. 8 ist nicht von der Anrechnung der Gerechtigkeit unmittelbar die Rede, sondern von ihrer negativen Voraussetzung: »Selig ist ein

*) Es handelt sich also nicht um ein zweites Beispiel der Rechtfertigung aus dem AT (Reiche, Mang. p. 328, Zimmer u. V.), wie daraus erhellt, dass V. 9 sofort wieder zu Abraham zurückkehrt, noch um eine authentische Interpretation der Mosaischen Grundstelle (Otto, Luth.). Noch weniger kann dies erst der Ausgangspunkt der Beantwortung der Frage nach dem Charakter der Ahnherrschaft des Abraham sein, die Hofm. in V. 1 hineintrug, und die hier erst recht garnicht hergehört. In V. 8 ist das οὐ (ℵBDEG) erleichternd oder nach den LXX in ᾧ verwandelt (Rcpt. Lchm., WH. a. R.).

Mann, dessen Sünde Jehova gewisslich nicht (d. h. in aller Zukunft nicht) in Rechnung bringen wird.« Wem aber die Sünden nicht in Rechnung gebracht werden, der steht vor Gott als sündlos und darum als *δίκαιος* da; nicht weil er eine *δικαιοσύνη* sich erworben hat, sondern weil ihm Gott dieselbe zurechnet (V. 6).

V. 9—17. Abraham als Vater der Gläubigen. Nachdem V. 1—8 die Gottesordnung, nach welcher Abraham die Gerechtigkeit erlangt hat, im Rückblick auf 3 27 f. als eine allen Selbstruhm ausschliessende erwiesen war, wird nun im Rückblick auf 3 29 f. gezeigt, wie die Universalität dieser Heilsordnung in der Geschichte Abrahams bereits angedeutet ist. — V. 9. *ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος*) nimmt nach der ausführlichen Citation des Psalmworts (V. 7 f.) den Begriff der Seligpreisung wieder auf, die darin nach V. 6 von David ausgesprochen war, und fragt, ob dieselbe sich erstrecke auf (*ἐπί*, wie 1 18. 2 9. 3 22) die Beschnittenen oder auch auf die Unbeschnittenen (vgl. 3 30). Es könnte ja immerhin sein, dass die Glückseligkeit, welche David preist, zwar nicht durch Gesetzeswerke vermittelt, aber doch nur denen bestimmt war, die durch Beschneidung und Gesetzerfüllung Glieder des auserwählten Volkes geworden waren. Und da der Apostel nach V. 6 in dem Psalmspruch eine Seligpreisung dessen fand, dem, wie dem Abraham nach V. 3—5, die Gerechtigkeit gnadenweise zuertheilt wird, so involvirt die Frage die Entscheidung darüber, ob diese somit im AT bereits vorgebildete Norm der Gerechtigkeitsertheilung eine so universelle sei, wie sie es nach 3 29 f. sein muss, wenn sie das religiöse Bewusstsein voll befriedigen soll*). — *λέγομεν γάρ*) Auch hier, wie V. 2, weist das *γάρ* erläuternd auf den V. 3—5 besprochenen konkreten Fall Abrahams hin, aus dem heraus die Frage, die, so allgemein gestellt, zunächst gar nicht zu beantworten ist, allein beantwortet werden kann. Wir behaupten nämlich, dass eine Zurechnung, wie die, um deretwillen David den Menschen

*) Das *οὖν* ist also reassumirend (God., Goeb., Luth.) und nicht folgernd; denn eine Behauptung, die aus dem Zusammenhange dieses Davidischen *μακαρισμός* mit dem vorher V. 3—5 über Abraham Beigebrachten gefolgert werden könnte (Meyer), folgt ja gar nicht, und dass David zwischen Abraham und Christo in der Mitte steht (Hofm.), ist doch im Vorigen nicht gesagt. Als das sich von selbst verstehende Verbum wird am einfachsten *ἐστί* gedacht, weniger naheliegend: *λέγεται* aus V. 6 (Frtzsch.); willkürlich: *πίπτει* (Theophyl., Bos), *ἦλθεν* (Oecum.), *ἔρχεται* (Olsh.). Vgl. Buttm., neut. Gr. p. 120 f. Das *καὶ* nach *ἤ* zeigt, dass das *ἐπὶ τὴν περιτομήν* ausschliessend gedacht ist.

selig preist (V. 7 f.), bei Abraham stattgefunden hat, als ihm der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Daraus folgt, dass das im Unterschiede von V. 3 an die Spitze gestellte *ἐλογίσθη* den Nachdruck hat, wenn auch natürlich mit *τῷ Ἀβραάμ* erst der genannt wird, aus dessen Beispiel heraus die Frage beantwortet werden soll. Das *ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην* weist dann nur auf die Art der Zurechnung zurück, um welche es sich nach V. 3 bei Abraham handelte*). — V. 10. *πῶς οὖν ἐλογίσθη;*) Diese weitere Frage ergiebt sich, wenn man aus dem Beispiel des Abraham die Frage beantworten will, ob sich die auf ihn zunächst zutreffende Seligpreisung auf die Beschneidung oder auch auf die Vorhaut erstrecke (God.) **). Ward dem Abraham die Zurechnung zu Theil, als er im Zustande des Beschnittenseins war (*ἐν περιτομῇ ὄντι*), so hätte man einen Anlass zu vermuthen, dass jene Seligpreisung sich nur auf die Beschneidung erstreckt, während, wenn er sie im Zustande des Unbeschnittenseins empfing (*ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ*), damit zunächst an seinem Beispiele dargethan ist, dass sie sich auch auf die Vorhaut erstreckt. Es wird also aus der Beantwortung dieser Frage sich indirekt ergeben, wie die V. 9a gestellte Frage zu beantworten ist, und eben darum hat Paulus V. 9b darauf aufmerksam gemacht, wie der V. 3 besprochene Fall erwogen werden müsse, um diese Frage zu beantworten. Nun hat er aber ein volles Recht, zu antworten, dass Abraham sie empfing, als er nicht beschnitten, sondern noch in Vorhaut war; denn jene Zurechnung geschah schon Gen 15, die Beschneidung erst Gen 17, jene also wenigstens 14 Jahre früher.

*) Der Nachdruck liegt also weder auf *τῷ Ἀβρ.* (Frtzsch., de W., B.-Crus., Maier, Phil., Otto, Lips. u. M.), was Paulus durch die Wortstellung *ὅτι τῷ Ἀβρ. ἐλογίσθη* bemerkbar gemacht haben würde, noch auf dem am Ende zusammengerückten *ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*, also zunächst auf *πίστις* (Meyer). Das *γάρ* kann unmöglich begründend sein (so gew., auch Meyer), da ja im Vorigen gar keine Behauptung ausgesprochen, sondern nur eine Frage gestellt ist, deren Beantwortung man um so willkürlicher als eine selbstverständliche denkt, da dieselbe ja V. 10 sichtlich erst gesucht wird. Denn das Präsens *λέγομεν* bezeichnet nur, dass Paulus bei der Beantwortung dieser Frage von der V. 3 als Schriftaussage konstatirten Thatsache ausgehe, ohne dass der Plural die Zustimmung des Leser setzt. Auch erklärt das *γάρ* nicht, wie Paulus darauf komme, so zu fragen (Hofm.). Vgl. das Richtige schon bei God., Volkm., Goeb., Zimmer. — Das *ὅτι* recit. nach *λεγομεν γαρ* (Rcpt. Lchm. i. Kl.) ist nach ℵBD zu streichen.

**) Ganz verkehrt setzt Hofm. das Fragezeichen hinter *οὖν*, da Paulus, so oft er auch *τί οὖν* schreibt, doch nie *πῶς οὖν* ohne Verb. hat, und denkt die zweite Frage dadurch hervorgerufen, dass »Abraham beides gewesen ist, unbeschnitten zuvor und beschnitten hernach«.

V. 11 f. bringt zunächst eine historisch-pragmatische, das Verhältniss der Beschneidung Abrahams zu seiner Rechtfertigung näher darlegende Weiterführung der Behauptung, dass Abraham als Unbeschnittener die Rechtfertigung empfing, und ist daher nur durch ein Komma von V. 10 zu trennen. — *καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς*) Da der Artikel vor *σημεῖον* und vor *περιτομῆς* fehlt, so ist nicht das konkrete, geschichtlich bestimmte Zeichen gemeint, sondern im Rückblick auf das artikellose *ἐν περιτομῇ* V. 10 nur gesagt, dass Abraham ein Zeichen, welches in Beschnittenwerden bestand, erst als Siegel seiner Rechtfertigung empfing und so in den Zustand der *περιτομή* (des Beschnittenseins) erst eintrat in Folge seiner Rechtfertigung (vgl. Goeb.)*). Beachte übrigens die gesperrte Wortstellung, welche den Begriff des *σημεῖον* betonend hervorhebt. — *σφραγῖδα*) Das Siegel ist ein Zeichen der Bekräftigung, Bestätigung, weil durch das Siegel eine Urkunde bestätigt wird (vgl. I Reg 21 8). Die dem Abraham durch die Beschneidung versiegelte Glaubensgerechtigkeit (*τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*) ist die, welche er empfing, als ihm sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde, den er also hatte, als er noch in der Vorhaut war**). — *εἰς τὸ*

*) Man darf also nicht übersetzen: Das in der Beschneidung bestehende Zeichen (so gew., vgl. noch Luth., Lips.: das Zeichen der Beschneidung, wobei er das Fehlen des Art. vor *σημεῖον* mit Winer daraus erklärt, dass das Wort durch einen Gen. näher bestimmt ist), oder den Genit. als eine Art Genit. qualit. (Volkm.) fassen (Meyer: den Begriff von *σημεῖον* nach seiner eigenschaftlichen Modalität näher bestimmend), noch mit den offenbar schon an dem Genit. sich stossenden Abschreibern *περιτομήν* lesen (v. Heng., Hofm. nach AC syr. arm. WH. a. R.). Wenn letzterer, wie nach ihm Zimmer, erklärt: und als ein Zeichen empfing er die Beschneidung, als Siegel (Appos. zu *σημ.*), so müsste dann *περιτομήν* erst recht den Artikel haben (vgl. Joh 7 22 im Unterschiede von V. 23). Denn *λαμβάνειν περιτομήν* mit ihm gleich *περιτέμνεσθαι* zu nehmen, wird durch *σημεῖον* verboten, welchem die *περιτομή* nur als substantiver Begriff korrelat sein kann. Auch wäre das voraufgeschickte *σημεῖον* völlig überflüssig, wenn es nachher durch *σφραγῖδα τ. δικ.* näher bestimmt würde, da ja auch in diesem selbstverständlich lag, dass dasjenige, was ihm versiegelt werden sollte, »schon vorhanden war«.

**) Das *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* gehört also nicht zu *δικαιοσύνης* (Rück., Reiche, Beck, Lips.), sondern zu *πίστεως*, wie deutlich aus dem folgenden *πιστευόντων δι' ἀκροβ.* und aus *τῆς ἐν ἀκροβ. πίστ.* V. 12 erhellt. Die Beschneidung war nach Gen 17 11 Zeichen des Bundes, welchen Gott mit Abraham machte. Als des Bundes Zeichen und Siegel wird sie auch im Talmud vorgestellt. S. Schöttg. und Wttst. Zum Beschneidungsformular gehörten die Worte: »Benedictus sit, qui sanctificat dilectum ab utero, et signum posuit in carne, et filios suos sigillavit signo foederis sancti«. Berachoth f. 13 1. Dass

εἶναι αὐτόν etc.) damit er wäre u. s. w., enthält den Zweck der göttlichen Anordnung, wonach Abraham nicht etwa im Zustande des Beschnittenseins die Zurechnung erfuhr, sondern Beschneidung überhaupt erst empfing als Siegel der Glaubensgerechtigkeit. — πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων) Wenn Abraham ein Vater aller Gläubigen genannt wird, so kann der Begriff der Vaterschaft nicht im eigentlichen Sinne leiblicher Abstammung, sondern nur im metaphorischen Sinne geistiger Wesensähnlichkeit (vgl. Mt 5 45) genommen sein. Wenn aber Gott durch seine Ordnung des zeitlichen und ursächlichen Verhältnisses zwischen Beschneidung und Rechtfertigung bezweckt hat, dass er ein Vater in diesem Sinne sei, so erhellt, dass auch mit dieser Vaterschaft im metaphorischen Sinne diejenigen Vorzüge verbunden gedacht werden, welche sonst nur an die Vaterschaft im eigentlichen Sinne geknüpft erscheinen, nämlich die Anwartschaft auf die Güter des Vaters. Als dasjenige Gut nun, welches dem Abraham spezifisch eignete, erscheint nach dem Zusammenhange die gnadenweise Zurechnung der Gerechtigkeit oder die Rechtfertigung, und so kann die Absicht Gottes nur gewesen sein, diese allen, die dem Abraham im Glauben wesensähnlich sind, zukommen zu lassen. Wäre ihm die Rechtfertigung im Zustande der Beschnittenheit zu Theil geworden, so hätten nur seine leiblichen Kinder, die mit ihm das Zeichen der Beschneidung an sich trugen, an diesem Gut ihres Vaters Antheil gehabt; da sie ihm aber im Zustande des Unbeschnittenseins zu Theil wurde, so war damit angedeutet, dass die Theilnahme an diesem väterlichen Erbtheil nicht abhängt von der Theilnahme an der Beschneidung, die seine leiblichen Kinder kennzeichnet, und dann kann sie nur gebunden sein an das Kindesrecht, welches die geistige Wesensähnlichkeit mit dem »Vater Abra-

---

Paulus die Beschneidung als Siegel der Glaubensgerechtigkeit fasst, erklärt Meyer daraus, dass in jenem Bunde Gott einerseits die messianische κληρονομία verhiess (Gen 15 5. 18), und Abraham andererseits den Glauben leistete, welchen ihm Gott als Gerechtigkeit anrechnete. Lips. daraus, dass sie als Bundeszeichen Symbol der göttlichen Gnade war. Aber der Grund liegt einfach darin, dass Gott mit einem Sünder keinen Bund schliessen konnte, also das Bundeszeichen zugleich ein Zeichen war, dass Gott den Abraham (um seines Glaubens willen) gerecht gesprochen hatte (vgl. Beck). Abraham ist also nicht gerechtfertigt, weil er beschnitten war, sondern mittelst Beschneidung in den Bund mit Gott aufgenommen, der ihn zu einem Gottangehörigen und zu einem Empfänger der göttlichen Verheissung machte, weil er gerechtfertigt war. Ganz fern liegt der Gedanke, dass die Beschneidung als Zeichen der Herzensbeschneidung das Siegel der Glaubensgerechtigkeit wurde (Böhmer).

ham« verleiht*). — Als die Gläubigen, deren Vater Abraham sein sollte, werden zunächst diejenigen bezeichnet, welche bei Vorhaut, also obgleich sie unbeschnitten sind, glauben (*δι' ἀκροβυστίας*, ganz wie 2 27). — *εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην*) wird von Vielen, auch von Rück., Thol., de W., Phil., Luth., Zimmer (vgl. auch Lips.) als parenthetische Erläuterung von *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα* etc. genommen, und mit Recht, da hier erst deutlich gesagt wird, dass die gnadenweise Zurechnung der dem Abraham zugetheilten Gerechtigkeit (Bem. den Art. vor *δικαιοσύνην*) eben das Gut war, das den unbeschnittenen Gläubigen dadurch zu Theil werden sollte, dass Abraham nun ihr Vater im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit war**). — V. 12. *καὶ*

---

*) Paulus ist so fern davon, der gangbaren Auffassung der Kindschaft Abrahams, welche die Theilnahme an den Gütern des Vaters verleiht, ohne weiteres einen »geistlichen Sinn« zu substituiren, dass er ausdrücklich in der Geschichte Abrahams nach einer Andeutung dafür sucht, dass Gott selbst die Theilnahme derer, die seine Kinder im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit sind, an dem höchsten Kindesrecht als seine Absicht hingestellt habe. Gewöhnlich sagt man nur, Paulus erhebe und erweitere »die jüdische Vorstellung der national-theokratischen Kindschaft Abrahams zur Idee der rein geistig-theokratischen Kindschaft«, deren Wesen »die Identität des den heilsgeschichtlichen Zusammenhang aller Gläubigen mit dem Erzvater ohne Vermittelung der Beschneidung begründenden Verhältnisses sei, welches mit dem noch in seiner Unbeschnittenheit durch den Glauben gerechtfertigten Abraham anhob« (Meyer). Hofm. dagegen findet hier den Gedanken, dass mit Abraham die Gemeinde des Glaubens begonnen habe (vgl. Luth.), deren Ahnherr er als Vater Isaaks sei, und der die unbeschnittenen Gläubigen angehören, weil es ein von ihm stammendes Volk giebt, dem sie einverleibt sind. Beide Auffassungsweisen scheinen mir fremdartige Kategorien in die Darstellung des Apostels hineinzutragen und die Sache doch nicht klarzustellen. Die telische Fassung von *εἰς τὸ εἶναι* ist grammatisch nothwendig (vgl. zu 1 20), und daher mit Recht die ekbatische Fassung (*καὶ οὕτως ἐγίνετο πατήρ*) neuerdings fast allgemein verlassen (doch vgl. Böhmer).

**) Man kann streiten, ob hier eine eigentliche Parenthesirung stattfindet, da ja der Zwecksatz nur erläutert, was es mit der in *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα* etc. genannten Vaterschaft auf sich habe (Frtzsch.), und da das *πατέρα* V. 12 ausdrücklich wiederholt wird (Mehr.); aber offenbar unrichtig ist die Verbindung mit *πιστευόντων*. Bei dieser Verbindung kommt ein ganz schiefer Gedanke in die Stelle. Fasst man sie mit Meyer so, dass sie glauben an Christum, damit (nach der dabei obwaltenden göttlichen Teleologie) auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet werde, so kommt zwar der Gedanke dem Richtigen am nächsten; allein diese Einschiebung der göttlichen Teleologie ist eine ganz willkürliche. Das dem subjektiven *πιστευόντων* hinzugefügte telische *εἰς τὸ λογισθ.* könnte nur den Zweck bezeichnen, den sie selbst bei ihrem Glauben haben (God.: in dem

πατέρα περιτομῆς) setzt das vorherige *πατέρα πάντων* etc. weiter fort: und Vater von Beschneidung, d. i. Vater Beschnittener. Absichtlich steht der Artikel nicht, um anzudeuten, dass er nicht Vater aller Beschnittenen ist, sondern, wie der Dat. comm. es ausdrückt, im Sinne von V. 11 nur für die, welche es nicht nur auf Anlass von Beschneidung sind (*τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον*). Da Abraham nach seiner Rechtfertigung als Siegel derselben die Beschneidung empfing (V. 11), und zwar nicht bloss für sich, sondern auch für seine leiblichen Nachkommen, so konnte es scheinen, als ob das Erbtheil des Vaters, und damit vor allem sein höchstes Gut, die zugerechnete Gerechtigkeit, ohne weiteres auf seine beschnittenen Nachkommen als solche übergehe. Aber wie die Rechtfertigung Abrahams im Stande des Unbeschnittenseins bewies, dass dasselbe auch auf die Unbeschnittenen übergehe, sofern sie nur seine Kinder sind im Sinne der geistigen Wesensähnlichkeit, so bewies die Ertheilung der Beschneidung als Siegel der Glaubensgerechtigkeit, dass dasselbe keineswegs den Beschnittenen als solchen zu Gute kommt, sondern nur sofern auch ihnen die Beschneidung das Siegel dessen sein konnte, was sie auf Grund des Abrahamitischen Glaubens empfingen. Gemeint sind also die, deren Wesen nur von äusserem Beschnittensein her bestimmt ist (2s. 3 26), die, was sie sind als Beschnittene, eben nur auf Anlass äusserer Beschneidung sind *). Wenn nun mit dem *ἀλλὰ καί* noch ein anderes Merkmal hinzugefügt wird, das sie haben müssen, um zu den Beschnittenen zu gehören, deren

---

Glauben liegt ein Wille, vgl. Otto, Goeb.); und dass das eine unpaulinische Wendung des Gedankens sei, hat Meyer wohl gefühlt. Ebenso ist es aber sicher unpaulinisch, die Zurechnung der Gerechtigkeit selbst, die überall als Folge des Glaubens erscheint, mit Hofm., Beck als Objekt des Glaubens zu denken. Das *και* vor *αυτοις* (Rcpt.) ist nach ℵAB Min. vg. cod. cop. zu tilgen, zumal der Grund der Hinzufügung (die Rückweisung auf Abraham) so nahe liegt (gegen Meyer). Es ist auch ganz unnöthig, da diese Rückweisung schon in dem Art. vor *δικαιοσυνην* liegt, den Tisch. tilgt, WH. einklammert. Aber die Weglassung desselben in ℵD ist Konformation nach dem im Vorigen so häufigen artikellosen *δικαιοσ.*, wie A nach V. 3. 5. 6 direkt *εις δικ.* schreibt.

*) Ganz unnatürlich nimmt Hofm. *περιτομῆς* nach Analogie von *ὁ θεὸς τῆς δόξης* als Genitiv der Eigenschaft (»ein Vater, dessen Vaterschaft nach der Beschnittenheit zu benennen ist, weil sie ihr als Eigenthümlichkeit anhaftet«), während alle von ihm angezogenen Beispiele zeigen, dass dann erst recht der Artikel vor *περιτ.* nicht fehlen könnte, und nach dem parallelen *πατὴρ πάντων* der Genit. nur als Angabe, wessen Vater Abraham weiter sei, genommen werden

Vater Abraham ist, so muss zugegeben werden, dass das *τοῖς* vor *στοιχοῦσι* (vgl. Gal 5 25. 6 16) irrig wiederholt sei, dass Paulus inkonzinner Weise bei *ἀλλὰ καί* so fortfährt, als ob er vorher ein *οὐ μόνον τοῖς* geschrieben hätte. Doch erklärt sich die Entstehung jener Inkonzinnität vielleicht daraus, dass Paulus mit dem *ἀλλὰ καί* nicht nur andeuten wollte, was zu dem *ἐκ περιτομῆς* hinzutreten müsse, sondern dass auch hier (wie V. 11) das Normgebende für die Theilnahme an dem Vatertheil die Gleichheit des Glaubens mit dem väterlichen sei: denen, die nicht nur beschnitten sind, sondern — auch hier nur denen, die so einhergehen, dass sie den Fussstapfen folgen, welche Abraham durch seinen in unbeschnittenem Zustande erwiesenen Glauben zurückgelassen hat, d. h. welche gläubig sind nach dem Vorbilde des unbeschnittenen Abraham*). Der Dativ *τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως*

---

kann. Noch willkürlicher erklärt Beck den Ausdruck »Beschneidungsvater« dadurch, dass er den mit der Beschneidung bezeichneten Bund, der eben die *κληρονομία* zum Inhalt hat, oder gar die Herzensbeschneidung kraft des Geistes auf Andere fortpflanze.

*) Sand. schreibt den Fehler dem Tertius zu, wenn er nicht erst später in alle MS. eingedrungen sei. Weder die Bemerkungen von Reiche u. Kölln. rechtfertigen den Artikel, noch hebt die angebliche Inversion des *καὶ τοῖς* für *τοῖς καί* (Mehr.) die Inkonzinnität; und Phl 1 29, wo deutlich indizirt ist, dass der Apostel sich selbst unterbricht, ist nicht analog (gegen Frtzsch.). Künstlich ist auch der Versuch von God., die Konstruktion zu rechtfertigen: denjenigen, welche nicht nur aus der Beschneidung sind, sondern welche auch zu gleicher Zeit die in den Fusstapfen u. s. w. wandelnden Personen sind. Aehnlich Beck, Goeb., während Otto gar herausbringt, dass die Beschnittenen, sie mögen glauben oder nicht, in den Fussstapfen des Abrahamitischen Glaubens einhergehen, da alle Güter und Ordnungen des auserwählten Volkes Spuren dieses Glaubens sind. Keinesfalls darf man annehmen, dass hier zwischen Juden und Heiden unterschieden werde (Theodoret., Luther, Koppe, Storr, Flatt, vgl. Hofm.: für die, welche nicht nur beschnitten (sondern auch, wie sich von selbst verstehe, Gläubige) sind, aber auch für die, welche ohne beschnitten zu sein (?!) gläubig werden), da die Rückkehr zu der bereits besprochenen Vaterschaft für die gläubigen Heiden ebenso zwecklos wie die unbeschränkte Beziehung derselben auf die Beschnittenen dem Grundgedanken der ganzen Stelle zuwider ist. Die Begründung dieser Fassung durch die beispiellose und denkwidrige Inversion von *τοῖς οὐκ* für *οὐ τοῖς* (wie Vers. u. Väter geradezu emendiren) ist ebenso unhaltbar, wie Wieseler's Versuch (HE XX, p. 592), der in *τοῖς οὐκ ἐκ περιτ. μόνον* einträgt: »welche die Beschneidung nicht zur alleinigen Bedingung des Heils machen«, so dass Paulus a) die nicht streng nomistischen Judenchristen (wie sie namentlich in Palästina sich fanden) und b) die Paulinischen Judenchristen bezeichne (vgl. Böhmer). Des Art. vor *ακροβυστιας* (Rcpt. nach KLP) ist als Konformation nach V. 11 zu streichen.

entspricht dem griechischen βαδίζειν ἴχνεσι (Plat. Scl. 30) und wird zum Dat. localis, indem es nach der Natur des Verbums ein Ort ist, auf den sich die Handlung bezieht (vgl. Kühner § 426 1). — τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ) ist keineswegs bei dieser Fassung unpassend (gegen Hofm.), da es noch einmal mit Nachdruck hervorhebt, dass es sich um Abraham als unseren Vater handelt, von dem her uns die Theilnahme an seinen Gütern erwächst (zu denen zunächst und vor Allem die ihm widerfahrene gnadenreiche Zurechnung der Gerechtigkeit gehört), weil an diesen Begriff das Folgende anknüpft.

V. 13 begründet (γάρ), dass die Vaterschaft Abrahams, welche seinen Kindern die Theilnahme an seinen Gütern gewährleistet, sich nicht bloss auf die beschnittenen Gläubigen und auch bei den Beschnittenen nur auf die Gläubigen erstreckt (V. 11 f.). Behufs dieser Begründung geht Paulus nun auf dasjenige Gut zurück, das dem Abraham und seinem Samen verheissungsmässig zugesprochen war und also spezifisch als sein Erbtheil betrachtet werden konnte. Indem er aber zeigt, wie auch die Verheissung, welche das gesammte Heil in sich schliesst (ἡ ἐπαγγελία, wie Gal 3 17), nicht durch eine gesetzliche Ordnung, wie sie Israel von den Völkern unterschied, vermittelt war, vollendet er den Beweis für die Universalität der mit der zugerechneten Gerechtigkeit gesetzten neuen Heilsordnung. Denn wie er Kap. 2 gezeigt, dass weder der Besitz des Gesetzes, noch der Beschneidung auf jüdischer Seite die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit aufhob, so zeigt er nun hier, dass weder von der Beschneidung die Gerechtigkeit (V. 9—12), noch vom Gesetz das damit gegebene (verheissene) Heil abhängt (V. 13—17.) — Das artikellose διὰ νόμου, dem ja im Gegensatz das ebenso artikellose διὰ δικ. πίστ. entspricht, zeigt, das nicht von dem Mosaischen Gesetz in concreto die Rede ist, sondern von einer gesetzlichen Ordnung, wie sie nachmals Israel an dem Gesetz besass (Hofm., Beck, Luth., Goeb.); und die Vermittelung durch eine solche kann allerdings nur so gedacht werden, dass die Erfüllung der Verheissung an die Erfüllung dieses Gesetzes gebunden wäre *). Der Apostel hebt ausdrücklich her-

*) Meyer u. d. M., die noch an der Beziehung auf das Mosaische Gesetz festhalten (wie Lips.), weisen ausdrücklich die Beschränkung der hier gemeinten Vermittelung auf die Bindung des Verheissungsguts an die Erfüllung des Gesetzes (Piscat., Calov., Pareus, Grot. u. M.) zurück, obwohl sich doch eine andere kaum denken lässt. Gewiss ist nicht bloss an die Beschneidung gedacht, welche unter den weiteren Begriff des Gesetzes gebracht sei (Mehr., vgl. Böhmer), womit der eigentliche Gedankenfortschritt aufgehoben wäre, aber die

vor, dass die Verheissung nicht durch ein Gesetz vermittelt ist für Abraham oder für seinen Samen, d. h. für seine Nachkommenschaft (ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, vgl. zu 1 3); denn wenn auch nicht bei Abraham, so könnte doch bei seinem Samen, dem thatsächlich eine solche gesetzliche Ordnung gegeben wurde, die Vermittelung durch dieselbe in Frage kommen. Daraus erhellt aber klar, dass hier τὸ σπέρμα αὐτοῦ noch ganz in seinem alttestamentlichen Originalsinne genommen ist von seiner leiblichen Nachkommenschaft (v. Heng., Beck), nicht aber von seiner geistlichen Nachkommenschaft, den Gläubigen (Meyer, Lips. u. d. M.), auf welche erst unter ausdrücklicher Motivirung V. 16 der Begriff ausgedehnt wird, geschweige denn von Christus nach Gal 3 16 (Est., Corn. a. Lap., Olsh.). — τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου) Epexegese von ἡ ἐπαγγελία, das darum von dem Verheissungsinhalt genommen werden muss. Zu der Substantivirung des Acc. c. Inf. durch den vorgesetzten Art. vgl. Kühner § 461, 7. Das αὐτόν geht auf Abraham allein, weil derselbe zugleich als Vater und Vertreter seines von der Verheissung mit eingeschlossenen σπέρμα gedacht ist. Eben darum ist ja der Ausdruck κληρονόμος gewählt, der, wie Jer 8 10. Mich 1 15, noch nicht im Sinne des Erben steht (vgl. Jak 2 5. Hebr 11 7), aber doch ausdrücklich auf einen weiter zu vererbenden Besitz hindeutet. Der Erbbesitz des Landes Kanaan, welcher dem Abraham für sich und seine Nachkommenschaft von Gott verheissen war (Gen 12 7. 13 14f. 15 18. 17 8, vgl. 26 3. Ex 6 4), wird wohl von dem Apostel als ein Typus für den Besitz des vollendeten Heils im Messiasreiche gedacht (vgl. Mt 5 5) *). —

Anordnung der Beschneidung würde mit unter den Begriff dieser gesetzlichen Ordnung fallen, wenn überhaupt von einer solchen Vermittelung die Rede sein könnte, insbesondere für Abraham, der ja zu ihr allein ausdrücklich verpflichtet wurde. Vgl. Hofm. Gewöhnlich ergänzt man bei ἡ ἐπαγγελία: ἐγένετο (vgl. noch Luth., Goeb.); aber mit Recht bemerkt Meyer, dass das einfache ἐστί genügt (vgl. V. 9), da das Verhältniss vergegenwärtigt wird, wie es in der Schrift ATs noch jetzt vorliegt.

*) Da aber in Stellen, wie 22 17f. (vgl. 18 18) eine Ausdehnung dieses Besitzes und der damit verbundenen Herrschaft über die Völkerwelt angedeutet lag, und die jüdische Theologie jedenfalls die Verheissung von dem Weltregimente der messianischen Theokratie fasste (Tanchuma p. 165, 1: Abrahamo patri meo Deus possidendum dedit coelum et terram), so nimmt man meist an, dass Paulus hier wirklich an die messianische Weltherrschaft denke (Lips.), welche er nur ihrer jüdisch-partikularistischen Vorstellungsform entkleide und auf die Theilnahme der Gläubigen (I Kor 6 2, vgl. II Tim 2 12) an der Weltherrschaft, zu welcher Christus selbst erhoben sei, wie sie in der neuen Welt nach der Parusie verwirklicht werden soll, beziehe (so

ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως) Wie Paulus V. 11 das Bundeszeichen der Beschneidung als Siegel der Glaubensgerechtigkeit fasst, so denkt er hier konsequent die Bundesverheissung Gen 17 7f. als vermittelt (d. h. bei Gott motivirt) durch die Glaubensgerechtigkeit, welche jenes Bundeszeichen bestätigt. Freilich war dem Abraham diese Verheissung schon vor seiner Rechtfertigung gegeben (Gen 12 7. 13 14f.); aber sie ist ihm nach derselben wiederholt worden (15 18. 17 8); weshalb angenommen werden muss, Paulus habe hier lediglich diese letzteren Stellen im Sinne gehabt (Meyer) oder vorausgesetzt, dass Gott bei jenen bereits die Glaubensgerechtigkeit Abrahams, die in ihm vorhanden war, ehe er sie ihm zusprach, im Auge gehabt habe (vgl. Beck, Luth., Böhmer). Immer fühlt Paulus selbst, dass der Beweis für diesen hier ausgesprochenen Satz sich nicht, wie der Beweis für die Unabhängigkeit der Theilnahme an der Gerechtigkeitszurechnung von der Beschneidung (V. 9—12), aus der im AT vorliegenden Geschichte Abrahams führen lasse, und führt denselben daher überhaupt nicht auf historischem Wege (wie Gal 3 15—18), sondern durch allgemeine Erwägungen, welche von der Natur jener Gesetzesvermittelung ausgehen.

V. 14f. εἰ γάρ) In dem Begründungssatz wird in anderer Form das V. 13 Verneinte hypothetisch gesetzt, um aus der Undenkbarkeit seiner Konsequenz die Unmöglichkeit dieses Falles zu zeigen. Es handelt sich um den Fall, dass die, welche, was sie sind, auf Anlass eines Gesetzes sind (οἱ ἐκ νόμου nach Analogie von 2 8. 3 26. 4 12), Besitzer (κληρονόμοι), resp. Erben des nach V. 13 dem Abraham und seinem Samen verheissenen höchsten Heiles sind. Aus diesem Prädikat des Satzes ergiebt sich näher, dass es sich um solche handelt, welche auf gesetzlichem Wege zu dem verheissenen Besitz gelangen wollen (vgl. Lips.), indem das Gesetz ihnen diesen Besitz als Lohn für seine Erfüllung, an die er als Bedingung geknüpft ist, zusprechen soll; und zwar gilt der Satz von jeder

---

Meyer, de W. u. V., vgl. Hofm., Luth., Goeb.), oder lässt ihn geradezu in pharisäischem Sinne reden, wie Zimmer. Willkürlich dagegen ist es, κόσμου hier anders als allgemein zu fassen, und es entweder bloss auf den Erdkreis zu beschränken (Koppe, Kölln., Maier), oder von der Herrschaft der Juden über die Heidenwelt (v. Heng.) zu nehmen, oder gar den ganzen Ausdruck von der geistlichen Vaterschaft über alle Völker (Mehr.), von der Aufnahme aller Völker in das Messiasreich (Beza, Est. u. M.), von der messianischen Glückseligkeit überhaupt (Wttst., Flatt, vgl. Benecke u. Glöckl.), oder von der geistigen Weltherrschaft (B.-Crus.) zu erklären. Der Art. vor κοσμου (Rcpt. nach KLP) ist zu streichen.

gesetzlichen Ordnung, durch die etwa die Verheissung vermittelt sein könnte (V. 13)*). — *κεκένωται ἡ πίστις*) Die von vorn herein für den Apostel undenkbare Konsequenz wäre, dass der Glaube seines eigentlichen Wesens, der Zuversicht auf die Erlangung der Verheissung, entleert ist (vgl. I Kor 9 15. II Kor 9 3), sofern bei der dann nothwendig eintretenden Folge an diese nicht mehr zu denken ist (vgl. Hofm., Volkm., God., Böhmer), und dass völlig ausser Kraft und Gültigkeit gesetzt ist (*κατήργηται*, wie 3 3. 31) *ἡ ἐπαγγελία* (wie V. 13), weil die Verheissung die gnädige Gesinnung des Verheissenden voraussetzt und, sobald diese sich in Zorn wendet (V. 15), selbstverständlich ausser Kraft tritt**). — V. 15 nennt den im Vorigen vorausgesetzten Grund für die Entleerung des Glaubens und die Abschaffung der Verheissung: *ὁ γάρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται*, das Gesetz bringt Zorn zu Wege (1 27. 2 9), sofern es bei dem Vorhandensein der Sünde im Menschen immer zu Uebertretungen kommt, welche den Menschen *ὑπόδικος τῷ θεῷ* machen (3 19) und also seinen Zorn erregen. Dann aber wäre es thöricht, noch auf die Erfüllung einer Verheissung zu vertrauen, welche an die Erfüllung des Gesetzes gebunden war***). — *οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος*) Es handelt sich auch hier nicht um das Mosaische

---

*) Es ist also auch hier nicht von dem Mosaischen Gesetz in concreto die Rede (so gew., auch Meyer, Lips.), in welchem Falle ja an die Juden zu denken wäre, obwohl doch Paulus nicht behaupten kann, dass diese an sich von der *κληρονομία* ausgeschlossen sind (vgl. V. 16), und die Hinzufügung eines »sofern sie nicht gläubig sind« ganz willkürlich ist. Natürlich ist ebenso wenig von dem Sittengesetz im Unterschiede davon die Rede (Flatt u. M.). Mit der Vernachlässigung des Fehlens eines Artikels vor *νόμος* hängt es zusammen, dass man gewöhnlich ganz ungenau Gesetzesangehörige (de W., Meyer, Goeb., Zimmer) übersetzt (vgl. Volkm.: Gesetzesbesitzer). Das Richtige vgl. bei Hofm., Luth.

**) Diese Fassung folgt nothwendig aus V. 15, der nicht bloss das *κατήργ. ἡ ἐπαγγ.* (Chrys., Frtzsch., Mehr. u. A.), sondern auch das *κεκέν. ἡ πίστις* begründet. Dann kann aber dieses nicht, wie I Kor 1 17, in dem Sinne genommen werden, dass der Glaube seiner eigenthümlichen Heilskraft beraubt wird (Meyer, vgl. Otto, Zimmer), wie jenes nicht davon, dass man dann das Verheissene als Verdienst fordern könnte (Koppe u. A., vgl. noch Zimmer). Aehnlich wohl Sand. Dass dann die nur gnadenweise zu erlangende Gerechtigkeit abhanden gekommen wäre, und folglich die *ἐπαγγελία* ihrer Wirksamkeit beraubt (Lips.), steht nicht da.

***) Natürlich ist nicht von dem menschlichen Zorn gegen Gottes Gericht die Rede, den das Gesetz aufregt (Melanth.); aber auch nicht von dem Gotteszorn, wie er am Gerichtstage sich offenbart (2 5), sondern von der Zornerregung, welche unmittelbar durch jede Gesetzesübertretung provozirt wird.

Gesetz, sondern um den Fall, wo kein Gesetz gegeben ist, an dessen Erfüllung die Verheissungserfüllung gebunden wäre, und nicht um die Glaubensgerechtigkeit, die Lips. einträgt. Wo ein solches nicht ist, da ist auch nicht Uebertretung desselben (οὐδὲ παράβασις, vgl. 2 23), durch welche die gnädige Gesinnung des Verheissenden in Zorn gewandelt, und die Erfüllung der Verheissung aufgehoben werden kann *). So hat der Apostel nachgewiesen, dass, wenn die Verheissung durch eine gesetzliche Ordnung vermittelt wäre, sie sich selbst aufhöbe, da die Bedingung (der Gesetzeserfüllung), die ihre Erfüllung bewirken sollte, dieselbe (bei der faktisch vorhandenen menschlichen Sündhaftigkeit) nothwendig hindert, woraus allerdings a priori die Unmöglichkeit des V. 13 bestrittenen Falles folgt.

V. 16f. διὰ τοῦτο) vgl. 1 26, folgert aus V. 14f., da in beiden Versen im engsten Zusammenhange nachgewiesen war, wie jede Gesetzesvermittelung die Verheissung illusorisch mache, dass die dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheissung nicht durch ein Gesetz vermittelt sein könne (V. 13). Da nun aber dort bereits den ausschliessenden Gegensatz dazu die Vermittelung διὰ δικαιοσύνης πίστεως bildet, so

*) Sünde wäre natürlich auch dann vorhanden (5 13), und die Auskunft Meyer's, dass die Sünde erst in ihrer Qualität als Uebertretung des positiv gegebenen Gesetzes spezifisch zornerregend werde (vgl. Zimmer), von dem ohnehin hier gar nicht die Rede, ist doch ungenügend, wie gerade 5 14 zeigt, wonach auch die nicht in der Form der παράβασις auftretende Sünde den Tod wirkt. Aber die Frage, ob der Mensch ein Sünder ist oder nicht, kommt ja für die Erfüllung der Verheissung, wenn dieselbe an keine Gesetzeserfüllung gebunden ist, nicht in Betracht, da 3 3 ausdrücklich sagt, dass die Treue Gottes gegen seine Verheissung durch menschliche Sünde an sich nicht aufgehoben werden kann. Darum heisst auch οὐδέ nicht »nicht einmal« (Meyer), da »es nicht die Uebertretung dem Zorn gegenüber stellt, sondern sich auf die Verneinung des Vordersatzes bezieht« (Hofm.: ebensowenig, vgl. Volkm.). Statt des zweiten γαρ nach ου (Rcpt.) ist unzweifelhaft mit ℵABC cop. arm. δε zu lesen. Meyer liest γάρ; aber dann läge allerdings die positive Fassung viel näher, die auf den hier ganz fremdartigen Gedanken führen würde, dass das Gesetz die im Menschen schlummernde Sünde zur Uebertretung sollizitirt (Röm 7 7ff. Gal 3 19). Hofm., der ebenso liest, will darum den Satz als »rechtfertigende Erklärung« fassen und kommt doch darauf heraus, dass kein Gesetz ist, das nicht übertreten würde, und keine Uebertretung, die nicht Zorn erregt, was ebenfalls nicht dasteht. Es lag um so näher, den Vers als Begründung zu fassen, da der Nachsatz nicht den Gegensatz zu ὀργὴν κατεργ. enthält, sondern das, was diese Zornerregung begründen würde. God. liest zwar δέ, will dasselbe aber: ja sogar übersetzen und den Satz als eine Art Parenthese nehmen (vgl. Sand.).

wird gleich die positive Folgerung daraus gezogen, dass der Verheissungsbesitz (ἡ κληρονομία) ἐκ πίστεως herkomme, d. h. auf Anlass Glaubens ertheilt werde*). — ἵνα κατὰ χάριν) damit sie gnadenweise komme. Käme die Verheissungserfüllung auf Grund irgend einer gesetzlichen Leistung, so würde sie nach V. 4 pflichtmässig ertheilt, was dem Wesen der Verheissung widerspricht. Hier wird vollends klar, dass das ἐκ πίστεως ebenfalls aus V. 13 ergänzt werden muss, wo ja direkt ausgesagt war, dass das Verheissungsgut nur durch die der πίστις gnadenweise zugerechnete Gerechtigkeit vermittelt ist, also selbst gnadenweise auf Anlass Glaubens ertheilt wird. Es ist also auch hier nichts Anderes zu ergänzen als: ἡ κληρονομία ᾖ (willkürlich Luth.: damit Gnade das Normirende für das Verhältniss von Gott und Mensch sei, Volkm.: damit es nach Gnaden gehe, Lips.: γένηται). — εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν) enthält nun wieder die göttliche Absicht, welche bei diesem κατὰ χάριν obwaltet. Hier aber wird erst recht klar, dass es sich im Vorigen um den Verheissungsbesitz gehandelt haben muss, da ja bei der Art seiner Ertheilung intendirt war, dass die ἐπαγγελία fest sein (βέβαιος, vgl. IVMak 17 4, hier im Sinne von unverbrüchlich, wie Hbr 2 2. 9 17), also kein καταργεῖσθαι derselben (V. 14) eintreten sollte. Dies war aber nicht möglich, wenn die ἐπαγγ. an eine gesetzliche Verpflichtung gebunden war, da dann jeder Mangel dieser Erfüllung sie aufhob, und der seiner mangelhaften Erfüllung sich bewusste Mensch nie eine feste Zuversicht zu der ἐπαγγελία fassen konnte, was Lips. zu übersehen scheint. — παντὶ τῷ σπέρματι) Dat. comm.: für die gesammte Nachkommenschaft. Hieraus erhellt, dass die Auseinandersetzung über die Unabhängigkeit der ἐπαγγ. von einer gesetzlichen Verpflichtung doch zuletzt nur dazu dient, die Universalität derselben in's Licht zu stellen. Wie der Apostel V. 9—12 gezeigt hat, wodurch Gott angedeutet habe, dass die aus der Vaterschaft Abrahams fliessenden Rechte (und zwar zunächst die Rechtfertigung) seinen Kindern im metaphorischen

---

*) Da das διὰ τοῦτο nicht aus V. 15 allein folgert (Meyer), so kann ἐκ πίστεως nicht aus V. 14 ergänzt werden (de W., Meyer, Volkm., Otto, Böhmer: κληρονόμοι εἰσίν), sondern nur aus dem durch V. 14f. begründeten Satze (V. 13), freilich nicht sowohl durch ἡ ἐπαγγελία γίνεται (Grot., Thol., Frtzsch. u. A.) oder ἐγένετο (Goeb.), da dann, wie dort, διὰ δικαιοσύνης πίστεως stehen würde, sondern, wie das ἐκ zeigt, durch den Begriff der Verheissungserfüllung, der nach dem κληρονόμον εἶναι V. 13 als ἡ κληρονομία ἐστίν gedacht ist (Beza, Beng., vgl. Hofm., God.). Kontextwidrig ergänzt Chr. Hoffm. ἡ δικαιοσύνη, Zimmer: die Gerechtigkeit und Verheissung, Sand.: der göttliche Heilsplan.

Sinne der Wesensähnlichkeit zukommen sollen, so zeigt er hier, dass Gott den Verheissungsbesitz an Glauben geknüpft und gnadenweise habe ertheilen wollen, damit die Verheissung nicht bloss dem Samen im eigentlichen (leiblichen) Sinne, sondern auch dem Samen im metaphorischen Sinne, d. h. im Sinne der geistigen Wesensähnlichkeit, also dem ganzen Samen festbleibe. Das *οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον* kann nur auf die leiblichen Nachkommen Abrahams gehen, welche auf Grund der Bestimmung des Gesetzes beschnitten und in Folge der Annahme dieses Bundeszeichens der gotterwählte Same Abrahams und Erben seiner Verheissung sind. Denn das *ἐκ τοῦ νόμου* weist bestimmt auf das Mosaische Gesetz hin und ist insofern keineswegs gleich dem *οἱ ἐκ νόμου* V. 14 (Lips.), sondern bezeichnet die leiblichen Nachkommen Abrahams als solche, welche lediglich aus dem Gesetze her *σπέρμα Ἀβραάμ* sind. Das *οὐ* — *μόνον* aber bezeichnet eben nicht einen Theil des Samens, dem Gott durch die Anordnung der gnadenweisen Ertheilung der *κληρονομία* auf Anlass Glaubens die *ἐπαγγελία* unverbrüchlich machen wollte (Luth.), sondern es erläutert die Aussage, dass Gott sie dem ganzen Samen unverbrüchlich machen wollte, dadurch, dass dies nicht nur von dem Samen Abrahams im gesetzlichen Sinne gelten sollte, dem als solchem die *ἐπαγγελία* eignete und zwar fest und unverlierbar, da ja nach 11 29f. Gott seine in der Erwählung gegebene Heilsbestimmung nicht zurücknehmen kann, und menschliche Untreue die Treue Gottes nicht aufhebt (3 3) *). — *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβρ.*)

*) Dies übersehend denken schon hier die Ausleger stets an den Samen im metaphorischen Sinne, also an die gläubigen Juden (vgl. wieder Lips.). Aber einen Samen in metaphorichem Sinn, der es auf Anlass des Gesetzes ist, giebt es nicht, da das Mosaische Gesetz eben von einem Samen Abrahams in diesem Sinne nichts sagt und über ihn nichts bestimmt. Man muss also entweder das *ἐκ τοῦ νόμου* umdeuten (vgl. de W. u. A.: der das Gesetz hat) oder dem Begriff des *σπέρμα* einfach den der Gemeinde Gottes in Christo Jesu unterschieben (Hofm.), wobei dann *ἐκ τοῦ νόμου* heissen soll: »unter dem Gesetz, dessen Anfang die Beschneidung war, hergekommen sein«. Es steht eben hier nicht wie V. 11f., wo auf das väterliche Gut der gnadenreich zugerechneten Gerechtigkeit, welche ja der Natur der Sache nach nur dem Einzelnen und nicht dem Volk als solchem zu Theil wird, auch von den Beschnittenen nur die Gläubigen Anspruch haben. Wie Gott es machen wird, dass einst ganz Israel verheissungsmässig zur *κληρονομία* gelangt (und darum dann freilich auch die einzelnen Israeliten zu der dieselbe vermittelnden *δικαιοσύνη πίστεως*), zeigt Paulus Kap. 11. Die Heranziehung dieses Kap. nennt Luth. »willkürlich«; er hat aber nichts beigebracht, was das wortwidrige Quid proquo der gewöhnlichen Auslegung rechtfertigt.

Hier wird nun aufs klarste gesagt, dass es sich um ein σπέρμα im metaphorischen Sinne handelt; denn die es in Folge Abrahamitischen Glaubens sind, sind es eben in Folge der geistigen Wesensähnlichkeit mit Abraham. Dass auch dem σπέρμα in diesem Sinne die ἐπαγγ. fest und unverlierbar gehören sollte, und nicht nur dem gesetzlichen Samen, dem sie von vorn herein unverbrüchlich gehört, sieht Paulus dadurch angedeutet, dass der Verheissungsbesitz lediglich von πίστις abhängig gemacht und zu gnadenweiser Ertheilung bestimmt war (ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν), da jenes sie ihm gehörig und diese sie unverbrüchlich macht *). — ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν) ist der Korrelatbegriff zu dem πᾶν τὸ σπέρμα, indem in dies πάντες ἡμεῖς ausser Paulus und den mit ihm der περιτομή angehörigen Gläubigen (V. 12) auch alle gläubigen Heiden eingeschlossen sind, zu denen dann freilich auch die Leser gehören müssen. Dieser bereits V. 11 klargelegte Vaterstand des Patriarchen (im metaphorischen Sinne) wird noch einmal ausgesprochen, um ihn schliesslich noch direkt aus der Schrift zu bezeugen, da auf die Annahme eines solchen sich ja die Universalität der Gerechtigkeit und des Heils gründet **). — V. 17. καθὼς γέγραπται) vgl. 1 17.

*) Da es ganz willkürlich ist, vor ἐκ πίστ. ein μόνον zu ergänzen (Reiche, Rück., Phil., Mehr.), so erhellt hier aufs Neue, dass das vorhergenannte σπέρμα es nicht in Folge Glaubens ist, also nicht die gläubigen Juden bezeichnet. Dies hat Hofm. richtig erkannt, behauptet aber, dass das nur der Fall wäre, wenn ἐκ πίστεως allein stände (wie es Frtzsch., Krehl nehmen, die ganz künstlich vor Ἀβρ. das σπέρματι ergänzen und es mit dem Genit. Ἀβρ. verbinden), während Abraham hier als ein als Unbeschnittener Gläubiggewordener in Betracht komme, und so die in Folge gleichen Glaubens σπέρμα Gewordenen solche seien, die als Unbeschnittene gläubig geworden, im Gegensatz zu den jüdischen Gliedern der Gemeinde Gottes. Aber diese Einschaltung (»als Unbeschnittener«) ist ganz willkürlich und hilft durchaus nichts, da es ja nur beweisen würde, dass die im Gegensatz Genannten nicht σπέρμα sind in Folge Glaubens, wie ihn Abraham in seinem Unbeschnittensein hatte; da dieser aber kein anderer ist, als den er als Beschnittener hatte, so sind sie es überall nicht ἐκ πίστεως Ἀβραάμ.

**) Da somit hierin die ganze Ausführung über das σπέρμα gipfelt, kann hier nicht etwas Neues anheben, wie Hofm. will, welcher p. 147 ff. herausklügelt, dass V. 13—16 nur Begründung von V. 12b und indirekt von V. 9—11 ist, dass nun erst die Begründung von V. 2 vollendet ist und die eigentliche Antwort auf V. 1 beginnt! Um auch hier die Thatsache zu verdecken, dass die folgende Schriftstelle abweichend von ihrem Originalsinn angewandt wird, behauptet er, es solle gesagt sein: Wie Abraham, als das Wort Jehovahs an ihn erging, sichtbarer Weise nur ein Einzelner war, so sei auch dies Vaterverhältniss nicht natürlicher Weise wahrnehmbar, sondern in Gott

bezeichnet die Uebereinstimmung dieser (aus den Andeutungen der Schrift über den Umfang des σπέρμα entnommenen) Thatsache mit dem Inhalt der Schriftstelle Gen 17 5, die Paulus, wie immer, nicht typisch (Meyer), sondern nach ihrem einfachen Wortlaut nimmt. Er führt sie genau nach den LXX an. Ob er bei dem ὅτι darauf reflektirt habe, wiefern es im Zusammenhange der Stelle Kausalpartikel sei (vgl. Böhmer), oder ob er es nur als Bestandtheil des Schriftworts wiedergegeben (Meyer) oder vielleicht einfach als ὅτι recit. genommen (vgl. 3 10), lässt sich nicht ausmachen. Aber wenn die Stelle sagt: »ich habe Dich zum Vater vieler Völker gesetzt«, d. h. eingesetzt und so dazu gemacht (vgl. I Mak 10 65. Hom. Od. 15, 253. Hbr 1 2), so sieht Paulus die Weissagung dieser Schriftstelle **nur** erfüllt, wenn es ein σπέρμα Ἀβρ. in jenem umfassenden Sinne giebt, da ja im engeren Sinne (ἐκ τοῦ νόμου) Abraham keineswegs Vater vieler Völker geworden ist. — κατέναντι — θεοῦ) gehört zusammen und knüpft an ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν V. 16 an *). Eine eigentliche Parenthese kann man darum das Citat nicht nennen (so gew., auch Meyer), da diese zwischensätzliche Begründung aus der Schrift ein wichtiges Moment im Gedankengange ist und erst motivirt, wie fern Abraham vor Gottes Angesicht (im Gegensatz zu den Menschen, denen er nur als Vater der Juden gilt) als Vater aller Gläubigen dasteht. Das κατέναντι, gleich dem klassischen κατεναντίον, heisst; gegenüber, Angesichts, coram (vgl. Ex 32 5. Ez 40 10. Sach 14 4). Die Attraktion οὗ ἐπίστευσεν ist mit den Meisten (vgl. noch Luth.) aufzulösen in κατέναντι θεοῦ ᾧ ἐπίστευσεν. Zwar ist die Attraktion des Dat. ungewöhnlich; aber sie kommt bei den

begründet und geistlicher Art. Aber dies ginge eben nicht auf die Schriftstelle, sondern auf die geschichtlichen Verhältnisse des Wortes, das in ihr aufbewahrt, obwohl Paulus auf diese nie reflektirt.

*) Mehr., welcher θεοῦ τοῦ ζωοπ. als gen. abs. fasst, wie neuerdings Otto, will gegen allen Sprachgebrauch κατέν. οὗ = κατέν. τούτου ὅτι (propterea quod, vgl. ἀνθ' ὧν Lk 1 20) nehmen, während Otto das οὗ als Gen. von ὅ nimmt: dem gegenüber er glaubte (vgl. Beck: »mit Rücksicht worauf er glaubte, dass Gott es ist«). Phil., Lips u. A. verknüpfen κατέν θεοῦ mit dem Citat mit Ergänzung von: und als solcher ist er eingesetzt worden (vgl. Beng., der auf Matth. 9 6 verweist und God.: was in Gegenwart Gottes etc. schon wahr war), v. Heng. mit καθὼς γέγραπται mittelst eines Asyndeton (als ob καί stände), wie Hofm. als Erklärung desselben (im Zusammenhange mit seiner erkünstelten Missdeutung des καθώς s. d. vor. Anm.). Willkürlich sind auch die Deutungen des κατέναντι: ad exemplum (Chrys., Theodoret., Theophyl. u. M.), »nach dem Willen« (Reiche, Krehl u. M.), »nach dem Urtheile« (Rück., Kölln., Frtzsch., Maier, Umbr., Lips. u. M.), »vi atque potestate divina« (Koppe), »vor Gottes Allwissenheit« (Olsh.).

Griechen vor (Kühner § 555, 2. Anm. 4) und ist wahrscheinlich auch dem NT nicht fremd (vgl. Buttm., neut. Gr. p. 247) *). Die Hervorhebung des Glaubens Abrahams hat ihren Grund darin, dass er ja vor Gottes Angesicht als Vater unser Aller, d. h. der Gläubigen im metaphorischen Sinne dasteht, was voraussetzt, dass dieser Glaube seine ihn auszeichnende Eigenthümlichkeit war. — *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς*) Diese Charakteristik Gottes deutet auf diejenige Eigenschaft Gottes hin, um deretwillen Abraham ihm vertraute, so dass schon hier die Erörterung ihren Schwerpunkt in der Schilderung des Abrahamitischen Glaubens hat. Nun war aber gerade im Zusammenhange mit Gen 15 6 ihm die Verheissung gegeben, dass ihm ein Erbe von seinem Leibe kommen solle (V. 4), und dieser Verheissung konnte er nur vertrauen, wenn er Gotte als dem Allmächtigen glaubte, als dessen Charakteristikum auch sonst das Lebendigmachen der Todten gilt (II Reg 5 7. Neh 9 6, vgl. I Sam 2 6. Dtn 32 39), und der also auch seine erstorbenen Zeugungskräfte beleben konnte **). — *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*) Wie das

*) Meyer, Phil., Hofm., Goeb. wollen nach Win. § 24, 2, 6 die Attraktion auflösen durch *κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν*, obwohl dieser völlig beispiellose Ausdruck keinen erträglichen Sinn giebt. Meyer sagt: »Abraham ist vergegenwärtigt, wie er Angesichts des ihm erschienenen Gottes steht als *πατὴρ πάντων ἡμῶν* und in conspectu Dei gläubig geworden ist. Diese lebendige Veranschaulichung des gläubigen Erzvaters, als ob er, wie einst in jenem heiligen Momente der Geschichte, als unser Aller Vater vor Gottes Angesicht dastehe, ist eine Plastik der Darstellung, welche ganz zu dem gehobenen, fast dichterischen Schwung der folgenden Worte passt« (vgl. Phil.). Vgl. gegen diese erkünstelte Erklärung Hofm. p. 152, der aber nicht weniger künstlich in Folge seiner unrichtigen Fassung von *καθὼς γέγραπται* erklärt: »Als dem, welcher die Todten lebendig macht u. s. w., hat er damals Gotte gegenübergestanden, als er glaubte, und dadurch, dass sich Gott als eben denselben erwiesen hat, als welchem er ihm damals gegenüberstand, ist es so gekommen, dass er jetzt ihm gegenüber Vater von uns Allen ist«.

**) Der Ausdruck kann nicht motiviren, wiefern Abraham vor seinem Angesicht als unser Aller Vater dasteht, da er sichtlich auf die Erweckung einer leiblichen Nachkommenschaft hinweist (und nicht auf seine geistliche Vaterschaft), und da er eben darum mit dem Citat aus Gen 17 5 nach der Paulinischen Deutung nichts zu thun hat (gegen Hofm., Lips.). Eine Beziehung auf die Opferung Isaaks, den Gott wieder lebendig machen könne (Erasm., Grot., B-Crus., Mang. p. 328), liegt dem Zusammenhange so fern, wie die Beziehung auf geistlich Todte (Orig., Ambrosiast., Anselm., vgl. Olsh., auch Ew., Böhmer, welche die Anwendung auf die Wiederbelebung der erstorbenen Heiden zu wahren Christen gemacht wissen wollen) oder gar auf die künftige Auferstehung Christi und der Gläubigen (Chr. Hoffm.). Jede Beziehung auf Geschichtliches will Otto ausschliessen.

erste Glied sich auf Gen 15$_{4}$ bezieht, so bezieht sich dieses auf V. 5, wo Gott Abraham die Sterne zählen heisst und dann spricht: Also soll Dein Same sein! Eben darum aber kann *καλεῖν* schwerlich den verfügenden Zuruf des Gebieters bezeichnen (Rück., Phil., Meyer, Lips., Sand. mit Verweisung auf Ps 50$_{1}$. Jes 40$_{26}$), da ja Gott in dieser Stelle über den Samen nichts verfügt, sondern nur etwas über seine Grösse aussagt. Will man aber das Rufen darauf beziehen, dass er die noch nicht vorhandene Nachkommenschaft herbeiruft, um sie dem Abraham vor Augen zu stellen und mit dem Sternenhimmel zu vergleichen (God., Otto). so bleibt man besser bei der Bedeutung »nennen« stehen (Olsh., Benecke, Hofm., Luth.). Er benennt (vgl. Gen 1$_{5.8}$) das, was doch noch nicht vorhanden ist (bem. die subj. Negation), als ob es vorhanden wäre, indem er von dem Samen Abrahams spricht, als ob er ihn bereits vor sich sähe, obwohl noch nichts davon vorhanden war. Auch so ist der Parallelismus ein klimaktischer; denn die Allwissenheit Gottes, wonach das, was erst werden soll, bereits wie vorhanden von ihm benannt wird, setzt voraus, dass er nicht nur Todte lebendig machen, sondern auch Nichtvorhandenes ins Dasein rufen kann. Das *ὡς* ist das einfache: wie der Vergleichung und schliesst daher die gewöhnliche Deutung des *καλεῖν* von dem schaffenden Ruf Gottes (Jes 41$_{4}$. 48$_{13}$. II Reg 8$_{1}$. Sap 11$_{25}$. Philo de creat. princ. p. 728 B, wo *τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν* noch durch *εἰς τὸ εἶναι* bestimmt wird; vgl. de Opif. p. 13 E) schlechthin aus*).

V. 18—25. Der vorbildliche Glaube Arahams. — Nachdem gezeigt ist, dass die Zurechnung des Glaubens an Abraham ein ebensolcher Gnadenakt ist, wie die Ertheilung der Gottesgerechtigkeit (V. 1—8), und dass dieselbe für alle Gläubigen bestimmt ist (V. 9—17), muss nun noch ausgeführt werden, wie der Glaube Abrahams seinem tiefsten Wesen

---

*) Ob man dabei an die Schöpfung aus Nichts (Pisc., Est. u. V.), oder an die fortdauernde Schöpferthätigkeit Gottes denkt (Kölln.), bleibt sich ganz gleich, da *ὡς* nun einmal weder für *εἰς* zu nehmen (Luther, Wolf u. V.), noch *ὡς ὄντα* gleich *ὡς ἐσόμενα* (de W.), oder kurzgefasster Ausdruck für *εἰς τὸ εἶναι ὡς ὄντα* (Reiche, Kölln., Thol., de W., Bisp.) ist. Auch Lips. denkt ohne solche Wortumdeutung an das Insdaseinrufen einer zahlreichen Nachkommenschaft. Ganz kontextwidrig fassen Erasm., Koppe, Böhme und noch Frtzsch., Mang. p. 329, in etwas künstlicherer Deutung v. Heng. das *καλεῖν* von der Berufung im dogmatischen Sinne. Treffende Parallelen sind Philo de Jos. p. 544 C, wo es von der Einbildungskraft heisst: sie bilde *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*, und Artemidor. 1$_{53}$ p. 46 ed. Rigalt., wo vom Maler gesagt ist, er stelle dar *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*.

nach kein anderer war, als der christliche *). — V. 18. ὅς) parallel dem ὅς ἐστι etc. V. 16, daher vom Vorigen nur durch ein Komma zu trennen, was ja nicht ausschliesst, dass der schon V. 17 erwähnte Glaube Abrahams noch näher charakterisirt wird (gegen Luth.), zuerst durch das sinnvolle Oxymoron, wonach er wider alle menschliche Hoffnung (παρ᾽ ἐλπίδα, vgl. Plat. pol. 295 d u. oft bei Klassikern) und doch auf Grund von Hoffnung (ἐπ᾽ ἐλπίδι, vgl. Ps 4 9. 15 9. Prv 1 33), die er eben auf den allmächtigen Gott setzte, dennoch glaubte (ἐπίστευσεν); und dann durch nähere Bezeichnung des Glaubensobjekts. So fassen das εἰς τὸ γενέσθαι αὐτόν mit Recht Beza, Reiche, Kölln., B.-Crus., de W., Krehl, Mehr., Hofm., Beck, Goeb., Böhmer **). Man muss dann nur nicht, wie allerdings meist geschieht, πιστεύειν im Sinne der zuversichtlichen Gewissheit nehmen, bei welcher Bedeutung man den einfachen Infin. oder einen Satz mit ὅτι erwarten würde. Abraham vertraute darauf, ein Vater vieler Völker zu werden nach V. 17. Da aber V. 19f. zweifellos vom Glauben Abrahams an die Verheissung leiblicher Nachkommenschaft die Rede ist, so wird auch hier das πατέρα πολλῶν ἐθνῶν nicht in dem Sinne, in dem Paulus Gen 17 5 ex eventu deutet, sondern nur in seinem Originalsinn genommen sein. Paulus bezeichnet also hier, wo er den Glauben Abrahams als vorbildlichen darstellt, und darum auf ihn als histo-

*) Zu der nun folgenden Schilderung des Abrahamitischen Glaubens bildet V. 17 bereits den Uebergang; aber deshalb darf man nicht mit V. 17 einen neuen Absatz beginnen (Mehr., Volkm., Beck, Lips., Sand., vgl. God., der hier den Nachweis findet, dass Abraham nicht einmal seinen Sohn Isaak κατὰ σάρκα erlangt habe, womit der Beweis für V. 1 geschlossen sei), da jedenfalls V. 17 a nothwendig zum Abschluss der Erörterung über die Universalität der neuen Heilsordnung gehört.

**) Dagegen nehmen Luther, Rück., Thol., Phil., Volkm., Luth., Sand. das εἰς τὸ γενέσθαι als Bezeichnung des von Gott geordneten Zwecks des ἐπίστευσεν. Auch hier wird von Meyer ebenso willkürlich, wie V. 11, die göttliche Teleologie eingeschoben, um dem gewiss verkehrten Gedanken auszuweichen, dass Abraham selbst mit seinem Glauben dies zu erreichen beabsichtigte (God., vgl. Otto, Zimmer). Allein diese Reflexion auf die göttliche Teleologie unterbricht auch den Zusammenhang, in dem es lediglich um die Schilderung des Abrahamitischen Glaubens sich handelt, wie es Meyer selbst von der ohnehin sprachunrichtigen (s. z. 1 20) Erklärung von der Folge (Böhme, Flatt, Frtzsch. nach Aelteren: καὶ οὕτως ἐγένετο, vgl. Chr. Hoffm.) sagt. Wie dagegen die obige Fassung sprachwidrig sein soll, da ebenso oft πιστεύειν εἰς (10 14. Phl 1 29), wie εἰς mit artikulirtem Infinitiv (I Ths 3 10. Phl 1 23) vorkommt, oder gar γενήσεσθαι erfordern (Luth.), ist doch nicht abzusehen.

rische Thatsache reflektirt, denselben völlig richtig als das Vertrauen auf zahlreiche Nachkommenschaft. — κατὰ τὸ εἰρημένον) vgl. Luk 2 24. Act 13 40, kann nur zu ἐπίστευσεν gehören (Hofm.) und auf den Zusammenhang von Gen 15 6 mit V. 5 hinweisen, wo es heisst: »Also wird Dein Same sein«. Die Beziehung des οὕτως darauf, dass Gott ihn die Sterne zählen hiess, setzt Paulus als bekannt voraus *). — V. 19. καί) hängt noch von ὅς ab, die Schilderung des gläubigen Abraham vollendend: und (welcher), ohne schwach zu werden in seinem Glauben (Bem. den Art.), betrachtete seinen eigenen Leib in seiner Erstorbenheit (vgl. Hofm.). Die subjektive Negation (μή) verneint, wie Luk 4 35, das scheinbar mit der Betrachtung seines Leibes nothwendig verbundene ἀσθενήσας (Jes 7 4), das durch den Dativ τῇ πίστει näher bestimmt wird hinsichtlich dessen, um dessen Schwachwerden es sich handelt (vgl. I Mak 11 49. II Reg 19 26). Zu κατενόησεν vgl. Jdt 10 14. Luk 12 24. Hbr 3 1. Dass Paulus hierbei nur an Gen 15 5f. gedacht und Gen 17 17 als eine psychologisch begreifliche Schwankung gar nicht berücksichtigt (Meyer, vgl. God.), ist doch bei der offenbaren Anspielung an diese Stelle (vgl. die Erwähnung der 100 Jahre und der Sara) sehr unwahrscheinlich. Paulus muss also in dem dort erwähnten Lachen keine Glaubensschwäche gesehen haben (vgl. zu V. 20), so dass kein direkter Verstoss gegen die geschichtliche Wirklichkeit (Rück.) stattfindet **). — νενεκρωμένον) von der

*) Meyer bezieht κατά zu γενέσθαι etc., was selbst bei seiner Fassung einen sehr überflüssigen, ja unpassenden Zusatz ergiebt, da ja für die göttliche Absicht nicht ein von ihm zu Abraham gesprochenes Wort maassgebend sein könnte. FG Ptr. glossiren nach σου: ως οι αστερες του ουρανου, was nach dem Zusammenhange von Gen 15 5 sachlich richtig, während das hinzugefügte και η αμμος της θαλασσης aus Gen 22 17 eingetragen ist.

**) Dieser tritt nur ein bei der Lesart ου κατενοησεν; aber das ου ist mit allen neueren Editoren nach ℵABC cop. zu streichen, da es sicher nicht in den ältesten Codd. wegen Gen 17 17 weggelassen (Meyer), sondern hinzugefügt ist, weil man dadurch seine Glaubensstärke noch kräftiger ausgedrückt glaubte. Es passt zu der Lesart auch gar nicht das Part. (vgl. Beck, der darum das κατεν. willkürlich umsetzt in: er zog sich denselben nicht zu Gemüthe), da dasselbe nicht mit: weil aufgelöst werden kann (Meyer, der mit Theophyl. eine Meiosis annimmt), wozu die subjektive Negation schlechterdings nicht passt. Auch God., obwohl er οὐ streicht, erklärt: weil er nicht schwach wurde, muss aber darum mit Buttm. p. 305f. willkürlich hinter κατενόησεν ein μέν ergänzen. Uebrigens vgl. Beng.: Post Semum nemo centum annorum generasse Gen 11 legitur. In Betreff der später noch mit der Ketura gezeugten Kinder Gen 25 1ff. genügt das herkömmliche, auch schon b. Augustin. de civ. D. 16, 28 zu

Abgelebtheit hinsichtlich der Zeugungskraft, wie Hbr 11 12. Das Fehlen des Artikels zeigt, dass der Leib nicht als erstorbener bezeichnet, sondern dass es Objektsprädikat ist: als einen erstorbenen. Zu ἑκατονταέτης vgl. Pind. Pyth. 4, 503, zu που (circiter, bei ungefähren Zahlangaben) vgl. Herod. 1, 119. 7, 5. Diog. L. 8, 86. Obwohl in so hohem Alter befindlich (ὑπάρχων, vgl. Ps 54 20. 145 1, besonders häufig bei Luk.), in dem er am wenigsten eine Wiederbelebung seiner Zeugungskraft erwarten konnte, betrachtete er doch seinen Leib, ohne im Glauben wankend zu werden. Abraham war damals 99 Jahre alt. S. Gen 17 1. 17. 21 5. — καὶ τὴν νέκρωσιν), nur noch II Kor 4 10, hier aber im Sinne des νενεκρωμ. von der erstorbenen Empfängnissfähigkeit des Mutterleibes (τῆς μήτρας, vgl. Ex 13 2. Num 3 12) der Sara, die schon Gen 18 11 bezeugt wird*).

V. 20. εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ) Der Apostel stellt der Thatsache, dass Abraham die Erstorbenheit seines Leibes betrachtete, ohne seinen Glauben schwächen zu lassen, die andere entgegen, dass er dagegen im Hinblick auf die göttliche Verheissung nicht zweifelte, sondern im Glauben erstarkte. Das δέ hat also den Sinn von: vielmehr aber; und das zu beiden Vershälften gehörige εἰς ist mit grossem Nachdruck an die Spitze gestellt und hat die Bedeutung: in Ansehung, rücksichtlich, vgl. Win § 49, a, c, d. Gegenüber allen Bedenken, welche die Betrachtung der physischen Bedingungen der erwarteten Nachkommenschaft hätte einflössen können, stand die V. 18 angezogene Verheissung Gottes; und im Blicke auf sie zweifelte er nicht (οὐ διεκρίθη, wie oft im NT von dem Gedankenstreit, in den man geräth, wenn man zwischen Vertrauen und Misstrauen, Glaube und Unglaube schwankt, vgl. Jak 1 6. 2 4). Das τῇ ἀπιστίᾳ steht instrumental, von der wirkenden Ursache; und der Art. weist auf

---

Grunde liegende Urtheil: nach der Genesis sei die von Gott erhaltene Zeugungskraft nach dem Tode der Sara fortdauernd gewesen.

*) Auch das ὑπάρχων passt nicht zu der Lesart οὐ κατενόησεν; denn sein hohes Alter konnte den Abraham nicht stärker bewegen, seinen Leib in Betracht zu nehmen, wenn derselbe schon längst erstorben war. Das καί liesse sich zur Noth daraus erklären, dass sich die Negation auf beide Objekte des Satzes zusammen erstreckt (Win. § 55, 7. Buttm. p. 315); allein das von Hofm. verlangte οὐδέ wäre immerhin das Natürlichere, da es sich um zwei ganz gesonderte Thatsachen handelt, von denen nicht die eine die Folge der anderen oder mit der anderen gegeben ist. — Das ἤδη der Rcpt., das Lchm., WH., Treg. a. R. einklammern, ist mit Tisch. nach BFG als verstärkende Glosse zu streichen.

den Unglauben hin, durch den er unter den V. 9 angegebenen Verhältnissen so leicht hätte ins Schwanken gebracht werden können*). — *ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει*) ist nicht bloss das Gegentheil von *οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ*, sondern, wie dies das Schwanken verneint, das zu dem *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* V. 19 geführt hätte, so wird nun erst positiv ausgesprochen, wie die Betrachtung seines erstorbenen Leibes (Gen 17 17), statt durch ungläubigen Zweifel zur Schwächung des Glaubens zu führen, im Blick auf die göttliche Verheissung vielmehr dazu führte, dass er in seinem Glauben (Bem. d. Art.) erstarkte. Der Dat. ist also, wie der bei *ἀσθενήσας*, Dativ der näheren Bestimmung (Goeb., Böhmer, Lips.) und nicht, wie bei *τῇ ἀπιστίᾳ*, Dat. instrum. (Hofm., Luth.). So erst empfängt das *δοὺς δόξαν τῷ θεῷ* (Jos 7 19. I Sam 6 5. Jer 13 16) seine volle Bedeutung, indem es hervorhebt, wie sein Glaube dadurch erstarkte, dass er Gott die Ehre gab, das Wort seiner Verheissung für unverbrüchlich zu halten, während jeder Zweifel an der Erfüllung desselben ihm die Ehre geraubt hätte**). — V. 21. *καὶ πληροφορηθείς*) vgl. Ctes. exc. ap. Phot. p. 41, 29; bezeichnet das zweite Moment, wo-

*) Liest man V. 19 *οὐ κατεν*, so muss man das *δέ* erläuternd nehmen, obwohl die Erläuterung erst in dem gegensätzlich eingeführten Verhältniss folgt (Meyer), oder annehmen, dass der Gegensatz, den das *δέ* bezeichnet, selbst wieder negativ und positiv gestaltet wird (de W., Phil., Thol. u. M.), beides gleich unnatürlich. Ohne Grund nimmt Rück. an, dass Paulus zu *εἰς τ. ἐπαγγ.* zuerst ein *ἐπίστευσεν* dachte, das er dann aus Vorliebe für Gegensätze negativ und positiv zerspaltete (vgl. Lips.: als ob geschrieben wäre: *ἐπίστευσε, μηδὲν διακρινόμενος!*), de W. nach Krehl, dass es nach Analogie von *ἐπίστ.* das Objekt von *διεκρίθη* bezeichnet. Gekünstelt Beck: der Zweifel drängte sich nicht in die Verheissung Gottes hinein, vielmehr erstarkte er in sie hinein; v. Heng.: non contradixit, quamquam in animo volvebat quae diffidentiam inspirarent. Der Art. vor *ἀπιστ.* bezeichnet nicht bloss den Unglauben des natürlichen Menschen überhaupt (Phil., God.).

**) Die instrumentale Fassung des *τῇ πίστει*: »er erstarkte zu einem der Verheissung entsprechenden und für deren Verwirklichung erforderlichen Handeln« (Hofm., vgl. Sand. mit Berufung auf Hbr 11 11. 12) bringt einen Zusatz ein, bei welchem ohnehin eine sehr unzarte Vorstellung kaum vermeidlich ist. God. zieht *τῇ πίστει* in demselben Sinne zu *δοὺς δόξαν*. Zu dem passivischen *ἐνδυναμοῦσθαι* vgl. Aq. Gen 7 20: *ἐνεδυναμώθη τὸ ὕδωρ*. Hbr 11 34. Act 9 22. Eph 6 10. LXX. Ps 51 9: *ἐνεδυναμώθη ἐπὶ τῇ ματαιότητι αὐτοῦ*. Die Griechen haben das Wort nicht. Das *δούς*, wie das folgende *πληροφορηθείς* enthält nach Meyer etwas gleichzeitig mit dem *ἐνεδυναμώθη* Vollendetes, wodurch beide Partizipien wesentlich tautologisch werden, während sie doch »die thatsächliche Voraussetzung« dafür beschreiben, aber eben darum nicht den Glauben selbst (Hofm. nach Frtzsch.),

durch sein Glaube erstarkte, indem er zu der vollen Ueberzeugung von der göttlichen Allmacht gelangte, welche die Voraussetzung des Vertrauens bildet, dass Gott seine Verheissung aller scheinbaren Unmöglichkeit zum Trotz erfüllen werde. — ὃ ἐπήγγελται) vgl. Est 4 7. JSir 20 22. II Mak 4 27. Bem. das nachdrückliche Voranstehen des das Objekt umschreibenden Relativsatzes. Zu dem Perf. Pass. in medialer Bedeutung vgl. Win. § 39, 3: dass, was er verheissen hat, er im Stande ist (δυνατός, wie Hbr 11 19), auch zu thun. — V. 22. διὸ καί) vgl. 1 24, bezieht sich darauf, dass der Glaube Abrahams V. 18 durch die Ausführung V. 19—21 als ein unerschütterlicher dargethan war, wobei Paulus entweder übersah, dass die Erzählung in Gen 17 erst auf Gen 15 folgt, oder besser, weil er annahm, dass Gott diese Bewährung seines Glaubens voraussah (s. z. V. 13)*).

V. 23 f. vollendet nun die durch V. 9—17 (vgl. besonders V. 12) vorbereitete Darlegung, wie die in der Geschichte Abrahams sich darstellende Gottesordnung eben die von Paulus aufgerichtete ist (3 31), nach welcher jetzt die gnadenweise Zurechnung der Gerechtigkeit erfolgt. Dass es nicht um seinethalben (δι' αὐτόν), d. h. um die Art und Weise seiner Rechtfertigung darzulegen, geschrieben ward, entspricht durchaus der apostolischen Auffassung von der Schrift AT's, wonach dieselbe durchweg die Absicht hat, denen, welche die Heilszeit erleben, Aufschluss über die göttlichen Ordnungen für ihr Heil, wie für ihr Verhalten zu geben. Vgl. I Kor 9 10. 10 6. 11. Gal 3 8 und dazu Weiss, bibl. Th. § 73. — ὅτι ἐλογίσθη) scil. αὐτῷ τὸ πιστεύειν εἰς δικαιοσύνην. — V. 24.

---

sondern, wie es zu diesem Erstarken im Glauben kam. Nach v. Heng. bestand das δοὺς δόξαν in der Vollziehung der Beschneidung (Gen 17 23ff.), nach Meyer ist das πληροφορ. Epexegese davon (vgl. God., der darum nach der ganz ungenügenden Bezeugung von EFG it. vg. das και davor streicht).

*) Deshalb geht es aber nicht auf die besondere Kräftigkeit des Glaubens (Meyer, Phil., Goeb.), da V. 3 nur vom Glauben überhaupt die Rede ist, und ein zweifelnder Glaube überhaupt kein Glaube ist. Wenn Hofm., der äusserst künstlich p. 158 f. diesem Verse eine Rückbeziehung auf seine verkehrte Fassung von V. 1 abzugewinnen sucht, erklärt: »weil er damit, dass er glaubte, Gott die Ehre gab«, also wegen der sittlichen Wesenheit seines Glaubens, so wird damit der Grundgedanke der Paulinischen Rechtfertigungslehre nahezu aufgelöst, da dann diese Zurechnung keine gnadenweise (V. 4) mehr ist, sondern eine wohlverdiente. God. will das ἐλογίσθη unpersönlich fassen: es fand für ihn Zurechnung der Gerechtigkeit statt. — Das και nach διο fehlt in BDFG u. orient. Verss. (vgl. Treg., WH. i. Kl.) und ist wohl verstärkender Zusatz.

δι' ἡμᾶς) d. h. unserthalben, die wir zur Zeit des Heils leben. Der Relativsatz aber erläutert dies dahin, dass wir eben daraus erkennen sollen, wie uns soll (μέλλει, scil. nach göttlichem Rathschlusse, vgl. Hbr 1 14. 11 8) eine gleiche Zurechnung zu Theil werden. Das λογίζεσθαι muss natürlich ebenso wie V. 23 ergänzt werden durch τὸ πιστεύειν εἰς δικαιοσύνην. Wenn trotzdem noch einmal mit τοῖς πιστεύουσιν (quippe qui credunt) die Glaubenden als die bezeichnet werden, welchen dies zu Theil wird, so geschieht es, um unseren Glauben in seiner Analogie mit dem Abrahamitischen (V. 17) zu charakterisiren*). Er ist nämlich das Heilsvertrauen auf den (ἐπὶ, wie 4 5), welcher in der Auferweckung Jesu, unseres erhöhten Herrn, der er eben in Folge dieser Auferweckung geworden ist (vgl. 1 4), aus Todten sich als der ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς und damit seine Allmacht bewiesen hat. — V. 25. ὅς) fügt hinzu, wiefern in dieser Allmachtsthat gerade die Gewissheit gegeben ist, dass Gott uns zur Rechtfertigung verhelfen wird. — παρεδόθη) wohl nach Jes 53 12, jedenfalls von der durch Gott vollzogenen Hingabe Jesu in den Tod um unserer Verfehlungen willen (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, vgl. Ez 14 11. 18 26. Ps 19 13), damit nämlich dieselben durch sein Blut als ἱλαστήριον gesühnt würden (3 24f.). Wenn dies ausdrücklich voraufgeschickt wird der Hauptaussage über den Zweck der Auferweckung Jesu (V. 24), so soll eben daraus erhellen, wie es zu verstehen ist, dass er auferweckt ist, um den richterlichen Akt der Versetzung in das Verhältniss der δικαιοσύνη an uns zu vollziehen (διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν). Die Auferstehung war erforderlich, um bei den Menschen den Glauben zu wirken, dass sein Tod nicht der Tod eines Missethäters, sondern ein stellvertretender Tod um unserer Sünde willen sei, um so die Zueignung dieses vom Glauben in seiner Wirksamkeit bedingten Sühnmittels (3 25) an den Einzelnen und die auf Grund derselben erfolgende Gerechtsprechung zu

---

*) In dem οὐκ ἐγράφη liegt also keinerlei Polemik gegen eine nicht entsprechende Werthung des Schriftwortes (Hofm.). Das δι' ἡμᾶς geht weder auf die werdende Gottesgemeinde, als hiesse das πιστεύουσιν: die je und je gläubig werden (Hofm., Lips.), noch auf die Gläubigen als solche im Sinne von Beresch. R. 40, 8: quicquid scriptum est de Abrahamo, scriptum est de filiis ejus (Meyer), da diese Bestimmung ja erst folgt, sondern nur auf die gegenwärtig Lebenden, denen über die Art und Weise ihrer Rechtfertigung Auskunft gegeben werden soll. Auf eine Neutestamentliche Gottesgemeinde über seine Gegenwart hinaus reflektirt Paulus, der das Ende nahe denkt, nirgends (gegen Luth.). Das δι' αὐτόν zu nehmen: ihm zu Ehren (Beza, Thol., Böhmer), wird durch das gegenüberstehende δι' ἡμᾶς ausgeschlossen.

ermöglichen (vgl. noch Sand.). Natürlich sind die beiden Bestimmungen mit διά nicht zwei verschiedene Dinge, sondern nur die beiden Seiten derselben Gnadenerweisung, die negative und die positive, von denen aber jene vermöge des Parallelismus, in welchem beide neben einander gestellt werden, dem Tode, als dem objektiven ἱλαστήριον, und diese der Auferstehung, als der die Aneignung vermittelnden Gottesthat, treffend zugetheilt wird*).

Kap. V.

Im dritten Abschnitt (5 1—19) des zweiten Haupttheiles wird nun gezeigt, wie mit der Rechtfertigung die Gewissheit der Heilsvollendung und damit der Errettung von dem Verderben, dem nach dem ersten Theile die ganze Menschheit um ihrer Sünde willen verfallen war, gegeben ist, und zwar zuerst in dogmatischer Begründung (V. 1—11) und dann durch die geschichtliche Parallele zwischen Adam und Christus

*) Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 81, d. Nach Beza hätte Christus die Sühnung unserer Sünden nicht leisten können, wenn er nicht als auferstehender Sieger den Tod bezwungen hätte. God. sucht in sehr künstlicher Weise darzuthun, dass Christus auferweckt werden musste, weil in Folge seines Versöhnungstodes unsere Rechtfertigung erfolgt war, Otto, dass in der Auferweckung er zunächst die δικαίωσις empfing, um sie uns Allen zu verleihen (vgl. auch Goeb.). Aber die objektive Sühne ist durch den Tod Christi vollständig vollbracht, und seine Auferweckung ist nur der Beweis dafür, da er, wenn sein Tod kein stellvertretender Sühntod war, nur um eigener Sünde willen gestorben sein konnte und dann im Tode hätte bleiben müssen. Die Beziehung auf die Gemeinschaft mit dem Tode Christi, wodurch die Gläubigen ihrem früheren Leben entstorben sind, und mit der Auferstehung Christi als dem Eintritte in einen neuen, nicht mehr durch das Fleisch bedingten Lebenszustand (s. Rich. Schmidt, Paulin. Christol. p. 74 doch vgl. auch als zweites Moment Sand.) ist schon deshalb unzulässig, weil sie dem Vorbilde Abrahams, welches für die ganze Darstellung der Rechtfertigung in diesem Kap. bestimmend ist, nicht entspricht. Gegen die Katholiken, welche δικ. auf die Heiligung bezogen (so noch Maier, Bisp., Dölling., Reithm., vgl. auch Beck), s. schon Calov. Auch Böhmer schliesst sie wieder mit ein. Aber auch die Fürbitte des erhöhten Christus (8 34) ist nicht mit in διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν hineinzuziehen (Calv. u. M., auch Thol., Phil.), da dieselbe nicht zur Herstellung der δικαιοσύνη geschieht, sondern sich auf die bereits Gerechtfertigten bezieht, um sie im Heilsstande zu erhalten, mithin die δικαίωσις der betreffenden Subjekte ihr vorgängig ist. Ganz willkürlich Lips.: um uns, die von Gott Gerechtfertigten, der Errettung von der ὀργή und der ζωὴ αἰώνιος theilhaftig zu machen.

(V. 12–19). An diesem Punkte lag die eigentliche Hauptkontroverse zwischen Paulus und dem Judenchristenthum, das ja in irgend einem Sinne die Beseligung durch Christum durchaus nicht leugnen konnte, aber die Theilnahme an der Heilsvollendung, die der Messias dem Volke Israel verhiess, von der Uebernahme des Gesetzes und der Beschneidung, d. h. von dem Anschluss an dieses Volk abhängig machte. Wenn nun Paulus entwickelt, wie mit der Rechtfertigung die Gewissheit der Heilsvollendung unmittelbar gegeben ist, ohne nur mit einer Silbe dieser Kontroverse zu gedenken, so liegt darin der entscheidende Beweis, dass er im Römerbrief keine judenchristliche Richtung zu bekämpfen hat*).

V. 1–11. Die Heilsgewissheit der Gerechtfertigten. — V. 1. *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως*) An das Schlusswort des vorigen Abschnitts (*τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*) anknüpfend, resumirt der Apostel noch einmal den Grundgedanken desselben; denn dass es wirklich zu einem Gerechtgesprochenwerden kommen kann, und dass dasselbe eintritt auf Anlass Glaubens (1 17), das war ja der Inhalt von 3 21 bis 4 25: Sind wir nun gerecht gesprochen aus Glauben, so haben wir Frieden mit Gott. Das *εἰρήνην ἔχομεν* (Act 9 31. Joh 16 33) empfängt durch die Verbindung mit *πρός τὸν θεόν*, das auf den Gemeinschaftsverkehr mit ihm hinweist (vgl. zu Joh 1 1), die Bedeutung: in einem friedlichen Verhältnisse zu Gott stehen. (Vgl. Herodian. 8, 7. 8: *ἀντὶ πολέμου μὲν εἰρήνην ἔχοντες πρὸς θεούς*. Plat. Pol. 5. p. 465 B: *εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσιν*. Legg. 12. p. 955 B. Alc. I, p. 157 D). Der Gerechtfertigte befindet sich also nicht mehr in dem Verhältnisse eines Menschen, dem Gott feind sein muss und ist (*ἐχθρὸς θεοῦ* V. 9f.); denn da die Sünde, um deretwillen er dem göttlichen Zorne verfallen war, und Gott nach seiner Gerechtigkeit ihn als seinen Feind behandeln musste, dem Gläubigen nicht angerechnet wird (4 8), derselbe

*) Man wird der Bedeutung dieses Abschnitts nicht gerecht, wenn man in ihm die seligen Folgen der Rechtfertigung dargelegt findet (so gew., auch noch Beck, Mang. p. 330, Grafe p. 79, Sand.), oder eine Bewährung der Rechtfertigungslehre aus den thatsächlichen Erfahrungen des christlichen Gemüths (Pfleid. p. 512. 515, vgl. Zimmer: aus der Glücksidee), wobei der Nachdruck ebenso einseitig auf V. 1–5 gelegt wird, wie bei Th. Schott, God. (»die Gewissheit des ewigen Heils«) auf V. 6–11. Luth., Böhmer beginnen hier den zweiten Haupttheil des Briefes; aber Kap. 5 gehört nothwendig noch mit zur positiven Darstellung der Rechtfertigungslehre. Vgl. Otto. Ueber V. 1–8 s. Winzer, Commentat. Lips. 1832 Ueber das ganze Kap.: Stölting, Beiträge z. Exegese d. Paul. Briefe, Gött. 1869. p. 3 ff.

vielmehr von Gott selbst als ein Gerechter erklärt ist, so ist jeder Grund der Feindschaft hinweggefallen, und er besitzt Frieden in seinem Verhältnisse zu Gott. Mit der Rechtfertigung tritt dieser Friede als sofortige Folge derselben ein. — *διὰ τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ.*) durch Christum, als den, welcher mittelst seines zum *ἱλαστήριον* dienenden Blutes uns von der Schuldverhaftung gelöst und so den Grund der Feindschaft entfernt hat (3 24f.), ist unser Friedensstand vermittelt. Dass derselbe als unser Herr bezeichnet wird, hat seinen Grund darin, dass er durch seine Erhöhung zu gottgleicher Herrschaft (4 24) als unser Erlöser bestätigt ist, und wir also in ihm als dem Erhöhten die Bürgschaft für den dauernden Besitz unseres Friedensstandes haben*).

Anmerkung. Für die Lesart *εχωμεν* spricht die Mehrzahl der Mjsc., Vers. u. Väter, auch wohl Marcion, während die Rcpt. nur durch einige Korrektoren, FGP, Did. u. Epiph. bezeugt ist, weshalb sie Tisch., Treg., WH. verwerfen. Allein sie verdankt ihren Ursprung entweder dem paränetischen Gebrauch der Stelle oder einer ganz mechanischen Konformation nach *καυχωμεθα*. Denn zu dem einzig wortgemässen Sinn des *εἰρήνην ἔχειν* passt das *ἔχωμεν*, welches eine Aufforderung enthält, schlechterdings nicht. Friede halten (Orig., Theoph.) heisst es nicht, mag man dies nun dadurch geschehend denken, dass wir uns der Sünde enthalten (Frtzsch.), oder, was ganz gesucht, indem wir ihm den Ruhm nicht rauben, dass er uns gerecht gemacht hat (Volkm.), und ebensowenig: den Frieden geniessen (Koppe, Sand.) oder den Frieden festhalten (Goeb.). Hofm. sucht die richtige Fassung dadurch mit dem Conj. zu vereinigen, dass er den Ton auf *διὰ τοῦ κυρίου* etc. legt. Er findet danach die Ermahnung, dass wir nicht anders als durch Christum in einem Friedensverhältniss zu Gott sollen stehen wollen. Aber abgesehen von der Willkür dieser Betonung wird dabei doch der Sinn des objektiven *εἰρήνην ἔχειν* umgebogen in den des Sichstehenfühlens. Dagegen auch Klosterm. p. 132f., der aber durch seine Uebersetzung: »lasst uns innere Ruhe und Sorgenfreiheit haben!« dem *πρὸς τὸν θεόν* wieder nicht gerecht zu werden vermag. Auch wird der ganze Gedankengang des Briefes damit verkehrt, wenn man hier den Apostel zum ermahnenden Theil übergehen lässt (s. d. Anm. auf p. 215. 16). Alles Folgende zeigt,

---

*) Daraus folgt aber nicht, dass das *δικαιωθέντες* durch seinen Tod, unser Heilsstand bis zur Vollendung hin durch sein Leben vermittelt ist (God.); freilich gehört das *διὰ τ. κυρ* ebensowenig zu *εἰρήνην* allein (Stölt.), sondern zum Verbum. Dass *εἰρήνη* hier nicht: Heil im Sinne von 1 7. 2 10 (Th. Schott), aber auch nicht den subjektiven Seelenfrieden bezeichnet (Beck.), zeigt der präpositionelle Zusatz.

dass die dogmatische Exposition ungestört fortgeht; und keinesfalls könnte das εἰρήνην ἔχειν, wovon noch garnicht die Rede gewesen ist, hier zum Gegenstande der Ermahnung gemacht werden.

V. 2. δι' οὗ καὶ etc.) weist allerdings auf etwas Anderes hin, das ebenfalls durch Christum vermittelt ist (καί: auch), aber keineswegs auf etwas, das aus dem durch die Rechtfertigung vermittelten Friedensstand erst folgt (Lips. nach Kölln., Rück., Stölt.), da es einen ganz unnatürlichen Gedankenfortschritt ergiebt, wenn dies neue Moment nicht an das Hauptverbum angeknüpft, sondern im Relativsatz nur die gleiche Vermittlung desselben durch Christum hervorgehoben wird. Es geht also auf das, wodurch unser Friedensstand mit Gott erst zu Stande gekommen, sodass der Relativsatz zu einer begründenden Näherbestimmung des διὰ — Ἰησοῦ Χριστοῦ in V. 1 wird. Da nun die δικαίωσις als Voraussetzung unsers Friedensstandes bezeichnet war, so wird der Relativsatz nur näher expliziren, wie auch das, wodurch es zu derselben gekommen, durch Christum vermittelt war, und das wird aufs Klarste dadurch bestätigt, dass das ταύτην bei τὴν χάριν auf die Gnade Gottes zurückweist, von der die Rechtfertigung ausgeht, und die ja auch nach 3 24 durch Christum (näher durch die Erlösung in ihm) vermittelt ist. In der Rechtfertigung erlangt eben der Einzelne erst zu dieser Gnade Zutritt*). Allerdings heisst προσαγωγή nach bekanntem klassischen Sprachgebrauch: Hinzuführung, und an diesem Sinne wollen Chrys., Thol., v. Heng., Meyer, Böhmer, Chr. Hoffm., Sand. auch hier festhalten. Allein die intransitive Bedeutung: Zutritt (Vulg.: accessum u. so d. Meisten) entspricht dem intransitiven Gebrauch von ἄγειν, ἀγωγή und seinen Compositis und wird durch das Perf. ἐσχήκαμεν ge-

*) Das εἰς τ. χάρ. τ. geht also nicht auf die Segnungen des Christenthums überhaupt (Chrys. u. M., auch Flatt u. Winz., vgl. Rück. u. Kölln.), nicht auf das Evangelium (Frtzsch.), nicht auf die εἰρήνη (Mehr., Stölt., Sand.), wobei eine matte Tautologie herauskäme, am wenigsten auf die nachher genannte Hoffnung (Lips., der das ταύτην einfach ignorirt und es mit »diejenige« übersetzt). Das τῃ πιστει fehlt in BDEFG it. (Lchm., Treg. WH. i. Kl.) und wird mit Unrecht von Tisch., Meyer festgehalten, weil es als überflüssig weggelassen sei oder gar, um die Beziehung von προσαγ. auf εις τ. χ zu sichern. Es ist eine sehr naheliegende Glosse nach V. 1, die aber ganz ungehörig. da es sich hier um die subjektive Vermittelung unseres Heilsstandes garnicht, sondern lediglich darum handelt, dass derselbe von Anfang an durch Christum vermittelt ist. Vollends eine Verbindung von εις τ. χαρ damit wäre gegen alle Analogie; und eine Beziehung von εν η darauf (Grot.) gegen die Wortstellung.

fordert, welches eine abgeschlossene Thatsache bezeichnet, die in ihren Wirkungen in der Gegenwart fortdauert. Als fortdauernd vergegenwärtigt kann eben nicht der einmalige Akt der Hinzuführung werden, sondern nur das Zutritterlangthaben, das in unserem jetzigen Zutritthaben fortdauert. Daher wesentlich richtig Thol., Rück., Winz., Ew., God., vgl. Klosterm. p. 134: »der aus der Vergangenheit erwachsene Gnadenstand« *). Dem εἰς, welches diese Gnade als einen Bereich, zu dem wir Zutritt erlangt haben, vorstellt, entspricht das ἐν ῇ ἑστήκαμεν, welches dieselbe als den Bereich bezeichnet, innerhalb dessen wir unseren Standpunkt genommen haben und stehen. — καὶ καυχώμεθα) bildet die Fortsetzung des Hauptsatzes (εἰρήνην ἔχομεν), da hiermit erst ein neues, selbständiges Moment, ja das eigentliche Hauptmoment in der Darlegung der Folgen der Rechtfertigung eintritt, wie die Weiterentwickelung dieses Gedankens in V. 3ff. zeigt. Das καυχᾶσθαι bezeichnet die triumphirende Freude, mit der man sich seines Friedensverhältnisses mit Gott als des höchsten Vorzuges vor allen Menschen rühmt, und ist nicht nur berechtigt, sondern pflichtmässig, wenn es sich um solches handelt, das lediglich die Gnade uns gegeben hat, und wofür man dadurch danken soll. Es steht am häufigsten bei Paulus absolut, und so auch hier (vgl. v. Heng., Beck, Klosterm., Böhmer), da das artikellose ἐπ' ἐλπίδι (4₁₈) nicht den Gegenstand des Rühmens bezeichnen kann, sondern nur hervorheben, wie dieses Rühmen darauf beruht, dass jener Friedensstand uns eine Hoffnung eröffnet, deren Gegenstand nichts Geringeres ist, als die Herrlichkeit Gottes (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), an der wir einst in der Heilsvollendung Theil haben werden. Vgl. I Th 2₁₂ und Weiss, bibl. Theol. § 97, c. So ergiebt

*) Polyb. gebraucht προσαγωγή von der Hinzuführung der Maschinen an die belagerte Stadt 9, 41, 1. 14, 10, 9, vgl. 1, 48, 2, von der Hinzuführung der Schiffe an's Land 10, 1, 6, von der Hinzuführung des Viehes in den Stall 12, 4, 10. Vgl. noch Thuc. 1, 82, 2. Plut. Mor. p. 1097 E. Lucian Zeux. 6. Dagegen wird doch in Stellen, wie Herod. 2, 58. Xen. Cyrop. 7, 5, 45. Eph 2₁₈. 3₁₂ nur sehr künstlich die transitive Bedeutung festgehalten. Allerdings darf man das Wort nicht mit Oecum., Wttst., Reiche, B.-Crus. absolut nehmen und aus V. 1 πρὸς τ. θεόν ergänzen, was Bos, Michael. aus der Hofsitte erläutern, nach welcher der Zutritt zum Könige durch einen προσαγωγεύς, sequester, vermittelt wurde (Lamprid. in Alex. Sev. 4), da das Wort an εἰς τ. χάριν τ. seine nähere Bestimmung hat. Das ἐσχήκαμεν heisst aber weder habemus (Luther u. V.) noch habuimus, wir haben gehabt, nämlich da wir Christen wurden (de W., Phil., v. Heng., Meyer, Hofm., Beck, Luth.), wodurch das Charakteristische des Perfektum verwischt wird.

sich also, dass mit der Rechtfertigung unmittelbar die Gewissheit der Heilsvollendung gegeben ist, weil Gott dem ihm Wohlgefälligen auch seine höchste Gabe (die δόξα) ertheilen wird*).

V. 3ff. οὐ μόνον δέ) scil. καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τ. θεοῦ. Vgl. zu dieser Redekürze Plat. Phaed. p. 107 B. Legg. 6. p. 752 A. Men. p. 71 B. II Kor 8 19. Fasst man das καυχώμεθα V. 2 absolut, so muss natürlich das ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ebenso gefasst werden; und dann bezeichnet ἐν ταῖς θλίψεσιν (vgl. 2 9) nicht den Grund und Gegenstand des Rühmens (so gew., auch noch Lips., Sand.), was sprachlich und sachlich möglich wäre (vgl. d. vor. Anm.), sondern die Verhältnisse, in welchen man sich rühmt (Glöckl., B.-Crus., Stölt., Volkm., Beck, Klosterm. p. 136, Otto, Zimmer). Der Gegensatz zu V. 2 kommt auch so zu seinem vollen Rechte; denn alles Sichrühmen des natürlichen Menschen pflegt ein Ende zu haben, wenn er in Drangsale geräth, sonderlich alles Rühmen auf Hoffnung, weil die Hoffnung zu nichte geworden scheint, wenn Drangsale eintreten statt der gehofften Glückseligkeit. Anders bei dem Christen, der gerade unter den Drangsalen sich seines hohen Vorzuges vor dem natürlichen Menschen bewusst wird**). — εἰδότες) vgl. 2 2. 3 19, führt den

---

*) Das καὶ καυχώμεθα kann weder als Fortsetzung des letzten Relativsatzes (ἐν ᾗ ἑστήκ., so v. Heng., Ew., Mehr., Stölt., Otto, Lips.), noch des vorhergehenden (δι' οὗ καί etc., vgl. Hofm., der deshalb das και — και: so wohl — als auch fasst, vgl. Th. Schott und dagegen Klosterm. p. 134), genommen werden, schon weil das Präsens sich naturgemäss allein an das Präsens ἔχομεν anschliesst, und weil es undeutlich bliebe, mit welchem der beiden Perfekte man es verknüpfen soll. Auch dies καυχώμεθα konjunktivisch zu nehmen (Frtzsch., Klosterm. p. 135, Goeb.), hat selbst Hofm. nicht gewagt. Natürlich darf man das καυχ. nicht in den Begriff des Sichfreuens oder »des inneren, aber auch zu äussern nicht untersagten erhebenden Bewusstseins« (Reiche) abschwächen. Die Verbindung des καυχᾶσθαι mit ἐπί im Sinne des Objekts (Ps 48 6. Prv 25 14. JSir 30 2, vgl. Diod. S. 16, 70) ist dem NT fremd; wo Paulus ein Objekt hinzufügt, bezeichnet er dasselbe durch ἐν (2 17. 23). Nach Luther, Grot. fassen Reiche, Maier den Genit. als Genit. auctoris. Aber dass Gott der Geber der δόξα ist, versteht sich von selbst und charakterisirt dieselbe nicht. Rück., Ew., Beck (vgl. Otto, Hofm.) machen auch hier ihre Auslegung von 3 23 geltend: allein das ἐπ' ἐλπίδι weist auf die Zukunft hin; und wenn Klosterm. die Fassung Flatt's vom Beifall Gottes, seiner ehrenden Anerkennung nach 2 7. 10 eschatologisch wendet, so übersieht er, dass dort eben durch die damit verbundenen Begriffe δόξα eine andere Bedeutung erhält. Das Richtige haben schon Vulg., Melanth.

**) Hofm. muss natürlich auch diesen Vers in den Relativsatz mit δι' οὗ hineinziehen, obwohl, abgesehen von der unerträglichen Schwerfälligkeit des Satzgefüges, dies καυχώμεθα ausdrücklich nicht

Grund dieser aller natürlichen Erfahrung widersprechenden Erscheinung ein: dieweil wir wissen, dass die Drangsal Geduld (ὑπομονή, wie 2,7) d. h. Ausdauer im christlichen Glauben und Leben bewirkt (κατεργάζεται, wie 4,15). Im natürlichen Menschen wirkt die Trübsal Ungeduld und vielfach ein Aufgeben seines bisherigen Gottesvertrauens. Wer aber ἐκ πίστεως gerechtfertigt ist, der kann sein Vertrauen, das ihm schon gegenwärtig den Frieden mit Gott (V. 1) verschafft, nicht aufgeben und wird also durch die Trübsal, die ihn dazu antreiben will, nur bewogen, es um so ausdauernder festzuhalten. — V. 4. δοκιμήν) heisst im klassischen Griechisch: Probe, angestellte Prüfung (vgl. II Kor 8,2. 13,3), hier aber: Bewährung, wie II Kor 2,9. 9,13, »quae ostendit fidem non esse simulatam, sed veram, vivam et ardentem«, Melanth. Falsch Luther: Erfahrung. Erprobtheit wird durch Ausdauer gewirkt; denn der in der Ausdauer errungene Sieg über den Unglauben stärkt die Kraft zu immer neuer Bewährung im Glauben. — ἐλπίδα) Wohl ist Hoffnung schon vor der δοκιμή vorhanden auf Grund der Rechtfertigung; aber da diese auf der πίστις beruht, so bleibt die Erfüllung der Hoffnung immer noch abhängig von der Fortdauer dieser Bedingung unseres Gnadenstandes. Darum wirkt die Bewährung des Glaubens in der Drangsal immer aufs Neue Hoffnung, nämlich die Hoffnung auf die δόξα τοῦ θεοῦ V. 2, die dem im Glauben Bewährten immer sicherer und gewisser zu Theil wird. Ob man dies eine Steigerung der Hoffnung nennen will (Meyer) oder nur ein siegreiches Hervorgehen derselben aus der Trübsal (Lips.), ist ein leerer Wortstreit. — V. 5. ἡ δὲ ἐλπίς) Während es das Eigenthümliche jeder thörichten, auf Illusionen sich gründenden Hoffnung ist, dass sie uns beschämt, wenn sich am Ende erweist, dass sie eine eitle, nichtige war, ist es das Wesen der Hoffnung, von welcher der Apostel V. 2. 4 redet, dass sie nicht beschämt (οὐ καταισχύνει, vgl. Ps 22,6. JSir 2,10. Bar 6,39. Plat. Con. p. 183 E. Dem. 314, 9)*).

---

objektiv durch Christum, sondern subjektiv durch unser εἰδότες vermittelt erscheint. Lips. lässt die Relativkonstruktion in einen Hauptsatz übergehen, was doch ebenfalls nur ein Nothbehelf ist, der das Verfehlte seiner Konstruktion zeigt. Goeb. hält auch hier die konjunktivische Fassung des καυχώμεθα fest. — Das καυχώμενοι in BC Orig. (Treg. txt., WH. a. R.) ist sinnlose Konformation nach V. 11.

*) Wegen des Art. vor ἐλπίς braucht man freilich nicht an »die so begründete Hoffnung« zu denken (Oec., Olsh., Stölt., Beck), aber absichtslos ist es nicht, dass jetzt der Art. eintritt, wo von der Christenhoffnung in ihrem Gegensatz zu allem irdischen Hoffen die Rede (gegen Lips.). Ganz verkehrt Klosterm. p. 141: Die Hoffnung

— ὅτι ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ etc.) begründet, warum die Hoffnung nicht beschämt, weil nämlich das Bewusstsein der Liebe Gottes zu uns, die uns unbedingt gewiss geworden ist, die sichere Bürgschaft ist, dass wir nicht vergeblich hoffen, sondern dass Gott unsere Hoffnung erfüllen wird. Die Art, wie wir dieser Liebe gewiss geworden sind, beschreibt Paulus so, dass sie ausgeschüttet ist (ἐκκέχυται, mit offenbarer Anspielung auf die Art, wie sich nach dem Folgenden dies uns vermittelt, vgl. Jo 3₁) in unser Inneres. Das Perf. zeigt, dass eine solche reichliche Mittheilung erfolgt ist und in ihren Wirkungen dauernd ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν erfahren wird, da das Herz der Sitz des Gottesbewusstseins und aller inneren Erfahrung ist, also die demselben gewiss gemachte Liebe Gottes uns als Gegenstand dieses Bewusstseins und dieser Erfahrung beständig gegenwärtig ist. Das ist aber bewirkt durch heiligen Geist (διὰ πνεύματος ἁγίου, ohne Art.), der allen Gerechtfertigten auf Grund eben des Glaubens, um deswillen sie gerechtfertigt sind (Gal 3₃), gegeben ist (τοῦ δοθέντος ἡμῖν), weil es dessen spezifische Aufgabe ist, den Gläubigen seines Heils und darum der Liebe Gottes, auf welcher dasselbe beruht, gewiss zu machen*).

---

auf bessere Zeit, auf Beendigung der Trübsale. Mit Hofm. καταισχυνεῖ zu schreiben, schwächt nur die sieghafte Gewissheit des präsentischen Ausdrucks.

*) Den Gen. τοῦ θεοῦ fassten Theodoret., August., Anselm u. M., auch Glöckl., Umbr., Stölt., Böhmer und bes. Hofm. als Gen. obj. von der Liebe zu Gott. Bei Katholiken ward diese Erklärung durch die Lehre von der justitia infusa begünstigt, zu der mittelst einer mehr mystischen Wendung auch Beck bei der Fassung als Genit. subj. zurückkehrt. Hofm. p. 168f. wendet ein, dass nicht die Liebe Gottes, sondern höchstens die Gewissheit derselben ausgegossen werden kann, welche doch bei der in die Herzen ausgegossenen Liebe auch offenbar gemeint ist, und dass die Thatsache, dass unsere Hoffnung nicht zu Schanden wird, nur durch eine Thatsache, (die bereits erfahrene Wirkung des Geistes) begründet werden kann, und nicht durch unser Bewusstsein von der Liebe Gottes. Aber jene Thatsache kommt ja auch hier nur als eine Thatsache unseres Bewusstseins in Betracht, und unser Bewusstsein von der Liebe Gottes nur als ein durch den Geist gewirktes. Dagegen bliebe die thatsächlich in uns gewirkte Liebe zu Gott, deren Mangelhaftigkeit der Christ sich stets bewusst ist, ein sehr ungenügendes Fundament für seine Hoffnung. Vergeblich bemüht sich Hofm. p. 173, bei seiner Deutung auch nur einen Zusammenhang zwischen V. 5 und V. 6 herzustellen, obwohl er behufs dessen gewaltsam V. 8 von V. 6f. losreisst, da zwischen dem Tode Christi für die Sünder und der Liebe zu Gott, die der Geist in uns wirkt, nun einmal kein logisches Verhältniss besteht. Gegen ihn auch Klosterm. p. 145—154, der aber unter theilweiser Anerkennung seiner Gründe die Geistesmittheilung selbst als die Thatsache denkt, durch welche die Liebe Gottes sich völlig ausgeschüttet hat in uns, was ebenfalls der folgenden Begründung widerspricht.

V. 6ff. *εἴγε Χριστός — ἀπέθανεν*) Auch der heilige Geist kann uns nur der Liebe Gottes gewiss machen, wenn dieselbe sich in einer grossen Erbarmungsthat offenbart hat, in welcher er uns den unzweifelhaften Erweis jener Liebe erkennen lehrt. Diese That ist aber die Hingabe Christi in den Erlösungstod. Die Liebe Gottes kann also nur ausgegossen sein in unsere Herzen unter der sicheren Voraussetzung, dass, wenn denn wirklich (*εἴγε*, wie Gal 3 4. II Kor 5 3 und dazu Grimm, Lexicon Graeco-lat. 3. Aufl. p. 76) Christus in einer Weise für uns gestorben ist, die V. 7 als etwas ganz Einzigartiges und V. 8 als ein sicheres Zeugniss der göttlichen Liebe erwiesen wird.

Anmerkung. Die Rcpt., welcher Meyer, God. folgen, hat *ετι γαρ Χριστος*. Da dasselbe keinesfalls zu *ἀπέθανε* gehören kann (Stölt.), so nimmt man an, Paulus habe etwa schreiben wollen: *ἔτι γὰρ ὄντων ἡμ. ἀσθενῶν Χριστός* etc. (vgl. noch Lips.) oder auch *Χριστὸς γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι* etc., habe aber unter der Kollision des Nachdrucks, mit welchem ihm sowohl *ἔτι* wie das Subjekt vorschwebte, sich ungenau so ausgedrückt, dass nun *ἔτι* zu *Χριστός* zu gehören scheint, und doch dem Sinne nach nothwendig wie V. 8 zu *ὄντων* etc. gehört*). Allein die Rcpt. hat nur EKLP und orient. Verss. für sich; und dass das *ετι* von der Spitze des Satzes aus exegetischen Gründen nach *ασθενων* transportirt wurde (Meyer), ist schon darum ganz unwahrscheinlich, weil ACD (vgl. auch FG) es an beiden Stellen haben. Liest man das *ἔτι* mit Tisch., Lchm., Treg. doppelt, so muss man das erste *ἔτι* in anderem Sinne nehmen als das zweite (B.-Crus., Märck.: noch dazu, Volkm. p. 19: obendrein nämlich, vgl. Otto, der das erste im Sinne von: noch zu *ἀπέθανε* zieht, das zweite im Sinne von: bereits nimmt), was, auch abgesehen von der Zweifelhaftigkeit dieser Bedeutungen, selbstverständlich nicht angeht, oder man muss annehmen, Paulus habe irgendwie durch die Wiederholung einen besonderen Nachdruck beabsichtigt**). Die Lesart *εἰς τί γάρ* (Klosterm.

---

*) Meyer vergleicht Plat. Rept. p. 503 E: *ἔτι δὴ ὃ τότε παρεῖμεν νῦν λέγομεν*, p. 363 D: *οἱ δ' ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτείνουσι μισθούς* (wo *ἔτι* vor *μακρ.* stehen sollte). Achill. Tat. 5, 18: *ἐγὼ δὲ ἔτι σοὶ ταῦτα γράφω παρθένος*, Win. § 61, 4. Buttm. neut. Gr. p. 333 f. Diese Unebenheit zu vermeiden, hat man *ἔτι*: insuper gefasst, und zwar entweder im Sinne von adeo (Koppe, auch Schrad.), was es aber nie heisst, auch Lk 14 26 nicht; oder so, dass »denn ferner, denn überdies« (s. Bäuml., Partik. p. 119) ein zweites Argument für *ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχ.* einführt (Flatt, auch B.-Crus.), während doch aus V. 8 erhellt, dass V. 6—8 nichts Anderes als der Erweis der *ἀγάπη τ. θεοῦ* sein soll.

**) Vgl. Lips., Mehr., der ihn ursprünglich das *ἔτι* nachdrücklich wiederholen und den Satz nur durch Einschiebung von *ὄντ. ἡμ. ἀσθ.*

p. 159 nach FG) ist zu schwach bezeugt und fordert, das Folgende als eine Antwort zu fassen, wozu die Darstellungsform doch sehr wenig passt. Die Lesart εἰ γάρ, die sich nur in Versionen findet und darum garnicht in Betracht kommen kann, ergiebt ein Anakoluth, das Th. Schott zu heben sucht, indem er nach ἀσθ. ἔτι ein ἀπέθανε ergänzt, während Hofm. (Schriftb. II, 1. p. 347) nach Usteri, Lehrb. p. 119, wie jetzt wieder Luth., den Nachsatz in V. 9 sucht. Ebenda suchen ihn auch Ew., Volkm. p. 87 bei der Lesart εἰγε (B fuld. WH. txt.), die viel zu schwierig ist, um als Besserungsversuch betrachtet zu werden, so dass sie Luth. einfach für sinnlos erklärt, aber dies harte Asyndeton keineswegs fordert. Vgl. jetzt auch Sand.

ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν) vgl. Mk 14 38. I Pt 3 7 und das ἀσθενεῖν 4 19. Da wir noch ohnmächtig waren, die Kräfte des wahren geistlichen Lebens noch nicht hatten, welche wir erst durch den heil. Geist empfangen konnten. Die Sündigkeit ist absichtlich als Schwäche (Hülfsbedürftigkeit, von der es im äusserlichen Sinne Prv 22 22. 31 9. I Kor 1 27 steht) bezeichnet, um sie als Motiv der zur Rettung einschreitenden Liebe Gottes zu charakterisiren. Das ἔτι (3 7), das nichts Anderes heissen kann, als: noch, wird in gewissem Sinne näher bestimmt durch κατὰ καιρόν, das, wie dies Adv., zu ὄντων gehört (Erasm., Luther, Flacius, Seb. Schmid, auch Th. Schott, Volkm., Stölt., Luth.). Aehnlich wie πρὸ καιροῦ und πρὸς καιρόν (I Kor 4 5. 7 5) besagt gerade (gegen Lips.) der artikellose Ausdruck, dass diese hilflose Schwäche eine zeitgemässe war, natürlich nicht um dieselbe zu entschuldigen, wie Meyer einwendet, sondern um zu bevorworten, dass sie nicht ein Fehler dieses oder jedes Einzelnen war, sondern dass damals nach göttlicher Oekonomie noch kein Mensch im Stande war, die Gerechtigkeit zu erlangen, was nur ein neues Motiv für das Einschreiten der göttlichen Liebe war *). Wenn

---

unterbrechen lässt, Goeb., der es beide Male zu ἀπέθανεν bezieht und, da es des Nachdrucks wegen wiederholt, nur mittelbar auf ἀσθενῶν und ἀσεβῶν gehen lässt. Vgl. Chr. Hoffm., Böhmer. Nach Hofm. fängt Paulus mit dem nachdrücklich betonten ἔτι den Satz von Neuem an, um der ersten Näherbestimmung des Χρ. ἀπέθ. in ὄντων ἡμ. ἀσθ. eine zweite ihr nebengeordnete folgen zu lassen, so dass sich das erste ἔτι auf jenes, das zweite auf ὑπὲρ ἀσεβῶν bezieht, wobei es aber doch nicht hiezu gehören (und so beide Male an unrechter Stelle gesetzt sein) soll, sondern für die Zeitbestimmung des Todes Christi gelten, was doch ganz undenkbar ist. Vgl. Zimmer. Nach v. Heng. hat Paulus bloss sagen wollen: ἔτι γὰρ Χρ. κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβ. ἀπέθ., aber beim Diktiren zur Verdeutlichung noch ὄντων ἡμῶν ἀσθ. ἔτι eingeschoben.

*) Gewöhnlich verbindet man κατὰ καιρόν mit ἀπέθανεν (Goeb.:

aber die im Gen. abs. ausgedrückte Zeitbestimmung bereits die Liebe Gottes ahnen lässt, die sich in dem Tode Christi kundgiebt, so charakterisirt das durch seine Voranstellung betonte ὑπὲρ ἀσεβῶν (vgl. zu 4 5) das Einzigartige an dem Tode Christi, sofern derselbe ein Tod zum Besten Gottloser war, d. h. zum Besten solcher, die einer solchen Aufopferung am aller unwürdigsten waren *). — V. 7 begründet diesen indirekt im Vorigen liegenden Gedanken »durch Gegenüberstellung der höchsten Aufopferung, zu welcher es Menschen bringen« (Luth.), weshalb das γάρ keineswegs bloss erläuternd (Hofm., Meyer: nämlich) genommen zu werden braucht: Denn kaum (μόλις, vgl. Prv 11 31. JSir 26 20. Sap 9 16) wird einer für einen Gerechten sterben, d. h. für das gerade Gegentheil eines ἀσεβής (vgl. 4 5). Damit ist aber natürlich nicht gemeint, dass dies zwecklos wäre, weil einem, der nicht zum Tode verurtheilt ist, eine solche Aufopferung nichts nützen kann (Otto,

er ist noch hinsichtlich der Zeit seines Todes für Gottlose gestorben) und findet darin nach Gal 4 4, dass Christus zur bestimmten Zeit (vgl. noch Lips.), nach Otto: von ihm, und ihm allein bestimmten Zeit starb, was aber einen im Kontext ganz bedeutungslosen Gedanken ergäbe, oder, wie de W., Thol., Ew., v. Heng., Meyer., Phil., B.-Crus., God., Zimmer wollen: zu rechter Zeit (vgl. Pind. Isthm. 2, 32. Herod. 1, 30. Lucian. Philops. 21. LXX. Jes 60 22. Job 39 18. Jer 5 24). Damit soll angedeutet sein, dass wir, wäre der Tod Jesu jetzt nicht erfolgt, statt der göttlichen Begnadigung den endlichen gerechten Ausbruch des göttlichen Zorns erfahren hätten, da die Zeit der πάρεσις 3 25 und der ἀνοχή Gottes zu Ende war (vgl. Sand.: at the moment of our deepest despair), was doch auch ein sehr weit hergeholter und nirgends im Kontext begründeter Gedanke ist. Hofm. reflektirt zwar auch darauf, dass die Zeit eine Zeit der Gottlosigkeit war, ohne dass die Gottesfürchtigkeit Einzelner daran etwas änderte (weil er die ἀσθενεῖς auf die Frommen bezieht, die nur zur wahren Gottesliebe noch nicht fähig waren, und die ἀσεβεῖς auf die gottwidrig gesinnte Welt, wie Böhmer jenes auf die Juden und Proselyten, dies auf die Heiden), verbindet es aber ebenfalls mit ἀπέθανεν, als ob der Gedanke erst ausgeschlossen werden sollte, dass der Tod Christi in eine Zeit fiel, wo wir stark waren, und Christus also »keinen Grund gehabt hätte zu sterben«! Noch künstlicher Klosterm. p. 160 ff. Chr. Hoffm. zieht es gar zu ἀσεβῶν: für Gottlose, wie sie es für den Augenblick damals noch waren.

*) Dass ὑπέρ hier, wie in allen ähnlichen Stellen, nicht gleich ἀντί zu nehmen ist (Flatt, Olsh., Reithm., Bisp., Beck), folgt theils daraus, dass es mit περί wechselt (Gal 1 4), theils daraus, dass es auch mit ἁμαρτιῶν verbunden wird (I Kor 15 3). Zu der Bedeutung: in commodum vgl. Eur. Alc. 701: μὴ θνῆσχ' ὑπὲρ τοῦδ' ἀνδρὸς οὐδ' ἐγὼ πρὸ σοῦ. Iphig. A. 1389. Soph. Trach. 705. Aj. 1290. Plat. Conv. p. 179 B: ἐθελήσασα μόνη ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν. Dem. 690. 18. Xen. Cyr. 7, 4, 9 f. Isocr. 4, 77. Dio Cass. 64, 13. JSir 29 15: ἔδωκε γὰρ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ σοῦ, II Mak 7 9. 8 21.

vgl. Zimmer), oder weil er, als der Errettung von der ὀργή Gottes an sich sicher, eines solchen Opfertodes nicht bedürfte (Lips.), sondern dass man selbst für einen an sich einer solchen Aufopferung Würdigen so leicht nicht sein Leben hingiebt. — ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ) begründet das μόλις dadurch, dass der einzige Fall genannt wird, in welchem einer vielleicht (τάχα, die Möglichkeit, nicht ohne leisen Zweifel ausdrückend, vgl. Xen. Anab. 5, 2, 17. Sap 13 6. 14 19) es noch (καί, vgl. Kühner § 524, 1) wagt, es noch über sich gewinnen kann zu sterben (τολμᾷ, vgl. Eur. Alc. 644. Aelian V. H. 1, 34. Dem. 1377, 12. I Kor 6 1). Gewöhnlich fasst man, von der Voraussetzung aus, dass auch τοῦ ἀγαθοῦ Mascul. sein müsse, die Begründung als eine Begründung e contrario, wodurch aber die Thatsache, dass einer für den ἀγαθός stirbt, in einem Zusammenhange, wo es darauf ankam, das ganz Ausserordentliche des Todes Christi hervorzuheben, einen unpassenden Nachdruck bekommt. Sodann aber muss bei dieser Fassung ἀγαθός in einem Gegensatz zu δίκαιος genommen werden, der entweder sprachlich nicht nachweisbar ist, oder dem Kontext ganz fern liegt *). Der Satz könnte also das μόλις nur insofern begründen, als darin doch immer noch eine Möglichkeit liegt, und nun gesagt wird, dass diese Möglichkeit sich nur im äussersten Fall vielleicht einmal ver-

---

*) Fasst man τοῦ ἀγαθοῦ von dem Wohlthäter, den einer hat (Est., Wolf, Koppe, Thol., Win., Benecke, Reiche, Glöckl., Krehl, Maier, Umbr., Bisp., Beck., Böhmer), so ist nicht abzusehen, warum Paulus nicht einfach εὐεργέτης gesagt haben sollte. Ohnehin müsste es den Begriff der Gutthätigkeit (wie Mt 20 15. Xen. Cyr. 3, 3, 4 al. b. Dorvill. ad Charit. p. 722 und Thol. z. St.) bestimmt durch den Kontext erhalten (gegen Reiche, der dies durch den Art. indizirt sieht), und dieser ergäbe ihn nur, wenn man δίκαιος (mit Wttst. u. Olsh.) im engeren Sinne: gerecht fasst, so dass eine Steigerung stattfände vom Gerechten zum Gütigen (welcher mehr leistet, als wozu die blosse Rechtspflicht verbindet), was aber nicht möglich ist, da δίκαιος im Gegensatze zu ἀσεβῶν V. 6 nur den Rechtschaffenen schlechthin bezeichnen kann. Alle anderen Deutungen, welche in ἀγαθός eine höhere Sittlichkeit finden als in δίκαιος, die ihn der Aufopferung des Lebens würdiger macht, wie Ambros. (der δίκαιος sei es exercitio, der ἀγαθός natura), Beng. (δίκ. sei homo innoxius, ἀγαθ. omnibus pietatis numeris absolutus, v. gr. pater patriae), Michael., Olsh., Kölln. (δίκ.: gesetzlich gerecht, ἀγαθ.: vollkommen gut und brav), de W. (δίκ.: tadellos, ἀγαθ.: der Edle, vgl. Phil. u. Th. Schott), v. Heng. (δίκ.: probus coram Deo, i. e. venerabilis, ἀγαθ.: bonus in hominum oculis, i e. amabilis, vgl. Stölt. Sand.) und ähnlich Ew., Klost. p. 169, sind dem Sprachgebrauch des NT zuwider, das keinen wesentlichen Unterschied zwischen δίκαιος und ἀγαθός kennt (vgl. Mt 5 45. Lk 23 50. Röm 7 12).

wirklichen kann. Im zweiten Versgliede hätte dann Paulus nicht *τοῦ δικαίου* geschrieben, sondern das synonyme *τοῦ ἀγαθοῦ* mit Nachdruck vorangestellt, um die Kategorie derer, für welche man sich etwa noch aufzuopfern wagt, im Gegensatz zu *ἀσεβῶν* noch stärker zu betonen. So im Wesentlichen Chrys., Theodor., Theophyl., Erasm. in d. Paraphr., Beza, Calv., Calov. u. M., neuerlich wieder Frtzsch., Reithm., Meyer, Goeb. Aber diese Fassung wird schlechterdings dadurch ausgeschlossen, dass bei einer beabsichtigten Rückweisung sicher dasselbe Wort (*δικαίου*) gewählt wäre. Vor Allem aber deutet der Art. darauf hin, dass *ἀγαθοῦ* neutrisch zu nehmen ist (Hieron., Erasm. Annot., Luther, Melanth., die aber fälschlich auch das *δικαίου* neutrisch nehmen). Dann aber wird *τὸ ἀγαθόν* nicht das sittliche Gute sein (wie 2 10), sondern das, was gut und heilsam ist (3 8), wobei es nur in der Natur der Sache liegt, dass einer zur Lebensaufopferung sich nicht um eines individuellen und vergänglichen Gutes willen entschliesst, sondern um eines allgemeinen und idealen Gutes willen *). — V. 8. *συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός*) Dieser als etwas Einzigartiges erwiesene Tod Christi aber kommt, wie das näher bestimmende, aber immer einen gewissen Gegensatz involvirende *δέ* sagt (vgl. zu 3 22), hier nicht als Beweis der eigenen Liebe Christi in Betracht, was er ja natürlich a u c h ist, sondern, wie schon die gottgeordnete Zeitbestimmung desselben (V. 6) erwarten liess, als Beweis der eigenen Liebe Gottes, um die es sich ja nach dem Zusammenhange mit V. 5 handelt. Daher steht das *συνίστησιν* (vgl. 3 5) voran; was aber bewiesen werden soll, wird durch die Korrelation des *ἑαυτοῦ* und des mit Nachdruck an den Schluss tretenden *ὁ θεός* näher bezeichnet. Obwohl es sich um eine geschichtliche Thatsache der Vergangenheit (den Tod Christi) handelt, steht doch das Präsens, weil eben gezeigt werden soll, wodurch der uns mitgetheilte Geist g e g e n w ä r t i g uns die

---

*) Falsch daher Mehr.: denn für den eigenen Vortheil wagt jemand auch vielleicht das Leben, wonach ohnehin das *τολμᾷ* zum Hauptbegriff wird, was durch das Verhältniss von *ἀποθανεῖται* und *ἀποθανεῖν* ausgeschlossen ist. Zu speziell bestimmen das *τὸ ἀγαθόν* Hofm. (»was an sich und wirklich gut ist, ein sittlicher Werth, für den man, w e n n e r g e f ä h r d e t ist, das Leben hingiebt, um ihn nicht verkommen zu lassen«, vgl. umgekehrt Otto: »um des Guten willen, d a s e i n e r z u s t i f t e n g e d e n k t, stirbt jemand, vielleicht sogar mit Kühnheit«), Volkm. (nach 14 16: »um des Heilsgutes willen«); im Wesentlichen richtig Rück. (»für das, was einer sein höchstes Gut nennt«), God. (»für eine heilige Sache«), Zimmer (»für einen idealen Zweck«), Luth., Lips. u. A.

Liebe Gottes erkennen lehrt, damit sie in unsere Herzen ausgegossen, und so das Bewusstsein derselben uns stets gegenwärtig sei. Darum wird endlich noch einmal in dem Satz mit ὅτι zurückgeblickt auf den Erkenntnissgrund dieser Liebe. Denn wenn Christus zu unserem Besten starb (ὑπὲρ ἡμῶν), als wir noch Sünder (vgl. 3 7) und damit Objekte des göttlichen Zornes waren (vgl. 3 5), so war es ein Beweis seiner höchsten Liebe, wenn Gott zu dieser Zeit geschehen liess, was uns zum Heil gereicht. (Vgl. V. 6). Nun bildet das voranstehende ἔτι den nachdrücklichen Gegensatz zu der Gegenwart, wo wir als Gerechtfertigte (V. 1), nicht mehr als Sünder vor Gott dastehen, vielmehr in dem, was er an uns als Sündern that, den höchsten Beweis seiner Liebe sehen *).

V. 9f. πολλῷ οὖν μᾶλλον) vgl. Mt 6 30, häufig bei Paulus in Schlussfolgerungen a majori ad minus, sofern Letzteres um vieles gewisser ist als Ersteres. Hat der Geist uns dessen gewiss gemacht, dass Gott uns im Tode Christi seine Liebe erwiesen hat, als wir noch Sünder waren, also seinen Zorn verdienten, so ist es um vieles gewisser, dass er jetzt (νῦν, wie 3 21), wo wir gerechtfertigt sind (δικαιωθέντες, vgl. V. 1) auf Grund des Blutes Christi, das unsere Sünden gesühnt und unsere Rechtfertigung ermöglicht hat (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, vgl. 3 24f.), uns seine Liebe erweisen wird, die ja gegen solche, welche ihm wohlgefällig sind, nur etwas ganz Natürliches ist. — σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς) ist ein prägnanter Ausdruck: wir werden gerettet werden von dem göttlichen Zorne hinweg (1 Th 1 10), so dass uns dieser,

---

*) Das δέ ist also nicht gegensätzlich, als ob der Satz mit ὁ δὲ θεός anfinge (Mehr.: so sind die Menschen, aber so ist Gott, vgl. God.), bildet aber auch nicht das syllogistische Mittelglied (den Untersatz) für die Schlussfolge in V. 9 (Meyer), wodurch der Zusammenhang mit V. 5 zerrissen wird. Nach seiner falschen Deutung des V. 5 findet Hofm. hier den Gegensatz zu unserer Liebe gegen Gott, behauptet gegen die offenbare Anknüpfung des ἔτι — ἀπέθανεν an V. 6, dass hier ein neuer Gedankenzusammenhang beginne und nimmt ὅτι von dem Motiv, weshalb uns Gott wissen lässt, dass er uns lieb hat, obwohl wegen des fehlenden Artikels vor εἰς ἡμᾶς dies nothwendig zum Verbum gehört. Gegen ihn vgl. auch Klosterm. p. 171f., der aber seinerseits mit B ὁ θεός streicht und erklärt: Es beweist aber seine Liebe im Unterschiede von aller menschlichen, dass er u. s. w. Aber das ο θεος, das in DEFGL it vg. vor εις ημας steht, ist nicht weggelassen, weil von der Liebe Christi die Rede zu sein schien (Meyer), sondern rein zufällig durch Ueberlesen von ημαC O auf θεοC Oτι ausgefallen. Das ὅτι ist weder gleich ἐν τούτῳ ὅτι (Rück.), noch gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι (Meyer, God.), sondern einfach Angabe des Erkenntnissgrundes.

wenn er beim jüngsten Gericht ergeht (2 5. 3 5), nicht trifft. Vgl. Win. § 66, 2, d. Dass nur von dieser negativen Seite her der nunmehr sicher zu erwartende Liebesbeweis Gottes charakterisirt wird, geschieht, um an den ersten Haupttheil anzuknüpfen, nach welchem ja die ganze Menschheit um der Sünde willen dem Zorne Gottes verfallen war (1 18. 2 8. 3 5—19). Mit dieser Errettung vom göttlichen Zorne ist uns aber zugleich die Theilnahme an der *δόξα θεοῦ* (V. 2) gewiss, und damit der Beweis erbracht, dass die gewisse Hoffnung auf diese die unmittelbare Folge der Rechtfertigung ist. — *δι' αὐτοῦ*) d. i. durch die Wirksamkeit des erhöhten Christus, der ja nach 2 16 auch der Vermittler des letzten Gerichtes ist, und durch den also auch in ihm die Errettung vom Zorne erfolgt *). — V. 10 begründet den vorigen Schluss durch einen ganz analogen, der die Sicherheit desselben nur noch deutlicher hervortreten lässt, weshalb man das *γάρ* nicht durch: nämlich wiederzugeben braucht (Meyer). Der Vordersatz (*εἰ*) weist also wieder auf die Liebesthat zurück, die uns Gott im Tode Christi erwiesen hat. Da das *ἐχθροὶ ὄντες* aber nur die Voraussetzung aufnimmt, welche V. 8 durch *ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν* ausgedrückt war und an dem Verhältniss, in dem Gott zu uns als Sündern stehen musste, die Grösse seiner Liebesthat anschaulich machte, so kann auch jenes nicht die feindselige Gesinnung gegen Gott bezeichnen (gegen Rück., Baur, Reithm., v. Heng., Mehr., Ritschl in d. JdTh 1863, p. 515 f., Beck, Chr. Hoffm. u. M.), sondern nur die Stellung, in der wir uns damals zu Gott befanden, sofern er uns als seine Feinde ansehen musste. Dies entspricht auch allein dem Kontext, der nicht von einer Wandlung der menschlichen Gesinnung gegen Gott, sondern von dem durch die Rechtfertigung gewonnenen Frieden mit Gott ausging, und damit nicht eine Feindseligkeit der Menschen gegen Gott, sondern eine Feindschaft Gottes gegen die Menschen als vorgängig voraussetzte. Auch würde mit jener subjektiven Fassung dem *πολλῷ μᾶλλον* ein völlig anderes Motiv untergelegt, als V. 9, wo nicht von der grösseren Würdigkeit der Menschen an sich selbst, sondern von dem grösseren Liebesbeweis, den wir bereits erfuhren, auf den noch zu erwartenden geschlossen wird. Dann aber

---

*) Wunderlich verkehrt finden Est. u. V., auch Mehr. hier eine Schlussfolgerung a minori ad majus, und ganz gekünstelt fasst Otto das *σωθησόμεθα* davon, dass schon gegenwärtig die Gerechtfertigten von den geschichtlichen Erweisungen des Gotteszorns nicht getroffen werden, wie er auch *δι' αὐτοῦ* auf *τῷ αἵματι αὐτοῦ* beziehen will. Nach Meyer macht der negative Ausdruck nur die Schlussfolge einleuchtender und überzeugender.

ist auch hier von der Liebe die Rede, die uns Gott erwies, als wir noch Gegenstände seiner Feindschaft und damit seiner ὀργή verfallen waren, indem er seinen Zorn gegen uns aufgab und uns wieder zu Gegenständen seiner Gnade und Huld machte. Nur der Kontext, welcher von der unsrerseits erfahrenen Liebesthat Gottes redet, bringt es mit sich, dass dies nicht durch κατηλλάγη ἡμῖν (II Mak 1 5. 7 33) ausgedrückt ist, sondern durch κατηλλάγημεν τῷ θεῷ, welches aber trotzdem nicht die Umwandlung unserer Gesinnung gegen Gott, sondern nur die Umwandlung seiner Gesinnung gegen uns, sofern er nicht mehr feindlich gegen uns gesinnt ist, bezeichnet*). — διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) nimmt das Χριστός ἀπέθανεν V. 8 auf; doch so, dass nun ausdrücklich hervorgehoben wird, wie es nichts Geringeres als der Tod seines Sohnes, d. h. des erwählten Gegenstandes seiner Liebe (s. z. 1 3) war, was es sich Gott hat kosten lassen, um in Folge dessen seine Gesinnung gegen uns umwandeln zu können, indem dieser Tod unsre Sünden in seinen Augen sühnte (zudeckte) und uns so aus der Schuld- und Strafhaft befreite (3 24f.). Es wird dadurch also noch einmal die Grösse der Liebesthat Gottes hervorgehoben, die er uns erwiesen, als

*) So mit Recht die Meisten (vgl. noch Lips.), während Sand. der Frage ausweicht, indem er das καταλλάσσεσθαι stets als ein wechselseitiges auffassen will. Aber selbst wenn es das wäre, könnte doch in diesem Zusammenhange dasselbe nur von Gottes Seite her betrachtet sein. Da natürlich Gotte nur solche verfeindet sind (vgl. Dem. de Coron. p. 317. 321), welche sich feindselig gegen ihn verhalten haben, so kann überall nur der Kontext entscheiden, ob bei der Bezeichnung als ἐχθροί dieses Verhalten oder jenes Verhältniss ins Auge gefasst ist. Letzterer Beziehung widerspricht aber nicht die V. 8 gepriesene ἀγάπη θεοῦ (gegen Rück.), weil die Feindschaft Gottes nur gegen die Menschen als Sünder gerichtet ist und darum die Liebesgesinnung nicht ausschliesst, welche die Menschen als solche von der Sünde befreien und dadurch zu Gegenständen seines Wohlgefallens machen will. Auch das Passiv. καταλλάσσεσθαι, das doch zunächst ebenso wie ἀλλάσσειν, μεταλλάσσειν (1 23. 25) nur eine Verwandlung bezeichnet, die mit einem vorgeht (Jer 48 39), sagt an sich darüber nichts aus, durch wessen Sinnesänderung die Verwandlung des Feindes in einen Freund zu Stande kommt. Auch I Kor 7 11 erfolgt doch die Aussöhnung des geschiedenen Weibes mit dem Manne dadurch, dass dieser seine feindselige Gesinnung wider das Weib, um desswillen sich dasselbe von ihm geschieden hat, aufgiebt, wenn auch hier das Weib aufgefordert werden musste, diese Umwandlung seiner Gesinnung durch Wiederkehr zu dem Manne, den nun auch sie durch Verlassen desselben beleidigt und geschädigt hat, herbeizuführen. In dem hier erörterten Falle erfolgt aber jene Umwandlung, wie das Folgende zeigt, lediglich durch Intervention eines Dritten.

wir ihm noch verfeindet waren. — πολλῷ μᾶλλον) beruht nun auf der noch viel einleuchtenderen Voraussetzung, dass es schwerer ist, dem Feinde etwas Gutes zu thun, als dem Freunde, dass die Versöhnung mit jenem durch selbsteigenes Entgegenkommen schwerer ist, als die Wohlthat an ihm, nachdem er mit uns ausgesöhnt ist (καταλλαγέντες). Das lediglich aus dem vorigen Verse wiederaufgenommene σωθησόμεθα kann natürlich nur dasselbe bedeuten, wie dort, da es sich ja lediglich darum handelt, dass dieser Erfolg noch um vieles gewisser eintreten wird, wenn die bereits erfahrene Liebesthat Gottes als eine Aussöhnung mit seinen ehemaligen Feinden aufgefasst wird. Dann aber kann der Zusatz ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ nicht besagen, dass das Leben des erhöhten Christus noch viel sicherer unsere Errettung wirkt, wie sein Tod unsere Versöhnung; denn das logische Moment der Schlussfolgerung liegt ja nicht in dem, wodurch unsere Versöhnung vermittelt war, sondern darin, dass Gott nach der Umwandlung seiner Gesinnung gegen uns um so gewisser uns seine Liebe erweisen wird. Der Zusatz kann darum nur die Grösse des zu erwartenden Liebesbeweises noch näher hervorheben und schliesst sich ebenso prägnant an σωθησόμεθα an, wie das ἀπό V. 9. Dann bezeichnet er aber das Leben in Gottesherrlichkeit (V. 2), in welchem der erhöhte Christus steht, und in welchem wir stehen werden, wenn wir errettet sein werden. Vgl. v. Heng., Ew., Volkm., Böhmer *).

V. 11. οὐ μόνον δέ) vgl. V. 3, ist hier durch das vorhergegangene Partizip. καταλλαγέντες zu ergänzen (Kölln., B.-Crus., Hofm., Beck, Lips.), was dadurch bestätigt wird, dass der Schlussrefrain δι' οὗ etc. nur der Widerhall dieses καταλλαγέντες ist: nicht bloss aber als Versöhnte, sondern auch als solche, die sich Gottes als ihres Gottes rühmen (2 17, vgl. 1 8). Als Verb. finit. aber ergänzt sich ebenfalls aus V. 9

*) Meyer u. d. Meisten (auch Lips.) nehmen den Zusatz als eine nähere Erklärung des δι' αὐτοῦ in V. 9; allein, dass das ἐν dem διά parallel steht, ist eben nicht »offenbar« (Luth.), da Paulus absichtlich die Präposition wechselt. Es ist aber auch keineswegs an sich klar, wiefern sein erhöhtes Leben (wofür Lips. einfach seine Auferstehung substituirt) umsoweniger unsere Errettung unvollendet lassen kann, wie sein Tod unsere Versöhnung (Meyer). Denn Hofm., God. sehen darin nur die natürliche Bethätigung seiner Lebensmacht, Luth. die unterpfändliche Versiegelung unserer Errettung, Frtzsch., B.-Crus., Phil. heben speziell seine Fürbitte hervor (8 34), God., Beck unsere Heiligung in der Lebensgemeinschaft mit dem Lebendigen. Otto denkt an die diesseitige Gemeinschaft mit dem Leben Christi, die uns der Errettung gewiss macht.

σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ *). Nicht bloss auf dem objektiven Grund der geschehenen Versöhnung ruht die Gewissheit unserer Errettung, wie sie V. 10 beschrieben ist, da diese an sich doch zunächst nur die ὀργή entfernt, also uns der Furcht vor seiner Strafe enthebt, sondern auch auf dem Bewusstsein eines neuen Verhältnisses zu Gott, in welchem wir des höchsten Liebesbeweises gewiss sind, wonach er uns an dem seligen Leben Christi in seiner Vollendung Antheil nehmen lassen wird. Daraus folgt denn freilich, dass schon in V. 10 diese Gewissheit angedeutet sein muss, d. h. dass die gangbare Fassung des ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ falsch ist. Dafür spricht auch, dass jetzt erst die Vermittelung unserer Errettung durch unseren erhöhten Herrn Jesus Christus hervorgehoben wird (διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), um, genau wie V. 1 f., daran die Aussage zu knüpfen, dass er, durch den wir dereinst zu jenem Ziele gelangen, es auch ist, durch welchen (δι᾽ οὗ) wir schon gegenwärtig (νῦν, wie V. 9) die Voraussetzung davon, welche nach V. 10 das καταλλαγέντες war, empfangen haben. Dass das τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν aufs Aeusserste der subjektiven Umdeutung des καταλλάσσεσθαι in V. 10 widerstrebt, liegt am Tage. Es ist die durch den Tod Christi vermittelte Aussöhnung Gottes mit uns, die wir durch ihn als ein Gnadengeschenk empfangen haben.

*) Da καυχώμενοι nicht für das Temp. finit. stehen kann (wie nach Luther, Beza u. V. noch Thol., Phil. wollen, in der Sache auch Th. Schott, Böhmer, Sand.), so kann οὐ μόνον δέ nicht durch σωθησόμεθα ergänzt werden (Frtzsch., Krehl, Reithm., Otto, Win. § 45, 6, a nach Chrys.), das ja selbst nur das zu καυχώμενοι zu ergänzende Hauptverbum bildet und also kein dem ἀλλὰ καὶ καυχ. mit οὐ μόνον δέ gegenübertretendes Moment sein kann, wenn man nicht äusserst gekünstelt das blosse σωθησόμεθα (das ja gar nicht einmal ausgedrückt ist) dem durch καυχ. bestimmten gegenübergestellt sein lässt, so dass Paulus sagen wolle: nicht bloss gerettet (thatsächlich an sich), sondern auch so gerettet werden wir werden, dass wir uns rühmen u. s. w. Auch kann ja das gegenwärtige καυχᾶσθαι keine Modalbestimmung des zukünftigen σωθησόμεθα abgeben, wie wieder God. will, der zu οὐ μόνον δέ: σωζόμενοι ergänzt, und, wie es scheint, auch Beck bei der richtigen Ergänzung. Vgl. auch Otto, der σωθησόμεθα für das logische Futurum nimmt, sofern uns die Errettung noch gewisser dadurch wird, dass wir uns der Gottesgemeinschaft rühmen. Ganz willkürlich Mehr.: οὐ μόνον δέ gehe auf ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ zurück (nicht bloss auf Christi Leben setzen wir unsere Hoffnung, sondern auch darauf, dass wir uns nunmehr unserer Einheit mit Gott (?) rühmen) und Volkm.: nicht das jedoch allein werden wir sein. — Das χριστου nach ιησου, das in B fehlt, hat WH. eingeklammert.

Vgl. II Mak 5 20, wo die *καταλλαγὴ τοῦ μεγάλου δεσπότου* der *ὀργῇ τοῦ παντοκράτορος* gegenübersteht *).

V. 12—19. Adam und Christus. Was in V. 1—11 dogmatisch begründet war, wird hier durch einen Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Menschheit bestätigt. Wie schon von dem ersten Stammvater mit der Sünde nach göttlicher Ordnung auch der Tod über alle Menschen gekommen ist, so wird in Christo mit der Gerechtigkeit des Glaubens unmittelbar auch die Vollendung alles Heils, das Leben allen Menschen dargeboten **).

V. 12. *διὰ τοῦτο*) vgl. 1 26. 4 16. Es bezieht sich weder auf die ganze Abhandlung von 1 17 an zurück (so nach Vielen auch Thol., Rück., Reiche, Kölln., Picard, God., vgl. Beck. Böhmer: von 3 21 an); noch auf *δι' οὗ τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* V. 11 (Meyer, Phil., Krehl, Mehr., Fricke, Luth.), das ja keineswegs den eigentlichen Anknüpfungspunkt für die folgende Vergleichung bietet, sondern auf den ganzen Abschnitt 5 1—11 (vgl. Stölt., Dietzsch, Sand.), in dem es sich um den für die folgende Parallele entscheidenden Hauptgedanken handelt, dass mit der durch Christum beschafften Gerechtigkeit auch die Gewissheit des Heils und des Lebens

---

*) Gewöhnlich bezieht man (auch Lips., Sand.) *διὰ τ. κυρ.* ausschliesslich auf *καυχώμενοι*, obwohl doch das dem Apostel gegenwärtige Hauptverbum, welches ausdrückt, was mit uns geschieht, die Reflexion auf die Vermittelung dieses Geschehens ungleich näher legt. Es ist ebenso willkürlich, das *νῦν*, abweichend von V. 9, im Gegensatz zur Zukunft zu fassen (Meyer, Hofm., God.), wie das *ἐλάβομεν* auf die subjektive durch den Glauben geschehende Empfangnahme der *καταλλαγή* zu beziehen (Meyer, Phil., Hofm.), und so eigentlich an die Vermittelung des Glaubens durch Christum zu denken. Vgl. dagegen Luth.

**) S. ausser den p. 42 angeführten Schriften Finkh. und Schmid in d. Tüb. Zeitschr. 1830, 1, p. 126 ff. 4, p. 161 ff. J. Müller, v. d. Sünde II, p. 481 ed. 5. Aberle in d. theol. Quartalschr. 1854. p. 455 ff. Ewald, Adam u. Christus Röm 5 12—21 in d. Jahrb. f. bibl. Wissensch. II, p. 166 ff. Picard, Essai exégét. sur Röm 5 12 ff. Strassb. 1861. Ernesti, Urspr. d. Sünde II, p. 184 ff. Holsten, z. Ev. d. Paul. u. Petr. p. 412 ff. Stölting a. a. O. p. 19 ff. Klöpper in d. StKr 1869. p. 496 ff. Fricke, de mente dogm. loci P. ad Röm 5 12 sq. Lechler. apost. Zeit. p. 102 ff. Sofern in dem ersten Gliede dieser Parallele auf das Verderben zurückgegriffen wird, dem alle Menschen von Adam her verfallen waren, wie es im ersten Theile dargelegt, kann man in diesem Abschnitt auch den Abschluss der ganzen bisherigen Erörterung sehen (vgl. God., Mang. p. 333, Lips.). Volkm. sieht in ihm eine zweite (der in Kap. 4 parallele) Bestätigung der paulinischen Grundlehre (vgl. auch Pfleid. p. 512) aus dem Gesetzbuch (3 31), wofür V. 1—11 nur die Voraussetzung giebt, Hlst. die Einleitung zu Kap. 6—8 (vgl. schon Lange, Schaff und dagegen Mang. p. 344).

unmittelbar gegeben ist *). — ὥσπερ) vgl. Koh 5 15. Job 38 38, ein verstärktes ὡς: genau sowie, ganz ebenso. Zu dem hier beginnenden Vordersatz findet sich kein Nachsatz. Die V. 13f. eintretende ausführliche Erläuterung nämlich machte es unmöglich, an den nun soweit zurückstehenden Vordersatz anzuknüpfen, weshalb der Apostel die angehobene Struktur fallen lässt (vgl. Mt 25 14 u. überh. Buttm., neut. Gr. p. 331) und durch den an Ἀδάμ angeknüpften Relativsatz ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος V. 14 nur das Resultat der im Sinne des Apostels bereits vollzogenen Vergleichung ausspricht. Er konnte dies um so eher, als nach dem auf V. 1—11 zurückweisenden διὰ τοῦτο sich als Nachsatz der intendirten typischen Parallele zwischen Christus und Adam von selbst ergab: so ist auch durch Einen Menschen die Gerechtigkeit, und durch die Gerechtigkeit das Leben gekommen. So im Wesentlichen schon Melanth., Calv., Thol., Kölln., Phil., Stölt., Hofm., Mang., Luth., Goeb., Lips., Sand. **). — δι' ἑνὸς ἀνθρώπου) Gemeint ist natürlich

---

*) Rothe hat trotz der formell richtigen Anknüpfung den Grundgedanken des Zusammenhangs verfehlt, weil er in V. 1—11 die wahre Heiligung des Menschen dargestellt findet, während Frtzsch., Holst., Lips. bei V. 9—11 stehen bleiben, wo ja nur der Grundgedanke jenes Abschnitts am bestimmtesten formulirt wird. Hofm. (vgl. Th. Schott, Goeb.) musste die Anknüpfung auf V. 2—11 beschränken, weil er nach seiner kohortativen Fassung von 5 1 annimmt, Paulus habe bei διὰ τοῦτο eine Ermahnung, der Vergleichung mit Adam gemäss von Christo zu halten, im Sinne gehabt (!), bleibe aber bei dieser Vergleichung stehen, während die Fortsetzung der Ermahnung (wenn auch indirekt!) in Kap. 6 folge.

**) Während nach Rothe Paulus die Abbrechung von vorn herein beabsichtigte, um nicht auf die Apokatastasis zu gerathen, nehmen Rück., Frtzsch., de W. vielmehr an, dass er nach V. 13. 14 zu der Erwägung gekommen sei, wie die begonnene Vergleichung nicht bloss Kongruenz, sondern auch Diskrepanz sei, und so statt eines die Gleichstellung ausdrückenden Nachsatzes die Entgegensetzung V. 15 eintreten lasse, was schon dem sichtlich scharf prämeditirten Charakter des ganzen Abschnitts widerspricht. Den Nachsatz suchten in V. 15 Mehr., der deshalb den Vers fragend fasste (vgl. Win. § 63, 1); in V. 18, in dessen erster Hälfte nach der Parenthese V. 13—17 die erste Vergleichshälfte wieder aufgenommen werde, Grot., Beng., Wttst., Ch. Schmid, Flatt, Reiche, Olsh., Ew., God., Chr. Hoffm. In V. 12 liess man den Nachsatz entweder mit καὶ οὕτως (Cleric., Wolf, Glöckl.), oder schon mit καὶ διά beginnen (Erasm., Beza, Benecke), so dass hier also noch gar keine Parallele zwischen Adam und Christus indizirt wäre. Nach διὰ τοῦτο aber ergänzen ganz willkürlich als Hauptsatz Koppe u. A.: ἐλάβομεν καταλλαγὴν δι' αὐτοῦ, Umbr., Th. Schott: kommt Christus gegensätzlicher Weise zu stehen (vgl. Beck: verhält es sich mit Christus), Dietzsch: ist durch Einen Menschen das Leben in die Welt gekommen, v. Heng.: ἐστί (vgl. Jatho u., wie es scheint, Böhmer, Zimmer), so dass ὥσπερ die zweite

nicht Eva (JSir 25 23. II Kor 11 3), weil sie die erste Sünde beging (Pelag.), sondern Adam, welcher in dem ganzen Abschnitt mit Christo in Parallele gestellt wird (vgl. V. 14. 16. 17. 19). Der Grund davon ist aber nicht, dass Adams Sünde allein unentschuldbar war, weil er unmittelbar das Gebot von Gott empfing (Frtzsch.); und wenn man sagt, dass Adam mehr als das Weib der Anfänger oder Repräsentant der alten Menschheit ist (de W., Meyer, God.), so hat dies doch nur darin seine Wahrheit, dass Adam allein durch die Zeugung in einem direkten Zusammenhange mit der von ihm stammenden gesammten Menschheit steht. — *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*) Da von Sünde überhaupt nur auf dem Gebiet des geistig-sittlichen Lebens die Rede sein kann, so kann in diesem Zusammenhange *ὁ κόσμος* nicht das Universum überhaupt (vgl. noch Hofm.), geschweige denn die Erde als Wohnstätte der Menschheit (Meyer, vgl. Luth.: die Welt des Menschen), sondern nur im technisch Paulinischen Sinne die gesammte Menschenwelt (1 8. 3 6. 19) bezeichnen. Dann aber kann das *εἰσῆλθεν* (Sap 2 24. 14 14) nicht bloss den ohnehin selbstverständlichen Gedanken ausdrücken, dass mit Adam das Sündigen begann (Frtzsch.), oder in ihm zuerst als bewusste Sünde zum Vorschein kam (Schleierm., Usteri), sondern nur, dass es durch seine Vermittelung geschehen ist, wenn nunmehr die Sünde als Macht in der gesammten Menschenwelt, d. h. in allen einzelnen Gliedern derselben wirksam ist (vgl. Phil., Goeb.). Schon 3 9 beweist, dass Paulus bei *ἁμαρτία* nicht an ein einzelnes sündiges Thun oder an die Sündhaftigkeit (Koppe, Flatt, Olsh., vgl. August., Calv.: die Erbsünde) denkt, sondern an die widergöttliche Bestimmtheit des Willens als wirksames Prinzip, das sich in den einzelnen konkreten Sünden nur auswirkt, indem es auf die einzelnen Willensentscheidungen der Menschen eine beherrschende Gewalt ausübt.

Anmerkung. Da die eigentliche Absicht der Parallele zwischen Adam und Christus nach dem Zusammenhange mit V. 1—11 ist, zu zeigen, dass durch Christum ebenso das Leben als Folge der Gerechtigkeit in die Welt gekommen ist, wie durch Adam der Tod in Folge der Sünde, so geht Paulus auf die Frage, wie das Hineinkommen der Sünde in die Welt durch Adam vermittelt war, nicht

---

Vergleichshälfte einführt. Otto zieht *διὰ τοῦτο* zu V. 11 (vgl. Märcker) als Erläuterung zu *νῦν;* »um desswillen, dass wir seines Lebens und durch dasselbe der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig würden«, woran sich dann *ὥσπερ* anschliesse im Sinne von: ganz sowie.

näher ein (vgl. bes. Fricke). Allein soviel erhellt aus der folgenden Exposition, dass er nicht annimmt, Adam habe als der erste Mensch bereits das immanente Prinzip der Sünde in sich getragen und dasselbe sei nur bei ihm zuerst als *παράβασις* in die Welt des Sichtbaren eingetreten (Baur, neut. Theol. p. 191. Holst., z. Ev. d. Petr. u. Paul. p. 418), da er in Uebereinstimmung mit der Genesis, an welche auch die folgende Aussage anknüpft, die von Adam auf sein Geschlecht ausgehende unheilvolle Wirkung von einem bestimmten *παράπτωμα*, d. h. von dem Sündenfall herleitet (V. 15. 17. 18), auf dessen (nach II Kor 11 3 durch den Teufel vermittelte) Modalität aber nicht näher eingegangen wird. Es wird nur betont, dass wenn jetzt die Sünde als Macht in der Menschenwelt vorhanden ist, dies durch den Sündenfall Adams verursacht ist. Das kann aber nur so gedacht sein, dass in Folge desselben die Sünde in ihm und dann in dem mit ihm einheitlich verbundenen Menschengeschlecht zur wirksamen Macht wurde. Da nun Adam lediglich durch die Zeugung mit dem ganzen Geschlecht im Lebenszusammenhange steht (s. o.), so kann Paulus jene Wirkung der Adamitischen Sünde sich nur durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht haben. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 67, b. d.

καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας) Bem. die nachdrückliche Wiederholung des Subst. statt des Pronomen *δι' αὐτῆς*. Nachdem einmal die Sünde durch einen Menschen in die Menschenwelt eingedrungen, ist sie es nun wieder, durch welche der Tod in die Welt hineinkam. Diese Aussage gründet sich auf Gen 2 17. 3 19 (vgl. Sap 2 24. JSir 25 24. I Kor 15 21); weshalb mit *ὁ θάνατος* nichts Anderes gemeint sein kann, als der physische Tod, wie er nach gangbarer Vorstellungsweise als Trennung der Seele vom Körper und Versetzung derselben in den Hades gedacht wird. Gewiss steht auch hier der Tod, wie so oft, im Gegensatz zu dem ewigen seligen Leben der Heilsvollendung (V. 10, vgl. V. 18. 21), aber das involvirt keine andere Bedeutung des Wortes, da der leibliche Tod, wenn er nicht durch die Auferweckung zum himmlischen Leben wieder aufgehoben wird, selbstverständlich zum ewigen Tode wird *). — *καὶ οὕτως*) fasst den vorher dargelegten

*) Den Begriff des geistlichen Todes empfängt das Wort in dem gesammten Paulinischen Sprachgebrauch nur 7 10. 24 durch den Zusammenhang; und diese Pelaginische Deutung (vgl. noch Picard) widerspricht dem ganzen Kontext, der eben von der unseligen Folge der Sünde handelt, während der geistliche Tod doch nur den sündhaften Zustand selbst bezeichnet. Ganz unhermeneutisch ist aber jedwede entweder vollständige (s. bes. Phil. u. Stölt.) oder theilweise

Sachverhalt zusammen, wie I Kor 14 25. Hbr 6 15: und dergestalt, d. h. diesem Zusammenhange der durch Einen Menschen eingekommenen Sünde und des durch diese verursachten Todes entsprechend. Damit ist aber nicht bloss der ursächliche Zusammenhang zwischen Sünde und Tod überhaupt gemeint (Olsh., de W., Phil., Mehr.); denn das οὕτως rekapitulirt ja den eben dargestellten geschichtlichen Thatbestand, wonach in und mit der ersten Sünde jener Kausalzusammenhang zwischen Sünde und Tod gesetzt, d. h. der Tod als Strafe der Sünde für Alle bestimmt ist. Vgl. Fricke *). — εἰς πάντας ἀνθρώπους) nimmt den Begriff des κόσμος wieder auf, was Luth. vergeblich bestreitet, um nachdrücklich hervorzuheben, wie auf diese Weise der Tod nicht nur überhaupt mit Adam in die Welt hineinkam, sondern auch zu allen Gliedern der Menschenwelt hindurchdrang weil alle sündigten, und so der bei Adams Sünde gesetzte Zusammenhang von Tod und Sünde bei allen wirksam wurde. Das διῆλθεν (Plat. Alcib. 2 mit εἰς, wie Ez 5 17. Ps 87 17 mit ἐπί) steht betont am Schlusse des Satzes, weil es eben zeigt,

Zusammenfassung des leiblichen, ethischen (vgl. νεκρός Mt 8 22) und ewigen Todes (Thol., Kölln., B.-Crus., de W., Olsh., Reithm.), oder des gesammten Unheils, welches Folge der Sünde ist (Umbr., Ew.). Ebenso willkürlich ist es, einen aus dogmatischen, wenn auch noch so richtigen Erwägungen gewonnenen, von dem gemeinen Sprachgebrauch abweichenden »Begriff des Todes« zu konstruiren und als angeblich »biblischen Sprachgebrauch« dem Worte unterzuschieben. So Hofm.: »alles Widerspiel des Lebens aus Gott, sei es als Vorgang, der gottgewirktem Leben ein Ende macht, oder als mit solchem Vorgange eintretende Daseinsweise«, so Beck, welcher nach seiner Fassung des εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν von dem Einverleibtwerden der Sünde in das zu einem Organismus verbundene Naturleben den Begriff einer desorganisirenden oder zerstörenden Naturmacht geltend macht, so Otto: Geschiedenheit des Menschen von der Lebensgemeinschaft mit Gott.

*) Gegen diese Auffassung macht Blbtr. p. 5, obwohl er sonst die Stelle richtig erklärt, geltend, dass dabei Sündenfolge mit Sündenstrafe verwechselt werde. Allein diesen Unterschied macht Paulus nicht und kann ihn garnicht machen, da es nach seiner religiösen Weltanschauung keine Sündenfolge geben kann, die nicht Sündenstrafe wäre, und da die Genesis, auf welche die ganze Darstellung des Apostels zurückgeht, den Tod, der als Folge der Sünde eintrat, zweifellos als ihre Strafe fasst. Ungenügend bezieht man das οὕτως auf ein einzelnes Moment im Vorigen, als hiesse es: durch einen Menschen (Hofm., Dietzsch, Holst., Otto, Böhmer), oder: durch die Sünde (Stölt.), oder: mittelst jenes Hereinkommens (God., Goeb.), oder: in Folge dessen, dass durch einen Menschen der Tod (Frtzsch.), oder Sünde und Tod (vgl. Rothe, Luth.) in die Welt eingedrungen ist (Beck).

wie das *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε* sich auf alle Individuen erstreckte. — *ἐφ' ᾧ* kann nicht als einfaches Relativum auf ein vorhergehendes Wort bezogen werden. Die seit Orig., Vulg., Augustin. herkömmliche katholische Erklärung (Est., Corn. a Lap., Klee, Aberle, vgl. auch Beza, Er. Schmidt) bezog es auf *εἷς ἄνθρωπος*, das aber viel zu weit zurück steht, und fasste es willkürlich gleich *ἐν ᾧ*: Alle Menschen, weil sie in Adams Lenden waren, haben in seiner Sünde mitgesündigt. Chrys., Theoph., Oecum., Phil. erklären es ebenso wortwidrig durch propter Adamum, wie Grot. durch per quem. Ebenso unmöglich ist aber die Beziehung auf *θάνατος*. Man nimmt dann *ἐφ' ᾧ* entweder nach Sap 2 23 von der causa finalis (Umbr., Schmidt, Glöckl., vgl. Ew., Jahrb. II, p. 171), so dass sie sündigten, eig. sündigen sollten zum Tode (um, wenn auch unabsichtlich, den Tod über sich herbeizuführen), was das genaue Gegentheil davon wäre, dass durch Adam Sünde und Tod über sie gebracht war, oder von den obwaltenden Umständen (vgl. Kühner § 438, II, 3, b), unter welchen sie sündigten (Dietzsch: unter dessen Voraussetzung, Hofm.: bei dessen Vorhandensein, vgl. Volkm., Hilg.), wobei man, wenn der Gedanke irgend eine Bedeutung im Zusammenhange haben soll, immer etwas eintragen muss, was in dem blossen »Vorhandensein« nicht liegt. Das *ἐφ' ᾧ* muss also, wie II Kor 5 4. Phil 3 12, aufgelöst werden durch *ἐπὶ τούτῳ ὅτι*, auf Grund dessen, dass, mithin dem reellen Sinn nach gleich: propterea quod, dieweil (Luther) sie alle gesündigt haben *). Das *πάντες ἥμαρτον* (3 23) kann ohne Willkür nur von den individuellen Sünden der Einzelnen gefasst werden, das *πάντες* entspricht dem *εἰς πάντας*, und der Satz giebt den vollen Aufschluss über das *οὕτως*. Denn da bei der Adamitischen Sünde einmal der Zusammenhang zwischen Sünde und Tod gesetzt war (*διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*),

---

*) Meyer vergleicht Theophil. ad Autol. 2, 40. Synes. ep. 73: *ἐφ' ᾧ Γεννάδιον ἔγραψεν*, zu *ἐφ' οἷς* Plut. de Pyth. orac. 29. Joseph. Antt. 1, 1, 4. 16, 8, 2, sowie den sehr gangbaren Gebrauch von *ἐπὶ τούτῳ* propterea (Xen. Mem. 1, 2, 61), *ἐπ' αὐτῷ τούτῳ* eben deshalb (Dem. 578. 26. Xen. Cyr. 2, 3, 10) u. s. w. So auch Reiche, Rück., Frtzsch., de W., Maier, Mehr., Märcker p. 19, Fricke, Luth., Lips., Sand. u. A. Sprachwidrig nahm Rothe (vgl. Schmid, bibl. Theol. II, p. 260) das *ἐφ' ᾧ* gleich *ἐπὶ τούτῳ ὥστε* (unter der näheren Bestimmtheit, dass), als stände *ἐφ' ᾧ* im Sinne von: unter der Bedingung dass, Andere gleich: sofern (Ew., Sendschr. d. Ap. P., Thol., v. Heng.), was *ἐφ' ὅσον* wäre (11 13), oder: weshalb (Beck, Otto). Baur II, p. 202 (vgl. dessen neutestam. Theol. p. 138) und Ernesti fassen es vom Erkenntnissgrunde.

wonach der Tod die Strafe der Sünde ist, so musste der Tod zu Allen hindurchkommen, weil Alle sündigten. Zwar macht man dagegen geltend, dass es gerade im Sinne der ganzen Parallele zwischen Adam und Christus liegt, dass der Tod nicht wegen der individuellen Sünden, sondern, abgesehen von diesen, durch Vermittelung Adams über die Menschen gekommen sei. Man übersieht aber, dass die Voraussetzung dieser Aussage über die Verbreitung des Todes die andere ist, dass die Sünde durch Adams Vermittelung als wirksame Macht in die Welt gekommen, wovon eben das Resultat die Thatsache war, dass Alle sündigten (vgl. Blbtr. p. 2 und noch Sand.). Dagegen bleibt es eine unerträgliche Willkür, die alte Augustinische Erklärung, deren sprachliche Begründung man verwirft, der Sache nach wieder einzuführen, indem man ergänzt, dass sie »in und mit Adam, dem Vertreter der ganzen Menschheit«, sündigten. So Beng., Koppe, Olsh., Meyer, Phil., God., Pfleid. Paulin. p. 40 u. A. (vgl. dagegen bes. Mang. p. 325—338) *).

Anmerkung. Man kann hiernach doch nicht sagen, Paulus wolle so wenig über den Ursprung des Todes, wie der Sünde etwas Neues aussagen (Sand.), oder er setze den Zusammenhang zwischen Adams Sünde und der allgemeinen Herrschaft des Todes als bekannt voraus (Lips.), da dann das *καὶ οὕτως — ἥμαρτον*, sowie die Be-

---

*) Die Berufung auf II Kor 5 15 beweist garnichts, da dort das *ὑπὲρ πάντων* den Sinn, in welchem mit dem Tode Christi alle gestorben sind, ausreichend erläutert, und ebensowenig die Berufung Meyers darauf, dass dies *πάντες ἥμαρτον*, im gewöhnlichen Sinne genommen, unwahr wäre, weil viele Millionen Kinder sterben, ohne gesündigt zu haben. Aber an diese dogmatische Kasualfrage hat Paulus sicher nicht gedacht. Er kommt doch auf die ganze Frage überhaupt nur, um die Analogie zwischen Adam und Christus durchzuführen, d. h. um zu zeigen, dass Sünde und Tod ebenso von Adam stammt, wie Gerechtigkeit und Leben von Christo. So gewiss er nun hierbei nur an Menschen gedacht hat, die bereits der Aneignung des Heiles fähig sind, so gewiss hat er auch dort nur an solche gedacht, bei denen vom Sündigen überall die Rede sein kann. Wortwidrig erklärten Picard, Aberle, auch Thol., *ἥμαρτον*: sie waren sündhaft, womit die Erbsünde gemeint sei (Calv., Melanth. in d. Enarr.: »omnes habent peccatum, scilicet pravitatem propagatum et reatum«). Vgl. selbst Holst.: sie wurden sündig. Völlig richtig erklärt Lips. es von der in Thatsünden sich wirksam erweisenden Macht der Sünde, die von Adam her sie beherrscht; aber dann sollte er nicht mehr von der »objektiven Uebertragung von dem Einen auf die Vielen« reden, wobei man doch immer an eine blosse Zurechnung denkt, während die von ihm angenommene jedenfalls subjektiv vermittelt erscheint.

gründung in V. 13f. nicht hätte hinzugefügt werden dürfen. Die Ansicht der Rabbinen, welche die allgemeine Sterblichkeit vom Falle Adams herleiteten, sofern dieser das ganze Geschlecht vertreten habe, also, als Adam gesündigt, Alle gesündigt haben, sodass selbst vollkommene Gerechte »comprehensi sub poena mortis« seien, die noch Meyer von Paulus adoptirt und sanktionirt sein lässt, hat Paulus eben nicht gehabt. Er hat, wie gezeigt, das Sterben aller auf das (freilich durch die Abstammung Aller von Adam bedingte) Sündigen Aller und nur insofern auf Adam zurückgeführt, als bei seiner ersten Sünde der Tod als Strafe der Sünde geordnet ist, und in diesem Sinne bildet unsere Stelle den authentischen Kommentar zu I Kor 15 21f. Dass Adam unsterblich geschaffen gewesen, besagt u. St. nicht, und I Kor 15 47 enthält das Gegentheil. Deshalb braucht er aber ebensowenig Adam seiner Natur nach als sündig und die Sünde in seiner dem Tode verfallenden σάρξ wurzelnd gedacht zu haben. Wenn Adam nicht in Folge seiner gottwidrigen Selbstbestimmung gesündigt hätte, so wäre er unsterblich geworden durch den Genuss des Lebensbaumes im Paradiese (Gen 3 22, vgl. God. p. 231). Da er aber gesündigt hat, so musste die Folge davon der Tod sein, nicht bloss für ihn selbst, da er das Paradies verlassen musste, sondern auch für alle Nachkommen, die in Folge seiner Austreibung aus dem Paradiese vom Genuss des Lebensbaumes ausgeschlossen blieben. Dies vermittelte sich aber für den Einzelnen immer wieder dadurch, dass die von Adam her in der Menschheit herrschend gewordene Sündenmacht in ihm das Sündigen wirkt, das nach dem uranfänglich von Gott geordneten Kausalzusammenhange von Sünde und Tod auch für ihn den Tod zur Folge hatte.

V. 13f. begründet das *καὶ οὕτως — διῆλθεν* V. 12, d. h. dass der Tod Aller in dem mit Adams Sünde ein für allemal gesetzten ursächlichen Zusammenhange der Sünde mit dem Tode seinen Grund habe (vgl. v. Heng., Reiche, Goeb., im Wesentlichen auch Thol., Luth.), sofern ihr Sterben in der (noch durch kein Gesetz festgestellten) Todeswürdigkeit ihrer Sünden seinen Grund nicht haben konnte*). — *ἄχρι γὰρ νόμου*) erklären Hofm., Holst. mit Recht: bis ein Gesetz kam;

*) Es wird also nicht das *πάντες ἥμαρτον* begründet, d. h. die Allgemeinheit des Sündigens (B.-Crus., Umbr., Baur, Rothe und wieder Mang. p. 339, Chr. Hoffm., Otto, vgl. Lips., der freilich hinzufügt: nämlich in Folge von objektiver Uebertragung der Sündenmacht), noch die Zurechenbarkeit der Sünde im Allgemeinen (de W., Frtzsch.). Meyer, God., Zimmer u. A. tragen auch hier den Gedanken ein, dass der Tod Aller nicht in dem persönlichen Verschulden der Einzelnen begründet war.

gemeint aber ist nach dem Zusammenhang ein Gesetz, welches nicht nur überhaupt die Sünde verurtheilte und mit der göttlichen Strafe bedrohte (3 19), sondern speziell mit der Todesstrafe (II Kor 3 6), wie sie auf die Uebertretung des im Paradiese gegebenen Verbotes gesetzt war (Gen 2 17). In der Sache ist also die der Gesetzgebung vorgängige Periode gemeint, die Zeit von Adam bis Moses, dessen Gesetz erst die Todesstrafe für die Sünde allgemein festsetzte. — *ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ*) Dies setzt Paulus nach Gen 4 bis 6 als unzweifelhaft geschichtliche Gewissheit. Eben darum aber kann er damit nicht erst das *πάντες ἥμαρτον* beweisen wollen, da es die ohnehin im ersten Theile hinlänglich erwiesene Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit ebenso kategorisch wie V. 12, nur mit spezieller Beziehung auf eine bestimmte Zeit behauptet*). Daraus folgt aber evident, dass dieser Satz nicht für sich eine Begründung des Vorigen bildet, sondern nur die Voraussetzung für V. 14, die aber dadurch noch erst näher bestimmt werden muss, dass diese bereits vorhandene Sünde doch keine mit der Todesstrafe bedrohte war, also immerhin nicht als todeswürdig angerechnet werden konnte. Dann aber kann das *οὐκ ἐλλογεῖται* (sonst nur noch bei Boeckh. Inscript. I, p. 850. A. 35 und Philem. 18 text. rec. aufbehalten) nicht von der Zurechnung überhaupt (also wie *λογίζεται* 4 4), sondern nur davon verstanden werden, dass sie nicht von Gott als todeswürdige Gesetzesübertretung in Rechnung gebracht wird; denn von der göttlichen Strafverfügung, wie sie in Folge des

*) Sollte, wie Hofm. will, darin, dass man für diese Zeit jene allgemeine Behauptung bezweifeln konnte, das Motiv dieser Begründung liegen, so müsste es nothwendig heissen: *καὶ γὰρ ἄχρι τοῦ νόμου*. Er betont das *ἦν ἐν τ. κόσμ.* im Gegensatz zu dem *εἰς τ. κ. εἰσῆλθ.* V. 12 und findet darin die Begründung dafür, dass Alle beim Vorhandensein des Todes sündigten, weil es etwas wesentlich Anderes sei, wenn gesündigt werde, nachdem die Sünde in der Welt war, als wenn durch Adam die Sünde zuerst in die Welt hereinkam und mit der Sünde der Tod, obwohl er selbst gestehen muss, dass für diesen Beweis das *ἄχρι νόμου* ganz irrelevant ist. Seine Behauptung, dass bei der gewöhnlichen Auffassung es heissen müsse: *ἁμαρτία ἦν μὲν ἐν κόσμῳ, οὐκ ἐλλογεῖται δέ* ohne *ἁμαρτία* ist völlig nichtig, da ja im 2. Satze nicht etwas von der geschichtlich in der Welt vorhandenen Sünde ausgesagt, sondern das von ihr Ausgesagte durch einen Allgemeinsatz über die Zurechnung der Sünde erläutert wird. Blbtr. p. 6 künstelt an dem *ἐν κόσμῳ* (innerweltlich, d. h. mit dem durch die Schöpfung gesetzten Naturbestand gegeben); aber das artikellose *ἐν κόσμῳ* sagt nur mit Beziehung auf V. 12, dass es schon damals eine Menschenwelt gab, in der Sünde vorhanden war. Ganz wortwidrig dachten Orig., Chrys., Theodoret, Theod. Mopsv. an die Periode während des Gesetzes.

Sündenfalls und nachmals durch das Gesetz erging, ist im Zusammenhange allein die Rede. Eine solche gab es aber ohne Vorhandensein eines Gesetzes (*μὴ ὄντος νόμου*) nicht, wobei aber, wie in der ersten Links, nach dem ganzen Zusammenhange an ein Gesetz gedacht ist, das, wie das Mosaische, die Todesstrafe auf die Sünde setzte. Unmöglich aber kann gemeint sein, dass beim Nichtvorhandensein eines Gesetzes die an und für sich gesetzwidrige Handlung, weil sie keine Uebertretung des Gesetzes ist (4 15), auch nicht als solche in Rechnung gestellt werden und den Tod der Menschen verursachen konnte (Meyer u. d. Meisten), da 2 12 aufs Bestimmteste sagt, dass die, welche *ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*, so dass also die individuelle Sünde den Tod sehr wohl wirken kann, auch wenn sie nicht als Gesetzesübertretung angerechnet wird*). — V. 14. *ἀλλά* at, doch, führt eine dem *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογ.* etc. scheinbar widersprechende Erscheinung ein, die aber nun eben beweist, dass zwar nicht *διὰ νόμου* (2 12), aber wegen der mit der Adamitischen Sünde in Kraft getretenen Gottesordnung, wonach die Sünde mit dem Tode bestraft wird, alle Menschen in Folge ihres Sündigens sterben. Daher steht mit Nachdruck voran das *ἐβασίλευσεν* (mit *ἐπί*, wie I Sam 8 9. 11. I Mak 1 16), wonach mit unbeschränkter Macht geherrscht, d. i. seine des Lebens beraubende Gewalt ausgeübt hat der Tod von Adam bis Moses, also in der ganzen Zeit, wo es kein Gesetz und darum keine durch dasselbe für

---

*) Die Sünde ist an sich selbst (als objektive Gottwidrigkeit) strafbar, und eine »Sünde ohne subjektive Schuld« (Holst.) giebt es nach Röm 2 14f. sowenig, wie die durch die Sündenmacht von Adam her gewirkte Sünde damit aufhört, persönliche Gesetzesübertretung zu sein (gegen Lips.). Die Herrschaft der Sündenmacht ist eben von Paulus im Einzelfall nie als eine absolut zwingende gedacht. Ganz vergeblich bemüht sich Meyer, die Schwierigkeit zu entfernen, dass es auch vor der Gesetzgebung mancherlei Erklärungen Gottes über seinen Willen gab, z. B. die Noachischen Gebote, deren Uebertretung sogar ausdrücklich mit dem Tode bedroht wird (Gen 9 5f.), und mancherlei Strafgerichte, wie über Sodom u. s. w. (vgl. auch God. p. 238), was mit seiner Auffassung in unlöslichem Widerspruch steht. Denn dass das sog. »natürliche Gesetz« hier ausser Rechnung bleibt, liegt nicht daran, dass es die Sünde nicht zur *παράβασις* macht (was es doch thut, sobald man es als einen *νόμος* bezeichnet, wie Paulus 2 14), sondern dass es nicht ausdrücklich die Todesstrafe über seine Uebertreter verhängt. Selbstverständlich ist bei dem *ἐλλογεῖται* nicht an die Zurechnung durch den menschlichen Richter (Frtzsch.), oder an die Selbstzurechnung des Sünders gedacht (August., Ambros., Luther, Calv., Beza u. M., auch Rück., Mang., Stölt.), was dem Kontext ganz fern liegt.

todeswürdig erklärte Uebertretung gab*). Das καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας könnte auf alle Sünder dieser ganzen, V. 13 als gesetzlos charaktersirten Zeit (vgl. Hofm., God., Mang. p. 339, Dietzsch p. 98, Otto, Goeb.) und so nur darauf gehen, dass sie doch ebenfalls, wie alle Sünder der Gesetzeszeit, der Todesherrschaft verfielen. Aber es hindert auch nichts anzunehmen, dass Paulus dabei die Mehrzahl dieser Sünder (Frtzsch., Meyer, Beck) gedacht hat mit Ausschluss solcher, die gelegentlich wirklich ein positiv mit der Todesstrafe bedrohtes Gebot (vgl. Gen 9 5f. u. dazu die vor. Anm.) übertraten (vgl. v. Heng.). — ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ) Das ἐπί bezeichnet die Norm, nach welcher sie sündigten (Win. § 48, c, f. u. vgl. Neh 7 63. Lk 1 59), sofern es sich darum handelt, ob ihr Thun als ein Sündigen bezeichnet werden konnte auf Grund seiner Aehnlichkeit mit der Uebertretung Adams, oder nicht. Das ὁμοίωμα ist also auch hier, wie 1 23, ein Thun, welches seinem spezifischen Wesen nach gleichgestaltet war und somit in dieselbe sittliche Kategorie gehörte mit der Uebertretung (2 23. 4 15) Adams. Dieser aber übertrat nicht nur überhaupt ein positives Gebot (Meyer, God., Zimmer u. A., vgl. Calv.), sondern ein seine Uebertretung ausdrücklich mit dem Tode bedrohendes Gebot (Reiche, Thol., Hofm., Goeb.), was keine kontextwidrige Eintragung ist (gegen Meyer), sondern nach dem auf Gen 2 17. 3 19 hinweisenden καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος V. 12 und aus der bekannten Thatsache, dass im Mosaischen Gesetz ausdrücklich von dem Verhalten zu ihm Leben oder Tod ab-

---

*) Hofm. (vgl. auch Holst., Aberle, Dietzsch, Blbtr. p. 7, Beck) findet in dem nachdrücklichen ἐβασ. das selbständige und bleibende Herrschen, welches der Tod unabhängig von einer von Fall zu Fall erfolgenden Sündenzurechnung (ἀλλά sei das einfache: sondern) geübt habe, »wie es ein König, ein kraft seiner persönlichen Stellung ein für alle Mal dazu Berechtigter, über die ihm vermöge ihrer Zugehörigkeit zu seinem Gebiete von vorn herein Untergebenen übt«. Aber diese qualitative Bestimmtheit des βασιλεύειν liegt weder in dem Wort an sich, noch in dem Nachdruck, mit dem es an die Spitze des Satzes gestellt ist, noch in dem Zusammenhange, in welchem es sich nur um die Ausnahmslosigkeit seines Herrschens handelt. Wenn Lips. sagt, sie seien nicht um ihrer individuellen Verschuldung willen, sondern wegen der objektiven Uebertragung der Sünden herrschaft von Adam her der allgemeinen Herrschaft des Todes unterworfen, so hat er eben nicht nachgewiesen, dass die von jener objektiven Sündenmacht gewirkte Sünde keine individuelle Verschuldung mit sich bringt (s. d. vor. Anm.). Ein Sinnunterschied von μέχρι (Ps 104 19. II Mkk 13 14. Mt 11 23) und ἄχρι (Job 32 11f. Mt 24 38) findet nicht statt.

hängig gemacht wird, sich von selbst verstand*). Dass aber solche Sünder der Todesherrschaft verfielen, kann nur in Folge der mit der Adamitischen Sünde ein für allemal gesetzten Gottesordnung geschehen sein, was Paulus V. 13f. eben beweisen wollte. — *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*) welcher — um nun das V. 12 eingeleitete Ergebniss aus V. 13f. zu ziehen, und so auf die V. 12 angehobene Vergleichung zurückzukommen — Vorbild des künftigen (Adam) ist. Im Zusammenhange der heilsgeschichtlichen Teleologie betrachtet Paulus Personen der Vergangenheit (vgl. I Kor 10 6) als Erscheinungen, welche nach dem göttlichen Plane die Bestimmung haben, entsprechende zukünftige Erscheinungen vorzubilden, und somit ein Vorbild (*τύπος*, wie Ex 25 40) derselben werden. In diesem Sinne ist Adam das Vorbild des Adam, welcher von dem Standpunkt jenes aus als der noch zukünftige (vgl. Mt 3 7) bezeichnet wird**). Paulus gründete diese seine Typik darauf, dass von Christo ein gleich durchgreifender Einfluss auf das ganze Menschengeschlecht ausging, wie von Adam, wenn auch in entgegengesetzter Richtung (vgl. Chrys., auch

*) Das *ἐπὶ τ. ὁμοιώμ.* ist natürlich nicht nach Chrys. mit *ἐβασίλ.* zu verbinden (Finkh. nach Castal., Beng.: »quia illorum eadem atque Adami transgredientis ratio fuit — — i. e. propter reatum ab Adamo contractum«), weil Paulus ausser den kleinen Kindern oder sonst Unzurechnungsfähigen, welche er hier sowenig wie V. 12 berücksichtigt, solche, die nicht gesündigt haben (*μὴ ἁμαρτήσαντες* ohne näher bestimmenden Modalitätszusatz), gar nicht denken konnte (3 23). Dies auch gegen Chr. Hofm., der wortwidrig an die Gleichheit ihrer Naturbeschaffenheit mit Adam denkt. Ganz unrichtig nimmt Luth. das *ἐπί* vom Zweck oder Erfolg, Hofm. den Gen. als Gen. subj.

**) Typische Geschichtsparallelen zwischen Adam und dem Messias (so dass dieser auch ausdrücklich der letzte Adam genannt wird) finden sich auch bei den Rabbinen (z. B. Neve Schalom f. 160. 2: »Quemadmodum homo primus fuit primus in peccato, sic Messias erit ultimus ad auferendum peccatum penitus«; Neve Schalom 9, 9: »Adamus postremus est Messias«). Vgl. die Stellen bei Eisenm., entdeckt. Judenth. II, p. 819. 823 ff. Koppe nach Beng. nimmt *μέλλ.* als Neutr. (dessen, was einst geschehen sollte) und *ὅς* für *ὅ*. Diese Uebereinstimmung des Relat. mit dem folgenden Substant. wäre wohl grammatisch möglich, aber da *Ἀδάμ* unmittelbar voraufgeht, und die Idee, Christus sei *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*, eine Paulinische Idee ist (I Kor 15 45): so ist es völlig unberechtigt, von der Beziehung des *ὅς* auf Adam abzugehen; ebenso unberechtigt aber auch, dem *μέλλων* die Ergänzung durch das unmittelbar vorangehende *Ἀδάμ* zu versagen und es »der Mensch der Zukunft« (Hofm., Luth.) zu fassen. Das *ὁ μέλλων* nehmen Frtzsch., de W. mit Bezug auf die letzte Zukunft Christi, wodurch die ganze Motivirung der in V. 12 angedeuteten, aber nicht ausgeführten Parallele zerstört wird. Christus ist schon jetzt der *ἀντίτυπος* (vgl. I Pt 3 21) Adams.

Theod. Mops.). Weiter darf man in der Ausdeutung des Typus nicht gehen; denn von einer „objektiven Uebertragung“ von Sünde und Tod auf der einen Seite, wie von Gerechtigkeit und Leben auf der anderen, ist V. 1—11, worauf das *διὰ τοῦτο* V. 12 zurückwies, nicht die Rede gewesen und ist auch in allem Folgenden nicht die Rede.

V. 15. *ἀλλ' οὐχ*) schränkt die durch *ὅς ἐστιν τύπος τ. μ.* V. 14 gesetzte Parallele zwischen Adam und Christus in einer durch den Begründungssatz näher zu exponirenden Beziehung ein: Es verhält sich nicht mit dem *χάρισμα*, wie mit dem *παράπτωμα*. Dabei kann aber nicht an die von beiden ausgegangenen entgegengesetzten Wirkungen (Meyer, vgl. dagegen Mang. p. 340f.) gedacht sein; denn diese Gegensätzlichkeit liegt in der Natur der Sache, wird auch im Folgenden überall als selbstverständlich vorausgesetzt und tangirt die typische Parallele nicht, welche nur in der formellen Gleichartigkeit einer von dem Einen auf die Vielen sich erstreckenden Wirkung ruht. Das *παράπτωμα* (4 25) ist, wie Sap 10 1, der Sündenfall Adams, durch welchen derselbe seinen verderblichen Einfluss auf das Menschengeschlecht erlangt hat, weil gleich mit ihm die Sünde als Macht in die Welt kam und durch die Sünde (als ihre Strafe) der Tod. Unmöglich aber kann im Gegensatz zu diesem Sündenfall Adams *τὸ χάρισμα* eine Gnadengabe Gottes sein (so gew., vgl. noch Luth.); vielmehr ist das Gnadengeschenk gemeint, das uns Christus aus freier Liebe mit seiner Lebenshingabe gemacht hat*). — *εἰ*

*) Also nicht bloss die uns durch Christum vermittelte Gnadengabe (Goeb., Lips.), wobei immer unklar bleibt, welches diese Gnadengabe sei. Daher bleibt der Streit der Ausleger, welche an die Gnadengabe Gottes denken, ob die Rechtfertigung (Meyer u. d. M.), oder die in Folge des Glaubens in den Menschen eingehende Gnade mit ihrer Lebensgabe (Beck), oder die Neuschöpfung (Chr. Hoffm.), oder die Rechtfertigung und Geistesmittheilung (Böhmer) gemeint sei, unlösbar.. Es ist durchaus nicht inkorrekt, dass die Lebenshingabe Christi hier nicht als Gehorsamsthat gegen Gott (im Gegensatz zu *παράπτωμα*) bezeichnet ist, sondern als Liebesthat gegen die Menschen, weil es hier eben darauf ankam, auf die segensreiche Wirkung derselben für die Menschen hinzudeuten. Im Vergleich mit *παράβασις* ist der Ausdruck *παράπτωμα* weder mildernd (God.), noch die unseligen Folgen mit einschliessend (Grot., Dietzsch, Beck), da beide Synonyma sind, die sich nur, wie Fall und Vergehen (Uebertretung), durch den zu Grunde liegenden Tropus unterscheiden. Das *ἀλλ' οὐχ* ist nicht fragend zu nehmen (Mehr. u. Aeltere), als ob *ἤ* stände, und nicht durch: ist gekommen aus V. 12 zu ergänzen (Beck). — WH. hat das in B fehlende *και* noch *ουτως* eingeklammert, und es ist hier recht unpassend, da ja die Parallele an sich aufrecht erhalten wird und nur die Gleichheit ihrer Modalität verneint.

γάρ) begründet, weshalb trotz der typischen Parallele zwischen Adam und Christo es doch mit dem Gnadengeschenk dieses eine andere Bewandtniss hat, wie mit dem Fehltritt jenes, d. h. die im Eingang des Verses angedeutete Inkongruenz der Parallele. Dann aber kann das *εἰ* nicht rein hypothetisch (Meyer) sein, sondern es setzt den Fall, der in Betreff des *παράπτωμα* Adams V. 12 als faktisch eingetreten dargethan war. Wie es dort hiess, dass durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam und (durch diese vermittelt) der Tod, so heisst es hier, dass durch den Fall des Einen die Vielen starben. Thatsächlich sind also die Vielen (*οἱ πολλοί*, vgl. II Kor 2 17) die sämmtlichen Nachkommen Adams (vgl. V. 12: *εἰς πάντας ἀνθρ.*); aber es wird nicht bloss der Gegensatz gegen den *εἷς* durch die Bezeichnung der Gesammtheit mit *οἱ πολλοί* fühlbarer und stärker (Meyer), sondern es wird dadurch das eigentliche tert. comp., welches Adam zum Typus Christi macht, erst mit voller Präzision hervorgehoben. Denn thatsächlich findet ja die heilbringende Wirkung Christi nicht bei allen Nachkommen Adams statt, was Lips. vergeblich leugnet, sondern nur bei den Gläubigen, so dass es immer nur die von dem Einen auf die Vielen sich erstreckende Wirkung ist, was bei beiden vollständig parallel ist. Wie die Vermittelung des thatsächlich bei den Vielen eingetretenen Sterbens (*ἀπέθανον*) durch den Fehltritt des Einen gedacht ist, das bestimmt sich natürlich lediglich nach der richtigen Auffassung von V. 12—14, also dahin, dass sie starben, weil mit ihm der Tod als gottgeordnete Strafe der Sünde in die Welt gekommen war*). — *πολλῷ μᾶλλον*) wie V. 9 von dem logischen Plus, d. h. von dem durch den Inhalt des Vordersatzes gesteigerten Grade der Evidenz, multo potius. Hat Adams Fall eine so weitreichende schlimme Folge gehabt, so lässt sich eine solche

---

*) Mit Unrecht behaupten also Meyer, God., aus unserer Stelle erhelle, dass sich Paulus zur Erklärung des Todes der Menschen nicht ihre individuelle Sünde als causa efficiens oder auch nur medians dachte. Dass das mit Adams Fehltritt geordnete Gesetz auf Alle Anwendung erlitt, war allerdings Folge ihrer individuellen Sünde, nur dass das allseitige Vorkommen derselben in der Menschenwelt nichts Zufälliges, sondern ebenfalls dadurch verursacht war, dass die Sünde durch Adams Vermittelung im ganzen Geschlecht zur herrschenden Macht wurde. Willkürlich freilich Ew., Jahrb., v. Heng. u. A.: »die Vielen sündigten und fanden den Tod, wie der Eine Adam«, vgl. Beck, der es geradezu vom geistlichen Tode nimmt und mit Dietzsch nur an den Theil der Menschheit denkt, der noch im Adamitischen Verderben beharrt. Böhmer, Otto denken bei *οἱ πολλοί* an Jes 53 12, Grot. daran, dass von den *πάντες* Henoch ausgenommen sei.

von dem χάρισμα Christi noch weit weniger bezweifeln*). Die Voraussetzung dieses Schlusses muss in der Darstellung des Gegensatzes gesucht werden. Dieser aber zeigt, dass es die Intervention der göttlichen Gnade ist, die bei der Wirkung des χάρισμα Christi in Betracht kommt und diese soviel gewisser macht, als die thatsächlich von dem Fehltritt Adams ausgegangene Wirkung. Eben darum sagt Paulus nicht im Gegensatz zu ἀπέθανον, was mit den Vielen geschah, auf welche sich die Wirkung des χάρισμα Christi erstreckte, sondern, dass die Gnade Gottes (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, wie 3 24) in Bezug auf sie überreich geworden ist. Sachlich muss darin der reine Gegensatz zu ἀπέθανον liegen, dass ihnen (ewiges) Leben zu Theil ward in Folge der Rechtfertigung; dass dies aber als eine überreichliche Erweisung der göttlichen Gnade bezeichnet wird, kann nur den Grund haben, dass dadurch die Voraussetzung jenes logischen Plus angedeutet werden soll. Die göttliche Gnade ist eben dem Apostel das Allergewisseste (vgl. God., Mang. p. 341), und die von ihr ausgehende Gnadenwirkung noch viel gewisser, als es die (wie immer vermittelte, vgl. V. 16) Wirkung eines menschlichen Fehltritts irgend sein kann; die göttliche Gnade kommt aber hier in Betracht, weil Alles, was durch Christi Tod erworben, Gerechtigkeit und Leben, doch nur durch ihren Rechtfertigungsspruch (3 24) und ihre gnadenreiche Mittheilung (6 23) uns zu Theil werden kann. — καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι) gehört nothwendig zusammen, wie alle Neueren gegen Meyer anerkennen, da das blosse ἡ

---

*) So schon Chrys. (πολλῷ γὰρ τοῦτο εὐλογώτερον), Theodor., neuerlich Frtzsch., Phil., v. Heng., Mang. p. 341, Holst., God., Luth., Lips., Sand. Die quantitative Fassung (Theophyl., Erasm., Calv., Beza, Calov. u. M., neuerlich Rück., Reiche, Kölln, Rothe, Nielsen, B.-Crus., Maier, Hofm., Dietzsch, Otto, Zimmer, Böhmer, Goeb.) hat gegen sich, dass ein quantitatives Plus schon in dem ἐπερίσσευσεν angedeutet ist, mit welchem πολλῷ μᾶλλον verbunden sein müsste, wenn es dasselbe steigern sollte. Auch lässt sich nicht absehen, wie »die Wirkungskräftigkeit« an sich gesteigert werden soll, da ja dieselbe bei der vorliegenden Gegensätzlichkeit der Wirkung nur nach der Ausdehnung des Wirkungsgebietes bemessen werden kann, und dieses bei beiden ausdrücklich ganz gleichartig charakterisirt ist (οἱ πολλοί im Gegensatz zu τοῦ ἑνός). Der Haupteinwand, welchen Dietzsch, Hofm. (nach Rothe) gegen die Fassung vom logischen Plus daraus erheben, dass wir hier zwei geschichtliche Wirklichkeiten vor uns haben, erledigt sich dadurch, dass auch von zwei geschehenen Thatsachen die eine aus der anderen, nämlich hinsichtlich der Gewissheit und Nothwendigkeit, erhärtet und erschlossen werden kann, vorausgesetzt, dass, wie hier, es sich nicht um eine vor Augen liegende Thatsache, sondern um eine Thatsache des Glaubens handelt.

δωρεά (Dan 2 6. 11 39. Sap 16 25. 7 14. II Mak 4 30) bei dem, wie er selbst zugiebt, τοῦ θεοῦ nicht ergänzt werden kann, ein völlig unverständlicher Ausdruck wäre. Eben weil es aber kein in sich vollständiger Begriff ist, so kann das ἐν χάριτι ohne Art. angeschlossen werden, und muss es, da das Geschenk als ein ebenfalls in einer Gnadenerweisung beruhendes charakterisirt werden soll. Es wird also der Begriff des χάρισμα umschrieben und zwar so umschrieben, dass deutlicher hervortritt, wie auch in ihm Gnade das Entscheidende ist, und darum die Heilswirkung, welche somit von zweifältiger Gnade, des Urhebers und des Mittlers, ausgeht (vgl. Hofm., God.), eine um so gewissere ist*). Daher musste auch zuerst in ἐν χάριτι der Begriff der Gnade als solcher hervorgehoben werden, um dann durch τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου im Gegensatz gegen den Einen Menschen Adam (vgl. I Kor 15 21f.) als die Gnade Jesu Christi bezeichnet zu werden, die ihn bewog, sein Leben für die Menschen dahinzugeben, oder geradezu als die Gnadenerweisung, die er uns in seinem Tode angethan. Vgl. II Kor 8 9. 13 13. Gal 1 6. Das εἰς τοὺς πολλοὺς gehört, wie II Kor 1 5, zu ἐπερίσσευσεν und geht nicht, wie vorher, auf die ganze Menschheit (Meyer), da eben thatsächlich die göttliche Gnade nur an denen sich erweist und erweisen kann, die sie gläubig annehmen. Es ist aber kein Grund, den komparativen Sinn

---

*) Wenn Meyer ἐν χάρ., wie Frtzsch., Rück., Ew., v. Heng., Beck u. M., mit ἐπερίσσευσε verbindet (ist reichlich geworden durch die Gnade Christi), weil nur bei dieser Verbindung dass τῷ — παραπτώματι im Vordersatz sein ihm nothwendiges strikte entsprechendes Korrelat im Nachsatz habe, so übersieht er, dass, wenn diese Korrelation beabsichtigt wäre, Paulus dies sicher dadurch angedeutet hätte, dass er dem τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ. entsprechend τῇ τ. ἑ. χάριτι schrieb. Eben weil er die Heilswirkung, welche dem durch Adams Fehltritt bewirkten Sterben gegenübertritt, nicht benannt, sondern nur als eine überreiche Erweisung der göttlichen Gnade charakterisirt hatte, braucht er das sie vermittelnde χάρισμα (δωρεὰ ἐν χάριτι) nicht als Mittel zu bezeichnen, sondern er kann es als ein zweites bezeichnen, wovon (vermittelnder Weise) jene überreiche Erweisung ausgeht. Dass die Gnade Gottes sich in dieser δωρεά erweist (Lips.), steht eben nicht da und ist höchst unnatürlich, da dasselbe ausdrücklich als ein in der Gnade Christi beruhendes (nicht sich offenbarendes, wie Lips. sagt) beschrieben wird, und von einer »Uebertragung dieses Geschenks von dem Einen auf die Vielen« steht vollends nichts da. Sand. denkt gradezu an die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, die ja aber erst durch die hinzutretende Gnade Gottes uns zu Theil wird. Willkürlich freilich dachte Luther (1545) an die Gnade, in welcher Christus bei Gott stand, die in der Gemeinschaft Christi empfangene Gottesgnade (vgl. Beck), Rothe an die stetig fortgesetzte, irdische und himmlische erlösende Gnadenwirksamkeit Christi.

des Ausdrucks (vgl. 3 7) zu verwischen (gegen Meyer), der die soviel gewissere Wirkung der Gnade nun auch als eine Wirkung höheren Grades (Holst.) bezeichnet. Ueberreich ist dieselbe aber im Verhältniss zur Wirkung des Sündenfalls nicht nur, weil Gerechtigkeit und Leben an sich etwas Höheres als Sünde und Tod ist, sondern weil hier zu der Bewirkung des Gegentheils immer noch die Aufhebung der entgegengesetzten Wirkung hinzukommen musste, ohne dass man dies quantitative Moment in dem *πολλῷ μᾶλλον* suchen darf. Vgl. God.

V. 16f. *καὶ οὐχ ὡς*) knüpft offenbar an *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα* V. 15 an und besagt, dass es sich mit dem Geschenk (*τὸ δώρημα*, vgl. Jak 1 17) nicht so verhält, wie wenn dasselbe *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* (wie Sünde und Tod durch Adam) vermittelt wäre. Es dient diese Redekürze dazu, sehr nachdrücklich hervorzuheben, dass die zweite Inkongruenz in der Parallele, welche Paulus hervorheben will, in der Art liegt, wie sich die Heilswirkung vermittelt, während die erste in V. 15 aus dem Charakter ihres Ausgangspunktes (der göttlichen Gnade) abgeleitet war. Eben darum aber ruht der Nachdruck nicht auf *δι' ἑνός* (Meyer), da ja schliesslich auch das *δώρημα* (das nach V. 15 durch die Gnade Gottes und Christi den Vielen zu Theil geworden) sich durch Einen vermittelt, sondern darauf, dass die Art der Vermittelung eine andere ist, wenn sie nicht, wie bei Adam, auf einer sündigen That beruht, die der Eine vollbracht hat. Welcher Art aber in diesem Fall die Vermittelung ist, und wie charakteristisch verschieden die Vermittelung des *δώρημα*, sagt der folgende Begründungssatz*). — *τὸ μὲν γὰρ κρῖμα*) Da auf die Art

---

*) Der Satz darf also sowenig als der Parallelsatz in V. 15 fragend gefasst (Mehr.) oder durch *γίνεται* (God.) ergänzt werden, sondern nur durch ein einfaches *ἐστίν*. Ganz willkürlich hat man nach *ἁμαρτήσαντος* hinzugedacht *θάνατος εἰσῆλθεν* (Grot., Est., Koppe), oder *τὸ κρῖμα* oder *κατάκριμα* (Beng., Klee, Reiche, Kölln., vgl. Fricke: *ἐγένετο τὸ κατάκριμα*, und im Nachsatz ebenfalls *ἐγένετο*) oder *τὸ παράπτωμα ἐγένετο* (Frtzsch., Beck) oder nach *ὡς*: *τό* (Beza, vgl. de W.: »und nicht ist wie das durch Einen, der gesündiget, Entstandene, also die Gabe«, und Thol.: »das Geschenk hat einen anderen Charakter, als das, was durch den Einen Sündigenden gekommen ist«). Phil., Rück., Dietzsch wollen nach *ἁμαρτ.* bloss *ἐγένετο* hinzudenken (und dann nach *δωρ.*: *ἐστί*), womit ja aber, weil das *ἐγένετο* subjektslos ist, noch keine vollständige Satzbildung herauskommt. Dietzsch findet den Fortschritt darin, dass am Ziele ein dem göttlichen Gesetz adäquater Lebensstand hergestellt werde, womit wieder die Heiligung in die Rechtfertigung eingemischt wird gegen den ganzen Gedankenzusammenhang (vgl. Pfleid. in Hilgenf. Zeitschr. 1872, p. 167), Goeb., Luth., wie Meyer V. 15, in der entgegengesetzten Verschiedenheit des

zurückgeblickt wird, wie δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος sich die unheilvolle Wirkung des παράπτωμα thatsächlich vermittelte, ist ἐγένετο (de W., Holst., Fricke, Luth., Lips., Sand. u. A.)*) zu ergänzen. Das Urtheil, welches Gott als Richter fällt (vgl. 2 2f.), ist auf Anlass Eines, der gesündigt hat (ἐξ ἑνός, vgl. Kühner § 430, 2, d), zum Strafurtheil geworden, das alle Sünder zum Tode verurtheilt (εἰς κατάκριμα, vgl. Dion. Hal. 6, 61). Wenn aber Einer die Ursache war, dass das Urtheil Gottes über die menschliche Sünde zum Todesurtheil ward, so ist klar, dass nicht wegen der Sünde des Einen Alle sterben sollten (Meyer), sondern dass vielmehr nur der bei der Adamitischen Sünde gesetzte Kausalzusammenhang zwischen Sünde und Tod es ist, welcher macht, dass fortan alle Menschen um ihrer Sünde willen dem Tode verfallen. So haben wir hier die authentische Erklärung darüber, wie sich Paulus das Sterben Aller durch den Fehltritt des Einen vermittelt denkt (V. 15). Es wird nun aber auch klar, dass der Hauptnachdruck nicht bloss auf dem ἐξ ἑνός ruht (Meyer), sondern, dem δι' ἑνός ἁμαρτήσαντος entsprechend,

---

Gewirkten. Auch Holst. übersieht, dass auf der Art der Vermittelung der Nachdruck ruht, und findet wieder nur den höheren Grad der Wirkung ausgesprochen. Hofm. knüpft die Worte an den Schluss von V. 15 an, sodass εἰς τ. πολλ. ἐπερίσσ. zu ergänzen wäre, während doch gerade nur im Gegensatz zu der Wirkung des παράπτωμα von einem περισσεύειν die Rede war. Ganz willkürlich Böhmer: die Sachlage war nicht, wie die, als nur Einer gesündigt hatte; es hatten seitdem alle gesündigt.

*) Meyer ergänzt bloss ἐστίν, Goeb. γίνεται. Hofm. will auch hier in beiden Versgliedern εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν ergänzen, was schon wegen des gleich folgenden εἰς ganz unpassend ist. Rothe und Dietzsch nehmen ganz gekünstelt als Subjekt des Satzes das blosse τὸ μέν (wie nachher τὸ δέ), so dass κρῖμα (wie nachher χάρισμα) Prädikat oder gar Apposition wäre; und letzterer (vgl. schon Frtzsch.) erklärt κρῖμα von dem Gen 2 17 enthaltenen göttlichen Spruche, obwohl jener Spruch eine Drohung, kein κρῖμα ist, und die That Adams dem κρῖμα bereits vorangegangen sein muss. Freilich heisst κρῖμα nicht: Schuld (Bez., Wolf) oder gar: Schuldverhältniss (Beck, vgl. Stölt.: der Zustand des Abgeurtheiltseins), bezeichnet aber auch nicht das gegen Adam gefällte Strafurtheil, welches zum Strafurtheil (Todesurtheil) gegen die Nachkommen (κατάκριμα) geworden sei (Reiche, Rück., Niels., B.-Crus., Krehl, de W., Maier, Hofm., God.), wobei der akuminöse Wechsel von κρῖμα und κατάκριμα vernachlässigt und bei εἰς κατάκριμα der Accent auf das verurtheilte Subjekt gelegt wird, welches doch nicht einmal dabeisteht. Auch zeigt ja das folgende ἐξ ἑνός klar, dass es sich nicht um das Urtheil über Adams Sünde handelt, sondern um das Urtheil, welches Gott auf Anlass der Adamitischen Sünde über die Sünde überhaupt gefällt hat. Vgl. Phil., Thol., Ew., v. Heng., Goeb.

darauf, dass das Sündigen des Einen Gott zu einem (richterlichen) Urtheil provozirte, welches der Sünde ein für allemal ihre Strafe bestimmte. — *τὸ δὲ χάρισμα*) kann des Gegensatzes wegen nicht, wie V. 15, das Gnadengeschenk sein, das uns Christus mit seiner Lebenshingabe gemacht hat, sondern nur das Gnadengeschenk, das Gott machte, als seine Gnade überreich wurde gegen die Vielen (V. 15). Hier tritt also deutlich hervor, was schon V. 15 angedeutet, dass es die Intervention der göttlichen Gnade ist, welche die von Christo ausgehende Heilswirkung so andersartig gestaltet, wie die von Adam ausgehende unheilvolle Wirkung, und zwar (wie jetzt hinzugefügt wird) auch in der Art, wie sich dieselbe vermittelt. Denn sie ist auf Anlass vieler Sündenfälle (*ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*) geworden zum Rechtfertigungsspruch*). Die Art also, wie die göttliche Gnadengabe sich gestaltete, war nicht bedingt durch den Ausgangspunkt, der ihr zu ihrem Wirken den Anlass gab, nicht durch das, was etwa die Lebenshingabe Christi ihn zu thun veranlasste, sondern durch die Thatsache, dass nun einmal viele Sündenfälle vorlagen, Angesichts derer die Erlangung des Heils für die Menschen unmöglich war, wenn nicht die Rechtfertigungsnorm geändert wurde. Hiernach ist *δικαίωμα* nichts Anderes, als 1 32. 2 26, nämlich die Rechtssatzung, der Rechtsspruch, nur nicht die Bestimmung, durch welche Gott erklärt, was *δίκαιον* sei, sondern wer *δίκαιος* ist (vgl. Sand.), daher der die Gerechtigkeit bestimmende Spruch, die Rechtfertigungsnorm, d. h. die Stipulation Gottes, nach welcher er die gegenwärtige *δικαίωσις* als actus judicialis vollzieht, das Gegentheil des *κατάκριμα***). — V. 17 giebt nun den Grund an, welcher

---

*) Der Gegensatz des Masc. *ἐξ ἑνός* fordert keineswegs, auch *πολλῶν* mascul. zu nehmen (Hofm., Volkm., God., Luth., Goeb.: aus Anlass von Vieler Uebertretungen), wodurch, abgesehen von der Geschraubtheit des Ausdrucks, ein hier ganz unpassender Gegensatz entsteht zwischen dem *εἷς* und den Vielen. Freilich beruht der Gegensatz zu dem *ἐξ ἑνός* auch nicht darauf, dass hier eine Vielheit das Verursachende, wie dort eine Einheit (Meyer, God., vgl. Lips., der wenigstens obige allein mögliche Näherbestimmung als »eine dem Apostel fremde Reflexion« ablehnt), was doch einen völlig leeren Gedanken ergiebt.

**) Das Richtige haben im Wesentlichen auch Frtzsch., B.-Crus., Krehl, Phil., Thol., Ew., v. Heng., Holst., Klöpper, Pfleid., Luth., Lips. Zustand der Gerechtigkeit (Luth. u. M.), »Thatbestand des Gerechtseins« (Hofm., Zimmer, vgl. Stölt.: Rechtfertigungsstand); die neue Lebensverfassung durch den Geist (Dietzsch, Beck, vgl. Chr. Hoffm.) wäre *δικαιοσύνη*; Rechtsgutmachung, Rechtsausgleichung (Rothe, Mehr. nach Calov., Wolf), nach welcher Idee es im Klassischen sogar die

die göttliche Gnade bewog, ihre Gabe auf Anlass vieler Uebertretungen zum *δικαίωμα* zu gestalten *). — *ἐν ἑνὶ παραπτώματι*) Wenn es in Einem Fehltritt begründet war, dass der Tod zur Herrschaft gelangte (*ἐβασίλευσεν*, wie V. 14) durch den Einen. Das *διὰ τοῦ ἑνός* ist, obgleich bereits *ἐν ἑνὶ παραπτώματι* gesagt war, noch hinzugefügt, um das *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ* des Nachsatzes recht nachdrücklich vorzubereiten. Der Sache nach dasselbe wie V. 15: *διὰ τοῦ ἑνὸς παραπτώματος οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*. — *πολλῷ μᾶλλον*) auch hier, wie V. 15, das logische Plus, die noch weit grössere Gewissheit und Evidenz (gegen Goeb., Zimmer). Diese beruht aber auf der Art, wie dem vermittelnden Moment des *παράπ-*

Strafe bezeichnen kann (Plat. Legg. IX, p. 864 E), könnte es sein (Aristot. Eth. Nic. 5, 7. 17: *ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος*), ist es aber nicht im biblischen Sprachgebrauch, welchem diese besondere Sinnbestimmung fremd ist; Rechtfertigungsmittel (Rück., auch Maier) heisst es überhaupt nicht; und ganz unverständlich ist es, wie Fricke an die Rechtfertigung Christi durch seine Auferstehung denken will, Hilg. gar an die erlösende Rechtthat (Apk 19 8) des sich in den Tod begebenden Christus, während doch nach dem Parallelismus zweifellos von einem dem *κατάκριμα* analogen göttlichen Rechtsakt die Rede sein muss. Gemeint ist aber auch nicht eigentlich das Rechtfertigungsurtheil über den Einzelnen (Meyer, God., vgl. Jer 11 20. Prv 8 20. Bar 2 19), geschweige denn dass das am jüngsten Tage zu fällende (Goeb., Böhmer) bezeichnet wäre, sondern der Spruch Gottes, durch welchen er die Norm der *δικαίωσις* festsetzt.

*) Nach Meyer wird nur dem Vorigen das Siegel der Bestätigung aufgedrückt (vgl. Luth., Goeb. u. im Wesentlichen auch God.), während doch der Hauptsatz unseres Verses selbst erst aus dem Vordersatz abgeleitet wird. Andere Fassungen des Zusammenhanges s. b. Dietzsch, welcher nach seiner unzutreffenden Erklärung von *δικαίωμα* hier den innerlichen gerechten Lebensstand durch die schliessliche Lebensherrschaft als dessen äussere Manifestation begründet sieht. So will Rothe den Vers über V. 16 hinweg als Begründung von V. 15, Mehr. über die zweite Hälfte von V. 16 hinweg als Begründung der ersten, Hofm. als Begründung davon fassen, dass mit der zweiten Hälfte von V. 16 seine erste bewiesen sei. Frtzsch., de W. nehmen ihn als Begründung des *εἰς δικαίωμα*, Phil. des *ἐκ πολλ. παραπτ.* Ganz willkürlich Lips.: es werde der Hauptgedanke des ganzen Vergleichs begründet, dass die objektive Uebertragung des Lebens (von der noch mit keinem Wort die Rede gewesen!) eher einleuchten müsse, als die objektive Uebertragung des Todes (des *κατάκριμα*). — Das *τω του ενος* (Tisch., Treg., WH. txt. nach ℵBCKLP Verss.) ist trotz seiner starken Bezeugung mechanische Konformation nach V. 15; lies nach AFG: *εν ενι* (vgl. DE: *εν τω ενι*) WH. hat nur *εν* st. *τω του* am Rande, obwohl für diese Mischlesart nur 47. Orig. zeugt, Lchm. ed. min. (*εν τω*) *ενι*. Das in B p. hom. ausgefallene *της δωρεας* haben Lchm., WH. i. Kl., vgl. Treg. a. R. B hat auch am Schlusse *Χριστου Ιησου* st. *Ιησ. Χρ.*, wie V. 21.

τωμα gegenüber das die Heilwirkung vermittelnde charakterisirt, und die Heilwirkung selbst als eine ihm entsprechende bezeichnet ist. Es handelt sich nämlich um eine Wirkung auf solche, die bereits thatsächlich die überschwengliche Fülle (τὴν περισσείαν, wie Koh 7 12. II Kor 8 2, hier mit offenbarer Anspielung auf das ἐπερίσσευσεν V. 15) der Gnade empfangen (λαμβάνοντες, vgl. 1 5. 5 11). Dieser Reichthum der Gnade, der also, wenn seinen Empfängern das Heil zu Theil wird, in ähnlicher Weise das vermittelnde Moment bildet, wie im Vordersatz das παράπτωμα, steht entgegen dem ἑνί: dort ein einziger Fehltritt, hier eine überschwengliche Fülle der Gnade, deren Segenswirkung schon an sich (vgl. zu V. 15) viel gewisser ist als die Unheilwirkung des παράπτωμα, und der von ihr ausgehenden spezifischen Gabe (καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης), welche sie eben dann giebt, wenn das χάρισμα zum δικαίωμα geworden (V. 16), nemlich der geschenkten Gerechtigkeit (Gen. appos.). Dann aber beruht die in πολλῷ μᾶλλον angedeutete Evidenz eben vorzugsweise darauf, dass Leben die nothwendige Folge von Gerechtigkeit ist, jenes eintreten muss, wo diese gegeben, also hier die Wirkung zur Ursache in einer naturnothwendigen Korrespondenz steht*). — ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι) Das Wort βασιλ., so wie noch besonders das Futur., macht gewiss, dass hier an das königliche Herrschen im zukünftigen Leben gedacht ist (I Kor 4 8). Absichtlich sagt Paulus im Nachsatze nicht dem Vordersatz entsprechend: ἡ ζωὴ βασιλεύσει ἐπὶ τοὺς — λαμβάνοντας, sondern der Natur des Verhältnisses, d. i. der zukünftigen herrlichen Freiheit der Kinder Gottes entsprechend, stellt er die Subjekte voran und sagt von ihnen das aktive Herrschen in einem Lebensstande (bem. das Fehlen des Art. u. dazu God.) aus. Auch tritt so der empfangenen Gerechtigkeit umittelbar das ihr entsprechende empfangene Leben gegenüber, in welchem sie herrschen werden. — διὰ τοῦ ἑνός) wird hier durch Ἰησοῦ Χριστοῦ näher bestimmt,

---

*) Das λαμβάνειν bezeichnet also nicht das gläubige Annehmen (Beng., Rothe, v. Heng., Beck, Böhmer, God., der sogar dieses persönliche Annehmen als zweites Moment des logischen Plus im Gegensatz zu der Passivität der Individuen auf der anderen Seite denkt); und das Part. praes. steht weder zeitlos (Frtzsch., vgl. God.), noch von dem fort und fort Geschehenden (Rothe, Beck, Böhmer), geschweige denn für λαβόντες (de W.), sondern von der gegenwärtigen Heilszeit, welche zwischen jener Todesherrschaft und der Lebensherrschaft der seligen Zukunft in der Mitte steht (Luth., Goeb., vgl. V. 11). Böhmer, Chr. Hoffm. denken bei δικαιοσύνη zugleich an die Lebensgerechtigkeit, von der hier noch garnicht die Rede ist.

weil nur durch den selbst zur königlichen Herrschaft Erhöhten sich dies Herrschen verwirklichen kann. Ist es so über allen Zweifel gewiss, dass der Gabe der Gerechtigkeit, die wir schon gegenwärtig empfangen, die höchste Heilsvollendung im ewigen Leben folgen wird, so wird eben die von Gott beabsichtigte Herbeiführung dieser Heilsvollendung der Grund gewesen sein, weshalb die Gnadengabe zum *δικαίωμα* wurde, d. h. weshalb die auf Christi in seinem Erlösertode bewiesene Gnade sich stützende und sie für uns verwerthende göttliche Gnade zu ihrem spezifischen Geschenk für uns eben die Festsetzung einer Rechtfertigungsnorm erkor, durch die sich nun so anders als durch die an die Sünde Adams geknüpfte Straffestsetzung die Gottesgabe des ewigen Lebens vermittelt (V. 16).

V. 18f. bringt eine summarische Rekapitulation der ganzen von V. 12 an behandelten, in dem *ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος* V. 14 angedeuteten Parallele, so dass nun die in selbiger enthaltenen Momente der Gleichheit und des Gegensatzes zusammengefasst werden. Das dem Apostel besonders geläufige *ἄρα οὖν* (Gal 6 10: demnach nun), das gegen den klassischen Gebrauch zu Anfang des Satzes steht, führt Meyer (vgl. Phil., Ew., Holst., God., Beck) bis V. 12 zurück. Allein in der That sind doch die einzelnen Momente des V. 18 zunächst ganz aus V. 16f. (vgl. Frtzsch., de W., Hofm., Dietzsch V. 15ff.) entnommen, und erst in dem begründenden V. 19 kehrt Paulus formell und materiell zu der Vollendung der V. 12 angelegten Parallele zurück (vgl. Lips.). Zur nothwendigen Vervollständigung der beiden Sätze, welche auf's schärfste und kürzeste wie in einem blossen Ausruf (Ew.) zusammengedrängt sind, genügt das einfache *ἐγένετο* (Meyer nach Grot.: Wie es also durch Ein Vergehen für alle Menschen zum Verdammungsurtheil gekommen ist: so auch durch Ein Rechtfertigungsurtheil für alle Menschen zur Rechtfertigung). Doch ist die Weglassung wohl nicht bloss Redekürze, sondern dadurch hervorgerufen, dass dies *ἐγένετο* im ersten Gliede ein bereits thatsächlich vollendetes, im zweiten ein zwar begonnenes, aber in dem genannten Umfange doch nur ideell, d. h. im göttlichen Rathschluss vollendetes wäre*). Das *δι᾽ ἑνὸς παραπτώ-*

---

*) Eben darum aber ist es ganz gegen die Intention des Apostels, in beiden Vershälften Verschiedenes zu ergänzen (Phil., Dietzsch: *ἀπέβη — ἀποβήσεται*; Frtzsch., Rück.: *τὸ κρῖμα — τὸ χάρισμα ἐγένετο*). Hofm. (vgl. Mehr.) will garnichts ergänzen, weil Paulus, um sich jede unnöthige Weitläufigkeit zu ersparen, beide Mal nur ein Wodurch und ein zweifaches Wohin (der Person und der Sache) nennt, God.,



ματος weist auf *ἐν ἑνὶ παραπτώματι* V. 17 zurück, und heisst demgemäss: durch Einen Fall, und nicht: durch Eines Fall, als ob *ἑνός* Masc. wäre (Vulg., Theodor., Theophyl., Erasm., Luth., Calv. u. V., auch Thol., Frtzsch., Niels., Picard, Klöpper, Phil., Hofm., Fricke, Luth., Goeb., Lips.), was zwar das Fehlen des Artikels nicht schlechthin verbietet, was aber doch ein schwerfälliger und mindestens zweideutiger Ausdruck wäre. Dass es dadurch für alle Menschen (*εἰς πάντας ἀνθρώπους*, vgl. V. 12) zum Verdammungsurtheil gekommen (*εἰς κατάκριμα*), sagt direkt V. 16. Dann aber kann das auf *οὕτως καί* (V. 15) folgende *δι' ἑνὸς δικαιώματος*, das übrigens für die neutrische Fassung des *ἑνός* im Parallelgliede beweist, nur ebenso, wie dort, heissen: durch einen Rechtsspruch, welcher dahin ging, dass in Folge des Todes Christi, den Gott zum Sühnmittel proponirte, die Sünder (unter der Bedingung des Glaubens) für gerecht erklärt werden sollten. Das *δικαίωμα* kann dem *παράπτωμα* entgegengesetzt werden, weil, wie schon V. 15 ansdrücklich hervorgehoben, das Gnadengeschenk, das uns Christus mit seiner Lebenshingabe machte, nicht, wie das *παράπτωμα*, direkt wirksam wird, sondern nur durch Intervention der göttlichen *χάρις*, und V. 16f. war ausdrücklich hervorgehoben, dass das, was diese uns verliehen, um die Heilsvermittelung Christi wirksam zu machen, das *δικαίωμα* war, welches auf Grund seines Todes die Rechtfertigung ordnete*). Das *εἰς πάντας ἀνθρώπους* ist das einzige, was beide Vershälften unmittelbar gemein haben. Dennoch ist zu beachten, dass es wohl für alle Menschen thatsächlich zum *κατάκριμα* (Todesurtheil) gekommen ist, weil

---

Luth. ergänzen nach Win. § 64, 2: *ἀπέβη*, es ist gekommen, res cessit, Beck: *εἰσέρχεται* (vgl. Goeb.), Lips.: *γίνεται* oder *ἐγένετο-γίνεται*, welches Schwanken nur zeigt, dass das *ἐγένετο* aus gutem Grunde fortgelassen. Vgl. Buttm. N. Gramm. p. 338.

*) An der richtigen Fassung, die durch die Nothwendigkeit, es in demselben Sinne zu nehmen wie V. 16, schlechthin geboten ist, halten auch hier Ew., v. Heng., Umbr., Holst. (ungenau Thol.: Rechtfertigungsthat, vgl. God.) fest, während die Meisten hin und her rathen auf: Thatbestand des Gerechtseins (Hofm., Stölt., vgl. Lips.), Rechtserfüllung (Phil., Mang. p. 343, vgl. Chr. Hoffm.: Gerechtigkeitsthat), Wiedergutmachung (Rothe), gerechter Lebensstand Christi, mit welchem eine neue Menschheit anhebt (Dietzsch, vgl. Beck, Zimmer), Tugendhaftigkeit (B.-Crus.), Gehorsam (de W.) u. dergl., wobei man meist an die That des Todes Jesu theils mit, theils ohne Hinzunahme der obedientia activa denkt, während Frtzsch. es von der Menschwerdung und Erniedrigung Christi (Phl 2 5—8) als dessen recte factum deutet, und Fricke auch hier von der Rechtfertigung Christi durch die Auferstehung (vgl. Goeb., Luth., Böhmer).

πάντες ἀπέθανον, dass aber das *ἓν δικαίωμα* zur Rechtfertigung für alle Menschen nur im göttlichen Rathschlusse gereicht, d. h. von ihm dazu zu gereichen bestimmt ist, so dass die beiden *εἰς* immer nicht ganz parallel gedacht sind, und eben deshalb kein gemeinsames *ἐγένετο* gesetzt werden konnte. In der That nämlich verwirklicht sich dieser göttliche Rathschluss nur an den Gläubigen, bei welchen es thatsächlich zur Lebensrechtfertigung kommt. Das *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* bezeichnet eine Rechtfertigung (4 25), welche zu ewigem Leben gehört, ohne welche es Leben nicht giebt. Es ist also die Applikation des allgemeinen *δικαίωμα* auf den Einzelnen, wodurch derselben auf Grund der in ihm gesetzten Norm für gerecht erklärt wird *). — V. 19 begründet den ganzen V. 18, indem beide Seiten desselben nun direkt auf ihre Vermittelung durch die Person der in die typische Parallele gestellten beiden Einzelnen, die einen gleich durchgreifenden Einfluss auf die Vielen gehabt haben, und auf ihr Verhalten zurückgeführt werden **). Daher kehrt nun erst der Sache nach der Apostel ganz zu der V. 12 ins Auge ge-

---

*) Der Unterschied, welchen Hofm. u. Lechler eintragen: *πάντες ἄνθρωποι* seien Alle ohne Unterschied, dagegen *πάντες οἱ ἄνθρωποι* Alle ohne Ausnahme, die Summe aller Menschen, ist rein erdichtet; *πάντες* heisst omnes, nemine excepto, gleichviel ob das dazu gehörige Substant. je nach dem Zusammenhange den Artikel hat oder nicht (»Articulus, cum sensus fert additus vel omissus, discrimen sententiae non facit», Ellend. Lex. Soph. II, p. 519). Nur wenn der Artikel vor *πάντες* steht (also *οἱ πάντες ἄνθρ.*), tritt der Unterschied ein, dass man »cunctos sive universos, i. e. singulos in unum corpus colligatos« (Ellendt p. 521) zu denken hat; vgl. Kühner § 465, 6, b. Die gewöhnliche Analyse des Gen. *ζωῆς* (Meyer: welche den Besitz ewigen Lebens zur Folge hat, Hofm.: welcher das Leben zuerkannt) ist eine sprachlich ungenaue, da der Genit. das nun einmal nicht ausdrücken kann, was auch Lips. trotz seiner Ablehnung der richtigen Analyse nicht erwiesen hat. Dass dieselbe eine Verkehrung der Sache sei (Luth.), ist gröbliches Missverständniss, da eine Rechtfertigung, ohne welche es Leben nicht giebt, derselben natürlich vorhergehen muss. Otto fasst den Gen. einfach als Gen. der wirkenden Ursache, indem er das Auferstehungsleben Christi dem artikellosen Ausdruck unterschiebt, was nothwendig zur Einmischung des neuen geistlichen Lebens führt (God., Böhmer, Chr. Hoffm.), womit der Nerv der Paulinischen Heilslehre durchschnitten wird.

**) Begründet wird also nicht das Wie der parallelen Gleichung (Rothe), welches ja wiederholt klar gestellt ist, auch nicht ein einzelnes Moment aus V. 18, wie das *δικ. ζωῆς* (Meyer, vgl. Fricke, Goeb. und ganz künstlich Otto), oder gar das *εἰς πάντ. ἀνθρ.* (Böhmer). Nach Dietzsch soll der allgemein gehaltene Inhalt von V. 18 nur aus dem persönlichen Leben begründet werden, was mit seiner falschen Fassung von *δικαίωμα* zusammenhängt.

fassten Parallele zurück, weshalb er auch mit dem dort gebrauchten ὥσπερ anhebt. Nun tritt auch an die Stelle des παράπτωμα Adams (V. 15. 17. 18), das noch wie ein Widerfahrniss gedacht werden konnte, das διὰ τῆς παρακοῆς (Hbr 2 2. II Kor 10 6), welches den Fall des Einen Menschen (τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, vgl. V. 12. 15) auf seinen Ungehorsam zurückführt. Er ist es also gewesen, der durch sein Verhalten es veranlasst hat, dass es für alle Menschen zum Verdammungsurtheil kam (V. 18). Dann aber musste hier zuerst ausgesprochen werden, wie auch durch das Verhalten der von ihm stammenden Menschen sich diese unselige Wirkung vermittelte, indem sie als Sünder (ἁμαρτωλοί, wie 3 7. 5 8) vor dem zu stehen kamen, der jenes Verdammungsurtheil sprach. So erklärt sich ausreichend die Wahl des Ausdrucks κατεστάθησαν (vgl. III Mak 1 7. 3 5). Es liegt in demselben an sich keinerlei Andeutung darüber, ob sie in und mit dem Fall Adams gesündigt haben, sofern dieser ihnen als Schuld mit angerechnet ist (Meyer, Phil. u. A.), oder ob sie selbst durch eigenes Sündigen, welches durch den Fall Adams bewirkt war, es sich zugezogen haben (God., Goeb. u. A.). Letzteres folgt aber daraus, dass nach V. 12 mit Adam die Sünde als herrschende Macht in die Welt hineinkam, und in Folge dessen Alle sündigten *). Gerade in dem Rückblick hierauf liegt der Fortschritt des Gedankens. Dass aber der Ausdruck bereits durch den Gegensatz, den der Apostel im Blick hat, bestimmt ist, zeigt das οἱ πολλοί (V. 15), da ja die Wirkung der Adamitischen Sünde sich thatsächlich auf Alle erstreckt. Um aber das οὕτως καί (V. 18) zur vollen Evidenz zu bringen, während doch die heilbringende Wirkung

*) Allerdings ist also κατεστάθησαν nicht soviel als ἐγενήθησαν (gegen Dietzsch); aber ebensowenig ist damit ausgedrückt, dass sie ohne eigenes Zuthun in diese Stellung gekommen sind. Man darf auch nicht sagen, dass der Apostel von dieser Vermittelung abstrahire (Luth.), da dieselbe durch den Ausdruck ἁμαρτωλοί nothwendig gegeben ist. Gott könnte die Menschen in Adam als todeswürdig ansehen, wenn sein Fall ein blosses Verhängniss für sie wäre; aber sie können nicht vor ihm als Sünder dastehen, ohne selbst gesündigt zu haben. Denn dass sie der Strafe unterworfen (Chrys., Oecum., Theophyl. u. M.), als Sünder behandelt wurden (Grot., Flatt, Böhme, Krehl u. M.), liegt in dem Ausdruck nicht und würde den Gedankenfortschritt aufheben, geschweige denn, dass sie durch ihren Tod als Sünder erscheinen (Frtzsch., vgl. Koppe, Reiche, Fricke, auch J. Müller p. 485). Wenn Lips. völlig korrekt sagt, sie seien in die Kategorie der ἁμαρτωλοί versetzt worden wegen der über sie zur Herrschaft gekommenen Sündenmacht, so ist es durchaus verwirrend, dies eine objektive Uebertragung der Sünde zu nennen.

Christi sich thatsächlich nur an den Gläubigen vermittelt, wird als die Analogie beider nur die Einwirkung des Einen auf die Vielen hervorgehoben. — *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός*) Der Tod Jesu war *κατ' ἐξοχήν* sein Gehorsam gegen den Willen des Vaters, Phl 2 8. Hbr 5 8. Gewählt aber ist diese Bezeichnung, weil durch sie allein die Lebenshingabe Jesu als eine That, welche mit dem Ungehorsam Adams in Parallele steht, erscheint, weshalb hier nicht »der gesammte Lebensgehorsam« (Hofm., Dietzsch, God., Luth. u. M.), sondern die gottgewollte Erlösungsthat (V. 8ff.), welcher wir die Rechtfertigung verdanken, verstanden werden muss. Selbstverständlich ist die Voraussetzung dieser Gehorsamsleistung der Gehorsam seines ganzen Lebens (Goeb.); aber ausgedrückt ist das nicht. Auch hier ist über die Art, wie sie als *δίκαιοι* vor dem Richter zu stehen kommen, der die *δικαίωσις ζωῆς* vollzieht (V. 18), nichts ausgesagt. Aber es folgt aus der ganzen vorhergegangenen Entwickelung, dass dies aus reiner Gnade um des erlösenden Todes Christi willen geschieht (3 24f.), und dass jede Einmischung der Gerechtmachung (durch die Heiligung, vgl. God., Dietzsch, Beck u. die kathol. Ausleger, auch noch Böhmer, Chr. Hoffm.) dem Grundgedanken des Paulus widerspricht. Das Fut. *κατασταθήσονται* bezieht Meyer, dem *βασιλεύσουσιν* V. 17 entsprechend, auf die zukünftige Offenbarung der Herrlichkeit nach der Auferstehung (vgl. Reiche, Frtzsch., Klöpper, Fricke, God., Goeb., Böhmer, Lips.), was schon darum falsch ist, weil Paulus die Rechtfertigung bereits als gegenwärtig eintretend denkt (V. 1); Mehr., Hofm. auf das, was von dem Gehorsam des Einen zu erwarten ist; aber es geht darauf, dass die Menge der Gläubigen noch nicht als abgeschlossen gedacht, mithin die Gerechtmachung derselben überwiegend als eine Reihe künftiger Fälle betrachtet wird (vgl. 3 26. 30). Vgl. Sand. Der Wechsel des Aor. und Fut. entspricht also genau dem Wechsel der Bedeutung von *εἰς* in V. 18, welches einmal die bezeichnet, bei welchen die Wirkung schon eingetreten ist, und dann die, bei welchen sie nach göttlichem Rathschlusse eintreten soll und wird. Der Gehorsam des Einen hat es verursacht, dass die *πολλοί* fort und fort in Gottes Urtheil als Gerechte zu stehen kommen *).

---

*) Wollte man aber daraus schliessen, dass auch die Nachkommen Adams nur durch das ihnen die Sünde Adams imputirende Urtheil Gottes in die Kategorie von Sündern versetzt werden, was eigentlich auch Lips. annehmen müsste, wenn man es mit seiner »objektiven Uebertragung von Sünde und Gerechtigkeit« ernst nimmt,

Damit ist die Vergleichung Adams und Christi, und sofern diese nur noch einmal den Inhalt der beiden ersten Haupttheile des Briefes rekapitulirte, der zweite Theil vollständig geschlossen. Allerdings lag es nahe, nachdem Paulus die ganze Menschheitsgeschichte in zwei Epochen getheilt hatte, deren maassgebende Anfangspunkte Adam und Christus bilden, sich darüber auszusprechen, welche Stellung das inmitten derselben gegebene Gesetz, das doch jedenfalls auch seine Bedeutung im göttlichen Heilsplane hatte, zu der von diesen beiden Faktoren eingeleiteten Entwickelung einnehme. Aber da die Ausführung der Parallele zwischen Adam und Christus doch keineswegs eine allgemeine religionsgeschichtliche Betrachtung war, sondern in spezieller Beziehung zu der lehrhaften Ausführung der beiden ersten Theile stand, so wäre Paulus auf diese Frage nicht eingegangen, wenn nicht überhaupt seine Absicht wäre, jetzt darzustellen, wie auf Grund der neuen jede Betheiligung des Gesetzes ausschliessenden Heilsordnung das, was das Gesetz erstrebte, aber nicht erreichte, sondern vielmehr verhinderte (die Erfüllung des göttlichen Willens), zur thatsächlichen Verwirklichung komme. Insofern bildet V. 20f. in ähnlicher Weise den Uebergang zum dritten Haupttheil, wie wir 3 31 einen solchen Uebergang fanden *).

---

so würde sich für den Gegensatz ergeben, dass der Gehorsam Christi den Gläubigen imputirt wird, was auch nach Meyer nicht Paulinische Lehre ist, da Paulus wohl von einer Zurechnung von Gerechtigkeit oder von einer Zurechnung des Glaubens als Gerechtigkeit, nie aber von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi redet. Auch bei seiner Fassung des *κατεστάθησαν* kommt es also nicht zu einer thatsächlichen Gleichheit des Begriffs mit dem *κατασταθήσονται*.

*) Es kann also V. 20f. nicht der Abschluss der vorhergehenden Erörterung sein (Th. Schott, Luth., Lips., Sand. u. A.), der durch V. 13f. bereits vorbereitet ist (Hofm.), weil die dortige Erwähnung der Zeit von Adam bis Moses keineswegs auf eine Erörterung über die Bedeutung des Gesetzes abzielte, sondern lediglich der Begründung von V. 12 diente. Nur zu 3 21 kehrt die Ausführung insofern abschliessend zurück, als auch aus ihr erhellt, dass mit der Beschaffung der Gerechtigkeit das Gesetz nichts zu thun haben konnte. Lässt man die folgende Erörterung durch einen gegnerischen Einwurf (so schon Cyrill., Grot., vgl. Mang., Holst., Grafe p. 82, Hilg. u. A.) oder doch durch die Berücksichtigung solcher, die selbst etwas leisten zu müssen meinten, um sich das ewige Leben zu sichern (Hofm., Luth., Zimmer, Chr. Hoffm. u. A.), veranlasst sein, so zeigt die Art, wie Paulus unvermittelt seine Ansicht über die Bedeutung des Gesetzes, welche dem jüdischen Bewusstsein am Anstössigsten sein musste, ohne alle Begründung und ohne jede Bezugnahme auf die Hauptfrage, ob das Gesetz gerecht machen könne, voranstellt, dass seine Darstellung

V. 20. *νόμος δέ*) Auch hier steht *νόμος* artikellos und bezeichnet ein Gesetz, wie es das Mosaische war, welches den Willen Gottes ausdrücklich kund machte; denn von jedem anderen würde ja ganz dasselbe gelten. Vgl. Hofm., Holst. — *παρεισῆλθεν*) Der auf das *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν* V. 12 zurückweisende Ausdruck kann nur besagen wollen, dass es neben der durch den einen Menschen eingekommenen Sünde in die Welt kam. Dadurch entsteht nothwendig die Frage, ob es denn nicht den durch die Sünde geschaffenen Zustand geändert habe, schon ehe die neue Heilsepoche mit Christo begann, welche der Apostel mit einem Hinweis auf den Zweck des Gesetzes beantwortet *). Erst aus ihm erhellt, dass es den sündhaften Zustand nicht nur nicht geändert, sondern gesteigert hat. Denn hiernach war die Absicht Gottes dabei (*ἵνα*) nicht, dass die Sünde dadurch aufgehoben werde, sondern wie das nachdrücklich voranstehende Verbum sagt, dass sie sich mehre (*πλεονάσῃ*, intr., wie Ex 16 18. Prv 15 6. II Chr 24 11. II Kor 4 15). Im Zusammenhange mit V. 15 ff. kann *τὸ παράπτωμα* nur das Adamitische Vergehen be-

---

durch eine solche polemische oder apologetische Rücksichtnahme nicht erklärt wird. Natürlich sind es seine Kämpfe mit dem Judaismus gewesen, in denen Paulus diese seine Ansicht über die Bedeutung des Gesetzes ausgebildet hat. Aber dass er dieselbe hier zu entwickeln beginnt, hat darin seinen Grund, dass diese Darlegung zu der Auseinandersetzung seiner (gesetzesfreien) Heilslehre mit der Gottesoffenbarung des AT's gehört, welche den Zweck des Römerbriefs bildet. Eben darum darf man aus ihr auch nicht mit Mang. u. A. auf den überwiegend judenchristlichen Charakter der Leser schliessen.

*) Darum gehen die Betrachtungen, dass es ein nebensächliches Institut (Reiche, Rothe, Thol., Rück., Phil.) von vorbereitender und daher vorübergehender Bedeutung (Chr. Hoffm.), oder von untergeordneter Bedeutung in Vergleich mit der Sünde (Hofm.), oder in den Zusammenhang von Adam und Christus eigentlich nicht gehörig (Luth.) gewesen sei, die ohnehin schwerlich der Schätzung des Gesetzes als eines göttlichen entsprechen, selbst die ohne Frage richtige, dass es kein epochemachendes Moment (Dietzsch) gewesen sei, über den Text hinaus. Die Bedeutung des heimlichen Sicheinschleichens liegt in dem *παρά* nicht, und müsste durch den Kontext gegeben sein, wie Gal 2 4, das Hilg. allerdings als analog betrachtet. Vgl. II Mak 8 1 *παρεισπορευόμενοι λεληθότως*. Sprachlich unrichtig Andere: es kam mitten zwischen Adam (nach Theodoret. u. Reithm.: Abraham) und Christus ein (Calv., Grot., Est., B.-Crus., Ust., Ew., Bisp. u. M., vgl. Lips., der dies wenigstens dem Sinne nach richtig findet), oder: es kam dagegen, d. i. gegen die Sünde ein (Mehr., welcher deshalb das folgende *ἵνα* etc. ganz unpassend als schmerzliche Ironie nimmt). Dass endlich *παρά* obiter, ad tempus ausdrücke (Chrys., Theophyl., Corn. a. Lap.), ist ganz aus der Luft gegriffen.

zeichnen, welches als der Anfang der Sünde und als die Ursache des allgemeinen Todes vorhanden war in der Welt und durch die immer neuen Uebertretungen des Gesetzes gemehrt wurde*). Vgl. Gal 3 19. I Kor 15 56. Diese Absicht Gottes war aber (δέ) nur denkbar im Blick auf die Gnade, welche diese Wirkung des Gesetzes mit all ihren Konsequenzen aufheben sollte, wie sie noch einmal in dem folgenden Vordersatz zusammengefasst werden. Das οὗ (4 15. II Kor 3 17) heisst: wo im räumlichen Sinne und bezeichnet das Gebiet, wo die Sünde sich mehrte. Das geht nicht bloss auf die quantitative Mehrung der Gesetzesübertretungen (Lips.); denn da schon V. 12 ἡ ἁμαρτία unzweifelhaft als die in den παραπτώματα zur Erscheinung kommende Sündenmacht gedacht war, so kann das ἐπλεόνασεν nur darin bestanden haben, dass mit jeder neuen Thatsünde die sündhafte Richtung sich verstärkte, die Sünde als Macht zunahm**). — ὑπερεπερίσσευσεν) vgl. II Kor 7 6: sie ward übergross, supra modum redundavit. Nicht sich selbst hat sie überboten (Hofm.: indem eben dort, wo solche Steigerung der Sünde geschehen war, das Heil der Welt erschien, vgl. God.), oder das περισσεύειν V. 15. 17 (Phil.), sondern das ἐπλεόνασεν, indem sich die beiden korrelaten Verba verhalten, wie Komparativ und Superlativ. Die Gnade musste um so grösser werden, je mehr einzelne Sünden sie zu vergeben hatte, und je grösser die Macht der Sünde

---

*) Das ἵνα kann natürlich nicht ekbatisch erklärt werden (Chrys. u. a. Väter, Koppe, Reiche, der sonst hier einen blasphemischen Gedanken findet!), sowenig wie das πλεονάσῃ logice gefasst werden kann von steigender Erkenntniss der Sünde (Grot., Wolf, Niels., Chr. Hoffm.). Es steht aber τὸ παράπτωμα auch nicht kollektiv (Frtzsch., de W., v. Heng., Beck u. M.) oder von einer Mehrung der Zahl und Schuldbarkeit seiner Wirkungen (Mehr.); ganz willkürlich aber findet Hofm. die Steigerung der Uebelthat darin, dass sich die Sünde in Gestalt einer Uebertretung wiederholte (vgl. auch Sand), mit welcher sündige Menschen eine sie bevorzugende Gnadenerweisung erwiderten.

**) Es bestand also nicht darin, dass das widergöttliche Verhalten Uebertretung des geoffenbarten Gesetzes war (Hofm., vgl. Phil.), oder dass das Gesetz häufigere Gelegenheit gab, die individuelle Verschuldung ins Licht zu stellen (God., vgl. Goeb.); auch nicht darin, dass sich die Summe der Sünde in abstracto vergrösserte, welche unter den Menschen war (Meyer). Die zeitliche Fassung des οὗ (Grot., de W., Frtzsch., Stölt.) ist sprachlich möglich, sofern die Zeit räumlich vorgestellt werden kann, aber hier unpassend. Faktisch konnte natürlich das Gebiet, in dem das Gesetz dies bewirkte, nur das Volk des Gesetzes sein; aber darauf wird hier jedenfalls nicht Rücksicht genommen, da V. 21 wieder den universellen Gesichtspunkt, wie er in diesem ganzen Abschnitt obwaltet, hervortreten lässt (gegen Hofm., God., Böhmer).

war, die sie endlich überwinden musste. — V. 21. ἵνα) schliesst sich natürlich an das unmittelbar Vorhergehende an. Das Wachsthum der Gnade hatte die Absicht, jene traurige Folge des Gesetzes nun auch reell aufzuheben, die noch einmal vergegenwärtigt wird durch das ὥσπερ ἐβασίλευσεν (V. 14) ἡ ἁμαρτία. Dies königliche, d. h. souveräne, allein Alles bestimmende Herrschen der Sünde war die Folge der Mehrung ihrer Macht unter dem Gesetz. Diese Herrschaft der Sünde kam aber zur Erscheinung ἐν τῷ θανάτῳ, sofern Alle starben, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (V. 12), und so das Sterben Aller zeigte, dass die Sünde zur allgemeinen Herrschaft gekommen war (vgl. Luth., Goeb.)*). — ἡ χάρις βασιλεύσῃ) Je mehr die Gnade gross wird (V. 20) in der Aufhebung der gemehrten Sündenmacht, desto mehr wird sie die Alles bestimmende Macht in dem Leben der neuen Menschheit. — διὰ δικαιοσύνης) ist natürlich, wie V. 17, die aus Gnaden geschenkte Gerechtigkeit, durch die alles Heil, welches die Gnade bringt, und worin sie sich als das die Heilszeit beherrschende Prinzip bewährt, vermittelt ist. Die Sünde herrscht bereits im Tode, der ja fortwährend eintritt, und den auch das Herrschen der Gnade, nachdem er einmal mit der in die Welt gekommenen Sünde das Loos Aller geworden ist, an und für sich nicht aufhebt; aber das von ihr intendirte Ziel ist ewiges Leben (εἰς ζωὴν αἰώνιον vgl. 2 7), durch dessen gnadenreiche Mittheilung (6 23) sie einst den Tod vernichten und so ihre letzte Heilsabsicht an den Menschen verwirklichen will. Der volle sieghafte Schluss διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (vgl. I Kor 15 57) gehört zum ganzen Gedanken ἡ χάρις βασιλεύσῃ bis ζ. αἰώνιον, dem er das Siegel aufdrückt; denn nur durch Jesus Christus, der

---

*) Ganz künstlich findet Hofm. auch hier ein »Herrschen, wie das eines Königs, welcher kraft persönlicher Stellung über die von vornherein vermöge ihrer Zugehörigkeit zu seinem Gebiet ihm Untergebenen Macht hat«, und lässt das Herrschen des Todes in das der Sünde eingeschlossen sein, letzteres in ersterem sich vollziehen, obwohl hier vom Herrschen des Todes garnicht die Rede ist. Natürlich heisst das ἐν weder: zum Tode (Luther, Beza, Calv. u. V.), noch: im Tode als dem Gebiet ihrer Herrschaft (Thol., Phil., Volkm.), noch ist es instrumental zu fassen (Rück., Frtzsch., Beck, vgl. dagegen God.), um welcher Fassung willen Meyer nachher ganz unnatürlich εἰς ζωὴν αἰώνιον mit δικαιοσύνης verknüpft, während doch, wenn hier ein Gegensatz beabsichtigt wäre, dieselbe Präposition wiederholt werden müsste. An den geistlichen Tod (Böhmer) kann hier natürlich erst recht nicht, auch nicht zugleich (Sand.), gedacht werden. Das ἵνα schliesst sich nicht an V. 20 an (Rothe), so dass οὗ δὲ — χάρις parenthesirt werden müsste, wozu dieser Satz viel zu wesentlich ist.

durch seinen Sühntod das Heil erworben hat (V. 11) und als unser erhöhter Herr Alles bewirkt, was dazu gehört, uns zum Ziele der Heilsvollendung zu führen, ist jene Herrschaft der Gnade vermittelt.

Kap. VI.

Hat nach 5 20f. das Gesetz, welches den göttlichen Willen offenbart, nicht den Zweck gehabt, die Erfüllung desselben herbeizuführen, so muss die neue Epoche der Gnadenherrschaft, zu der es überleitete, auf anderen Wegen dieses Ziel verwirklichen. Dass und wie dies geschieht, zeigt Paulus im dritten Haupttheil (6 1—8 27), indem er nachweist, wie der Christ schon in der Taufe der Sünde abgestorben und dadurch von der Herrschaft derselben frei geworden (Kap. 6), und zwar eben, weil er damit zugleich vom Gesetz befreit ist, das immer wieder die Sünde im Menschen erregt (Kap. 7), und soweit der ihm mitgetheilte Geist die Macht des Fleisches in ihm bricht (Kap. 8) *). Der erste Abschnitt also handelt davon, wie der Christ von der Herrschaft der Sünde frei geworden ist.

V. 1—11. Das Sterben des alten Menschen in der Taufe ein Absterben der Sünde. — V. 1. *τί οὖν*

---

*) Es bedarf also auch hier nicht der Annahme, dass Paulus durch Vorwürfe, welche gegen sein gesetzesfreies Evangelium erhoben wurden (Mang. p. 345f. Grafe p. 81f.), zu diesen Ausführungen bewogen sei, geschweige denn dass er sich jetzt gegen heidnischen Antinomismus wendet, wie Kap. 5 gegen jüdischen Nomismus (Luth., Böhmer). Allerdings geht er vom Gebiete der Heilsgewinnung auf das der sittlichen Heilsbewährung über (Meyer), von der Rechtfertigung zur Heiligung (God.), wenn auch durchaus nicht unter diesem Gesichtspunkt; vielmehr handelt es sich in dem neuem Episodetheile im Grunde darum, wie im Evangelium nicht nur eine uns aus Gnaden zugerechnete, sondern auch eine von Gott thatsächlich in uns gewirkte Gerechtigkeit offenbart wird (1 17). Ganz willkürlich disponirt Otto Kap. 6—8: Wesen, Recht und Hoffnung des neuen Dienstes. Garnicht aber will der Apostel die Entbehrlichkeit des Gesetzes zur Heilsbewährung aufzeigen und so seine heidenapostolische Thätigkeit rechtfertigen (Th. Schott). Volkm. sieht in Kap. 6—8 eine zweite »Bestätigung des Gesetzes« (3 31) durch den Nachweis der Uebereinstimmung des gesetzesfreien Christvertrauens mit dem Gesetz (vgl. auch Pfleid. p. 519) und theilt diesen Abschnitt, das offenbar zusammengehörige Kap. 7 zerreissend, in 6 1—7 6. 7 7—8 39 (vgl. dagegen Holst. a. a. O. p. 360f.). Hofm. findet gar hier erst die mit *διὰ τοῦτο* 5 12 intendirte Fortsetzung der Ermahnung 5 1.

ἐροῦμεν;) vgl. 3 5, fragt, welche Folgerung sich aus dem 5 20f. Enthaltenen ergiebt; aber das Aufwerfen dieser Frage ist nur die dialektische Form, in der Paulus sich den Uebergang bahnt zu der positiven Erörterung seines dritten Haupttheils. Eben darum bedarf es nicht der Ergänzung eines *ἐροῦμεν* oder *μὴ ἐροῦμεν ὅτι* vor der zweiten Frage. Da die erste nicht auf einen Lehrsatz geht, sondern auf eine Maxime, die aus dem Gesagten zu folgern wäre, so kann der Apostel die deliberative Frage folgen lassen: Sollen wir bei der Sünde verharren (*ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ*, vgl. Xen. Hell. 3, 4, 6. Oec. 4, 7: *ἐπιμένειν τῷ μὴ ἀδικεῖν*)? — *ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ*) Da die Mehrung der Gnade 5 20 als die sichere Folge von der Mehrung der Sünde dargestellt war, so schien dies Verharren bei der Sünde nur diese selige Folge herbeizuführen und darum eine berechtigte Absicht desselben zu sein *). — V. 2. *μὴ γένοιτο*) vgl. 3 4. Es geschehe nicht, nämlich dass wir in der Sünde verharren. — *οἵτινες*) vgl. 1 25. Der Relativsatz, welcher die Christen als solche charakterisirt, die der Sünde abgestorben sind, ist mit rhetorischem Nachdrucke vorangestellt, um gleich das Absurde der Maxime recht fühlbar zu machen. Er setzt also voraus, dass die Christen als solche ein Sterben erfahren haben (*ἀπεθάνομεν*), und da man ein Christ wird, indem man sich taufen lässt, so erhellt schon hier, dass dies Sterben in der Taufe erfolgt ist (was sich V. 3f. bestätigt). Da nun das Sterben den Menschen allen Beziehungen entnimmt, in welchen er bisher gestanden (Gal 2 19. 6 14), so muss der Dat. der näheren Beziehung sagen, auf welche derselben es dem Apostel hier ankommt. Sind wir aber für die Sünde gestorben (*τῇ ἁμαρτίᾳ*), so beant-

---

*) Es ist nach 3 8 sehr möglich, dass Folgerungen, wie Paulus sie hier abweist, ihm häufig als Konsequenz seiner Lehre vorgeworfen waren; aber hier bringt er dieselbe nicht als einen Einwand des judenchristlichen Bewusstseins (Holst., Hilg.), so dass man daraus auf eine judenchristliche Gemeinde (Mang.) oder eine Beunruhigung der heidenchristlichen durch judenchristliche Agitationen (Weizs.) schliessen könnte. Eben weil, wie fast allgemein zugestanden, die Frage nicht darauf geht, ob Paulus die Aufforderung zum *ἐπιμένειν* ergehen lasse (v. Heng., Hofm., Holst., Zimmer), liegt gar kein Grund vor, in ihr eine Apologie gegen solche Vorwürfe zu sehen. Das *οὖν* weist nicht auf Kap. 1—5 (God.) oder gar auf 5 18ff. (Otto nach seiner falschen Fassung der *ζωή*) zurück, da die zweite Hälfte deutlich an 5 20 anknüpft. Die Rcpt. *επιμενουμεν* hat nur Min. für sich und ist mechanische Konformation nach *ερουμεν*, wie das *ζησωμεν* V. 2 (Hofm. nach CFGL) offenbar mechanisch nach *επιμενωμεν* V. 1 konformirt ist. Otto u. Böhmer folgen der ganz verwerflichen Lesart von ℵKP: *επιμενομεν*

wortet sich die Frage von selbst, wie es möglich sein soll (πῶς, wie 3 6), dass wir noch (ἔτι, wie 3 7) in ihr leben werden. Das ζήσομεν ἐν αὐτῇ bezeichnet also ein Leben, wie es bei dem ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ geführt werden würde, und ist dadurch eine Unmöglichkeit geworden, dass das Sterben uns von jeder Beziehung zur Sünde, also auch von diesem ἐπιμένειν gelöst hat, die Sünde also nicht mehr unser Lebenselement sein kann *).

V. 3 f. ἢ ἀγνοεῖτε) oder (vgl. 2 4), wenn dies ἀπεθάνομεν Euch noch zweifelhaft sein sollte, so muss ich fragen, ob Ihr denn unbekannt seid (vgl. 1 13) mit Wesen und Wirkung der Taufe, die Ihr doch alle empfangen habt (vgl. I Kor 6 11). In ihr also muss jenes ἀποθανεῖν, auf das sich Paulus als auf eine allgemeine christliche Erfahrung beruft, erfolgt sein. Daher appellirt er ausdrücklich an Alle, soviel ihrer (ὅσοι, wie 2 12) getauft sind. Das ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν bezeichnet zunächst nur, dass die Taufhandlung vollzogen ward mit Bezug auf das Heilsmittlerthum Christi, d. h. unter Voraussetzung des Glaubens an ihn (vgl. I Kor 10 2), weshalb auch εἰς τὸ ὄνομα Ἰησ. Χρ. damit wechseln kann (I Kor 1 13). Offenbar aber legt Paulus hier einen tieferen Sinn in die hergebrachte Formel, indem er mit Anspielung auf die Form des Taufritus darunter ein Getauftwerden in Christum hinein, ein Eingetauchtwerden in ihn oder die Lebensgemeinschaft mit ihm versteht (vgl. Rück., Otto, Chr.

---

*) Es ist sehr bemerkenswerth, dass Paulus nicht an die Kap. 3—5 behandelte Rechtfertigung anknüpft, also jene grundlegende Erfahrung des Christen, welche ein Beharren in der Sünde unmöglich macht, nicht als eine psychologische Wirkung der Rechtfertigung oder des Glaubens betrachtet. Zu dem ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ vergleicht Meyer die Platonische Vorstellung b. Macrob. Somn. Scip. 1, 13: »mori etiam dicitur, cum anima adhuc in corpore constituta corporeas illecebras philosophia docente contemnit et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuit passiones«. Michael., Cramer, Storr, Flatt, Nitzsch (de discr. revelat. etc. II, p. 233); die wir um der Sünde willen (mit Christo) gestorben sind, d. i. die wir uns so anzusehen haben, als hätten wir wegen der Sünde (oder Nitzsch: »ad eripiendam peccati vim mortiferam«) selbst gelitten, was Christus gelitten. Allein von einem Sterben mit Christo ist hier noch nicht die Rede. Der Wortlaut des ἀπεθάνομεν schliesst die Fassung des Dat. im Sinne von 5 12 aus: Die wir durch die Sünde dem Tode verfielen (vgl. Rosenm.: durch die Sünde elend wurden). Indem man willkürlich einlegt, dass das ἀπεθάνομεν erfolgt sei durch das Gläubigwerden (Holst., Böhmer), durch die Aneignung des Versöhnungstodes Christi (God.), durch die Rechtfertigung (Beck nach seiner Missdeutung dieses Begriffs), oder durch den neuen Dienst (Otto), zerstört man nur die Basis für die folgende Erörterung.

Hoffm., Sand.), wie er ähnlich Gal 3 27 thut. Da nun in der Taufe der Geist mitgetheilt wird (I Kor 12 13), und dieser der Geist Christi ist (8 9), so tritt durch diese Gemeinschaft seines Geistes der Getaufte in eine Lebensgemeinschaft mit Christo, nach welcher er in Christo ist (V. 11) und Christus in ihm (8 10), vgl. Beck. — *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*) Da Jesus der Heilsmittler spezifisch ist durch seinen Tod (3 24f. 4 25. 5 9f.), so können wir mit ihm nicht in Gemeinschaft treten ohne an diesem seinem Sterben Antheil zu erhalten, ohne auch an uns ein Sterben zu erfahren, nur natürlich nicht ein leibliches, sondern ein Sterben unseres gesammten natürlichen Wesens, und das ist eben jenes *ἀποθ. τῇ ἁμαρτίᾳ* V. 2. Dies nennt also Paulus ein Getauftwerden (eig. Eingetauchtwerden) in den Tod Christi hinein, welches der Christ in der Taufe erleidet, sofern der durch die göttliche Gnade in derselben mitgetheilte Geist das alte (natürliche und daher sündhafte) Leben in uns prinzipiell ertödtet *). Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 84, b. — V. 4. *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ*) Aus der Betrachtung der Taufe als einer Taufe in seinen Tod hinein (V. 3) folgt (*οὖν*), dass wir nun mit ihm begraben sind. Das Begrabenwerden ist das Zeichen des wirklich eingetretenen Todes; wie nun Christus nach dem Eintritt seines Todes begraben wurde (I Kor 15 4), so erfährt auch der Christ in der Taufe ein solches Begrabenwerden, welches das Zeichen ist, dass er mit ihm gestorben ist, d. h. das Untertauchen in der Taufe wird ihm zur sinnbildlichen

---

*) Hier ist also nicht von einer Nachahmung des Sterbens Christi die Rede (Grot., Reiche, Kölln. u. A.), sondern von einer göttlichen Gnadenwirkung, die der Christ in der Taufe erfährt; aber auch nicht bloss davon, dass wir in Beziehung gesetzt werden zu der sühnhaften Bedeutung des Todes Christi (Hofm., Luth.), womit ja die V. 2 behauptete Thatsache durchaus nicht begründet wäre (weshalb auch Hofm. nicht diese, sondern die V. 2 gezogene, völlig selbstverständliche Folgerung begründet werden lässt). Auch Lips. lässt in der Taufe nur dem Täufling Christi Tod als seinen eigenen Tod zugeeignet werden, und unterscheidet diesen objektiven Vorgang (durch den trotzdem bereits die Macht der Sünde objektiv gebrochen sein soll) streng von seiner ethischen Wirkung. Vergeblich aber sträubt er sich, anzuerkennen, dass Paulus hier einen tieferen Sinn in die hergebrachte Taufformel legt, da doch »die Anerkennung der Heilsbedeutung seines Todes« jene Wirkung der Taufe nicht vermitteln kann und auch nach ihm nicht vermitteln soll. Giebt man vollends mit Meyer, Goeb. zu, dass hier von einem Eingetauchtwerden in den Tod Christi die Rede ist, so kann dasselbe nicht bloss daraus abgeleitet werden, dass die Taufe »uns zu seinem Angehörigen macht«. Chr. Hoffm. freilich findet in dem Tode, den man in der Taufe stirbt, nur die Bereitschaft zum Martyrium.

Vergewisserung, dass jenes (ethische) Sterben bei ihm eingetreten ist, weil er (sein altes sündhaftes Leben) in dem Wasser begraben wird *). Dann aber muss διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον) zurückweisen auf das, was V. 3 über die Wirkung der Taufe gesagt ist, dass sie ein Eingetauchtwerden in den Tod Christi ist Absichtlich aber wird nicht wieder der Tod Christi genannt, als ob αὐτοῦ dabeistände (Krehl, Bisp.), da ja durch das Getauftwerden in den Tod Christi hinein wir selbst einen Tod erleiden, nämlich den Tod unseres natürlichen Menschen. Nur wenn die Taufe thatsächlich ein solches Sterben für uns mit sich bringt, kann der Taufritus des Untertauchens als ein Begrabenwerden gedacht werden, welches, wie das Begräbniss Jesu seinen Tod, so unser Gestorbensein versiegelt. Es muss also εἰς τ. θάν. mit διὰ τ. βαπτίσμ. verbunden werden (mittelst der Taufe, die nach V. 3 ein Eingetauchtwerden in den Tod hinein ist), und es kann das ohne Artikelbindung geschehen, weil das Subst. nach V. 2 in dem Verbalsinn des βαπτίζεσθαι εἰς τι genommen ist **). — ἵνα) Zweckangabe des συνετάφημεν — θάνατον, durch welche nun, dem πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ V. 2 entsprechend, hervorgehoben wird, dass die an uns vollzogene Tödtung (unseres natürlichen Lebens) die Führung eines ganz neuen Lebens beabsichtigt. Dann aber zeigt sich erst die volle Berechtigung dazu, die Taufe als ein Eingetauchtwerden in Christum aufzufassen (V. 3), in Folge dessen

*) Es handelt sich also nicht um »ein ethisches Begrabenwerden mit Christo«, welches, wie Meyer selbst sagt, kein von dem Mitgestorbensein verschiedenes sittliches Faktum wäre, wenn man nicht mit Beck ganz willkürlich dem Mitbegrabenwerden den »fortschreitenden Zerstörungsprozess«, welcher die Folge davon ist, unterschieben will, geschweige denn darum, dass die Sünde, sofern wir ihrer schuldig waren, für uns eine schlechterdings abgethane Sache ist (Hofm., vgl. Luth., und selbst von der richtigen Auffassung des Sterbens aus, Otto), sondern darum, dass sich in der Form des Taufritus der Vollzug jenes (ethischen) Sterbens uns sinnbildlich darstellt und dadurch versiegelt wird. Nach God. setzt die Taufe das Gestorbensein (der Sünde) im Glauben voraus, obwohl es doch das Wesen jeder sinnbildlichen Handlung ist, zu veranschaulichen und zu versiegeln, was in ihr geschieht, nicht aber, was vorher stattgefunden hat.

**) Die Verbindung mit συνετάφ., wobei man εἰς τ. θάνατον bald auf Christi Tod (Grot., B.-Crus.), bald auf den Tod der Sünde (Calov., Wolf., Winzer Progr. 1831) bezogen hat, ist schon deshalb unrichtig, weil, wer begraben wird, nicht in den Tod kommt, sondern bereits im Tode ist, daher das »Begrabenwerden in den Tod« eine ganz inkongruente Vorstellung ergeben würde, wenn man nicht ganz willkürlich und gegen die offenbare Beziehung auf V. 3 θάνατος von dem »Todeszustand« nimmt (Hofm., Luth.).

wir an den beiden Stadien seines Heilsmittlerthums, an seiner Auferweckung zu einem neuen Leben, wie an seiner Tödtung Theil haben müssen. Denn ebenso wie (ὥσπερ, wie 5 12) er auferweckt worden ist aus Todten (ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν, vgl. 4 24f.), müssen auch wir eine Erweckung zu neuem Leben erfahren haben, was nach 4 17 nur durch den geschehen kann, dessen Prärogativ es ist, die Todten lebendig zu machen. Daher wird hier ausdrücklich betont, dass die Auferweckung Christi erfolgt ist διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός. Nur die überweltliche Herrlichkeit des allmächtigen Gottes (1 23) konnte Christum von Todten auferwecken*). Das οὕτως καί (5 21) führt aber nun nicht die damit selbstverständlich gegebene Auferweckungsthat ein, die Gott an den Gläubigen vollzog, sondern den Zweck, auf welchen es damit abgesehen war, dass wir nämlich in neuer (sittlicher) Lebensverfassung wandeln sollen. Das ἐν καινότητι (Ez 47 12. Thucyd. 3, 38) hebt die neue Beschaffenheit des intendirten Lebens stärker hervor, als es durch das keineswegs damit gleich bedeutende (Grot., Koppe, Reiche, auch Otto) ἐν ζωῇ καινῇ geschehen wäre, so dass der Gen. nicht Gen. appos. ist (gegen v. Heng.). S. Win. § 34, 3. Das περιπατήσωμεν (II Reg 20 3. Prv 8 20) ist Bezeichnung der gesammten sittlichen Lebensführung, welche ihren Charakter von jener Lebensneuheit empfängt.

V. 5f. begründet (γάρ) die Absicht, wonach es durch das Mitbegrabenwerden mit Christo zum Wandeln in Lebensneuheit kommen soll, dadurch, dass mit dem Mitsterben mit Christo auch ein Mitauferstehen mit Christo gegeben ist,

---

*) Es ist also der umfassende Sinn von δόξα nicht irgendwie einzuschränken (Koppe, B.-Crus. u. Aeltere), oder dafür die οἰκεία θειότης selbst (Theodor., Theophyl. u. a. Väter) oder die Erscheinungsform Gottes, seine Erweisung gegen die Welt (Luth., Otto) zu substituiren. Als der Vater ist Gott bezeichnet, weil durch die Auferweckung Christus erst zum υἱὸς ἐν δυνάμει eingesetzt (1 4), und so Gott erst in vollem Sinne als sein Vater erwiesen ist. Dass er aber dem Sohne die δόξα mittheilt (Goeb., vgl. Lips.: durch den in der Auferstehung Christo mitgetheilten himmlischen Lichtglanz des Vaters), wäre nur angedeutet, wenn man διά vom Zustande nimmt (Carpzov.: in paterna gloria resurrexit, vgl. v. Heng.), was aber gerade dem ἐν im Nachsatz gegenüber nur durch ein ἐν hätte ausgedrückt sein können. Ganz willkürlich Hofm.: Der Apostel betont, dass Christi Auferweckung Wendung eines Todeszustandes war, welcher als Widerspiel der Herrlichkeit, d. h. des der Welt zugekehrten göttlichen Wesens des Vaters, nur ein vorübergehender sein konnte, so dass durch eben die Herrlichkeit des Vaters, welcher der Todeszustand des Sohnes widersprach, dieser Widerspruch gehoben worden ist (!).

bringt also die indirekt in dem ὥσπερ ἠγέρθη Χριστός bereits liegende Voraussetzung des vorigen Gedankens nach. — σύμφυτοι) zusammengewachsen (Theophr. de caus. plant. 5, 5, 2, vgl. Zch 11 2. Am 9 13). Dieser bildliche Ausdruck stellt die innigste Wesensverbindung dar, wie unser: verwachsen mit mit etwas. Plat. Phaedr. p. 246 A *). Dies verbindet man gewöhnlich mit τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (Vulg., Chrys., Beza, Calv., Est., Koppe, Thol., Rück., Reiche, Olsh., de W., Phil., Meyer, Volkm., Hofm., Beck, Luth., Lips., Sand.): verwachsen mit dem, was seines Todes Gleichgestalt ist. Allein da das ὁμοίωμα (1 23. 5 14) seines Todes, d. h. der seinem Tode gleichgestaltete Vorgang nur unser (ethisches) Sterben sein kann und nicht der Tod Christi als das Gleichniss, welchem unsere ethische Entstorbenheit abbildlich entspricht (Hofm.), so ergiebt diese Verbindung keinen erträglichen Sinn. Auch fehlt dann eben der Mittelbegriff, welcher die nothwendige Zusammengehörigkeit des Mitsterbens mit dem Mitauferstehen begründet. Daher muss man es als Dat. instrum. (Erasm., Beza, Grot., Flatt, Frtzsch., Krehl, B.-Crus., Maier, v. Heng., Reithm., God., Otto, Zimmer, vgl. Weiss, bibl. Theol. § 84, c), besser noch als Dat. der näheren Beziehung (Goeb., Böhmer) nehmen: »denn wenn wir mit Christus in enge Verbindung getreten sind hinsichtlich des ὁμοίωμα seines Todes« u. s. w., wobei sich die Ergänzung von τῷ Χριστῷ aus dem τοῦ θανάτου αὐτοῦ von selbst ergiebt. Das ὁμοίωμα seines Todes, das in dem (ethischen) Sterben (durch den in der Taufe uns mitgetheilten Geist) in uns gewirkt ward, war eben das erste Moment, hinsichtlich dessen wir mit ihm zu unauflöslicher Lebensgemeinschaft verwuchsen, deren nothwendige Folge dann das Mitauferstehen mit ihm oder ihre Bewährung durch einen seiner Auferstehung gleichgestalteten Vorgang (den Beginn eines neuen ethischen

---

*) Bei den Klassikern heisst σύμφυτος gew.: angeboren (Eur. Andr. 955, vgl. III Mak 3 22), während für den Begriff des Zusammengewachsenseins συμφυής gangbarer ist, namentlich auch mit γίνεσθαι (Plato Soph. p. 247 D. Tim. p. 45 D. p. 88 A. Plut. Lycurg. 25). Die Erklärung: complantati (Vulg., Luth.), wobei Orig., Chrys., Theod. Mopsv., Theodoret., Theophyl., Beza u. M. das Pflanzenbild aus den Früchten des ethischen Begräbnisses deuten, ist sprachlich unrichtig (als ob das Wort nicht von συμφύω, sondern von συμφυτεύω herkäme, vgl. φυτευτός Plat. Rep. p. 510 A, ἀφύτευτος Xen. Oec. 20, 22), wie die Deutung: eingepfropft (Erasm., Calv., Est., Corn. a Lap., Klee). Beck hält es für möglich, dass σύμφυτος abgekürzt sein könne für συμφύτευτος, und God. giebt ihm trotz richtiger Ableitung die Bedeutung: zu einer Pflanze gemacht werden mit ihm.

Lebens) sein wird. — *ἀλλὰ καί*) dient der raschen und nachdrücklicheren Einführung des gegensätzlichen Momentes, wie auch bei Klassikern häufig, an der Spitze des Nachsatzes; s. z. I Kor 4 15. — *τῆς ἀναστάσεως*) abgekürzt für: *ἀλλὰ καὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σύμφυτοι ἐσόμεθα.* Dies *ἐσόμεθα* ist das logische Futurum (vgl. das *ζήσομεν* V. 2 und Kühner § 387, 4, c); denn mit jenem Gewordensein ist dieses *ἔσεσθαι* nothwendig gegeben, mit dem Mitsterben mit Christo, welches auf Grund der in der Taufe gestifteten Lebensgemeinschaft mit ihm erfolgt, das Mitauferstehen mit ihm, welches ebenfalls ein *ὁμοίωμα* seiner Auferstehung ist, nämlich ein ihm gleichgestalteter Vorgang, wie es die Erweckung eines neuen Lebens in uns ist*). — V. 6. *τοῦτο γινώσκοντες*) bestätigt die Gewissheit der durch das Fut. ausgedrückten logischen Nothwendigkeit aus dem entsprechenden erfahrungsmässigen Bewusstsein: da wir dieses erkennen. Das *τοῦτο* weist, wie 2 3, nachdrücklich voraus auf den folgenden Objektssatz. — *ὁ παλαιός ἡμῶν ἄνθρωπος*) d. i. unser altes Ich, unsere Persönlichkeit nach ihrer alten, natürlichen Gesammtverfassung. Von der *καινότης ζωῆς* aus, welche der Christ erlangt hat, sieht er seine vorchristliche ethische Persönlichkeit als sein altes, nicht mehr am Leben befindliches Subjekt, als seine ehemals gewesene Person an. Vgl. II Kor 5 17. Zu *παλαιός* vgl. Lev 25 22. Jos 9 4f. Job 15 10. Dan 7 9. Wenn nun das Sterben dieses alten Menschen mit Christo als ein Mitgekreuzigtwerden mit ihm bezeichnet wird (*συνεσταυρώθη*), so ist der Grund davon sicher nicht

*) Von denjenigen, welche *σύμφυτοι* mit *τῷ ὁμοιώματι* verbinden, machen die Meisten *τῆς ἀναστ.* von dem zu ergänzenden *σύμφυτοι* abhängig, da dieses auch c. gen. steht (Plat. Phil. p. 51 D. Def. p. 413 C), weshalb Bisp. (früher auch Hofm.) schon im Vordersatz *τοῦ θανάτου* mit *συμφ.* verband. Luth. will nichts ergänzen: wir werden der Auferstehung Christi theilhaftig sein. Andere aber, wie Est., Thol., Phil., Meyer, Hofm., Lips., erkennen an, dass *τῷ ὁμοιώματι* zu ergänzen ist, das sie aber, wie im Vordersatz mit *σύμφ.* verbinden. Warum bei unserer Fassung dies *τῷ ὁμοιώματι* oder wenigstens ein *τῷ* dastehen müsste (Hofm. nach de W.), ist doch nicht abzusehen. Otto erklärt *τῷ ὁμοιώματι τ. θ.* ungenau: durch den gleichen Tod. Das Fut. kann weder den Sinn des Wollens (Frtzsch.: ut reviviscamus curabimus), noch des Sollens (Olsh., Rück. u. Aeltere) haben. Ganz irrig denken Tert., Chrys., Ambrosiast., Oec., Com. a Lap. u. M., vgl. auch Ew.) überhaupt oder zugleich (Koppe, Klee) an die Auferstehung des Leibes, die dem Gedankengang ganz fern liegt; wie sich am klarsten dadurch zeigt, dass Lips., um sie zu erneuern, den Gedanken eintragen muss, das künftige Auferstehungsleben mit Christo verbürge schon jetzt den Wandel in einem neuen Lebenszustand.

bloss, dass Christus gerade am Kreuze starb (Meyer), sondern dass der Kreuzestod eine Strafe ist, welche über die gemeinsten Missethäter verhängt wird (vgl. Gal 2 19f.); denn ein solcher war jener alte Mensch (vgl. Beck). Da er zu diesem Tode aber von Gott selbst verurtheilt ward, während Christus denselben unschuldiger Weise von Menschen erlitt, so ist hier absichtlich das *σὺν αὐτῷ* vermieden *). Trotzdem weiss der Christ, welcher in der Taufe in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt ist, dass sein alter Mensch mit Recht die Strafe erlitten hat, die Christus, um ihn von der Sündenschuld und -strafe zu erlösen (3 24), für ihn erduldet hat, und aus der Absicht, welche diese Vollstreckung der Todesstrafe an demselben allein haben könnte, erschliesst er die Gewissheit der von dem Apostel V. 5 gezogenen Folgerung. — *ἵνα καταργηθῇ*) bezeichnet nach 3 3. 31. 4 14 keineswegs die Zerstörung des Leibes der Sünde (Meyer, God.), sondern dass derselbe ausser Kraft und Wirksamkeit gesetzt wird (so mit Recht die Neueren nach Tert., August.). Da Paulus die Sünde überall als Macht denkt (vgl. zu 5 12), so kann *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* nicht den Leib als sündhaften bezeichnen, als ob der Genitiv ein Gen. qual. wäre (God.), sondern nur als Gen. poss. den der Sünde gehörigen, von ihr beherrschten Leib (Lips.). Das war aber der Leib des alten Menschen, nicht sofern er Sitz oder Organ der Sünde war (Reiche), sondern sofern der alte natürliche Mensch ein sündhafter war, der seinen Leib nur in den Dienst der Sünde stellen konnte und stellte. Mit der Kreuzigung des alten Menschen verliert daher der von

*) Das ist freilich ungefähr das Gegentheil von der Fiktion Otto's, der, jede Beziehung auf einen sittlichen Vorgang ablehnend, hier den unter der Herrschaft der Sünde de jure stehenden Menschen de jure mit Christo gekreuzigt sein lässt, sofern das Opfer Christi den Anspruch der Sünde an den Menschen generell erledigt (doch vgl. auch Luth.). Während Grot., Olsh., Umbr. am Kreuzestode mehr das Schmerzliche hervorheben, denkt Hofm. an das Schmachvolle desselben, das er aber bloss auf den Sühntod Jesu bezieht, von dem hier gar nicht die Rede ist, während God. hervorhebt, dass der Gekreuzigte noch fortlebt, wenn auch völlig machtlos. Ganz irrig will derselbe in dem Partizipialsatz die sittliche Bedingung und somit das Mittel des *ἐσόμεθα* finden, wie Reiche, de W. den Beweggrund (obwohl doch in *ἐσόμεθα* keine Ermahnung liegt). Phil. setzt das *γινώσκοντες* willkürlich in *καὶ τοῦτο γινώσκομεν* um, wie das Partizip nie gebraucht wird, und auch Hofm. denkt es im Gefolge des *ἐσόμεθα*, als ob sich Paulus etwa mit *ὥστε* ausgedrückt hätte, weil er nach seiner Missdeutung des Vorigen erst hier den Gedanken an das Leben in der Gemeinschaft mit Christo findet, das hier nur als eine Wirkung des Kreuzestodes Christi dargestellt sein soll.

der Sünde beherrschte Leib die Macht, der Sünde als Organ zu dienen, er hört auf, als solches wirksam und thätig zu sein. Nicht von einem Rechtsverhältniss ist hier die Rede, sondern von einem durch die Kreuzigung des alten Menschen beabsichtigten und gesetzten thatsächlichen Verhältniss (gegen Otto) *). — τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ) Zum Gen. des Inf. als Ausdruck der Absicht vgl. zu Mt 2 13; zu μηκέτι vgl. Ex 36 6. II Chr 16 5. JSir 21 1, zu δουλεύειν Jes 56 6. Mal 3 18. JSir 2 1. So lange die Sünde den Leib beherrscht und ihn zu ihrem Organ macht, sind wir, deren Lebensäusserungen sich alle mittelst des σῶμα vollziehen, ihre Knechte. Damit wir von dieser Knechtschaft befreit werden, muss der Leib aufhören, ein von der Sünde beherrschter zu sein. Das kann aber nur geschehen, wenn unser alter (sündhafter) Mensch getödtet, und der Leib einem in der Auferstehung mit Christo zu neuem Leben gekommenen Ich zu freier Verfügung zurückgegeben ist.

V. 7. Begründung davon, dass wir nach dem Tode des alten Menschen von der Sünde befreit sind, durch einen Allgemeinsatz, in welchem darum ὁ ἀποθανών schlechterdings nichts Anderes als den physisch Gestorbenen bezeichnen kann. So mit Recht Hofm., God., Luth., während Otto wieder zu der seit Erasm., Calov. herrschenden Auffassung zurückkehrt, welche an das geistliche Sterben oder das Sterben mit Christo denkt, was dem Wortlaut so wenig wie dem Charakter des Allgemeinsatzes entspricht. Das δεδικαίωται kann insofern nicht im technischen Sinne der Paulinischen Lehrsprache genommen werden, als hier von der Schuld der Ver-

*) Andere nehmen ganz willkürlich das Corpus peccati tropisch, entweder so, dass die Sünde unter dem Bilde eines Leibes mit signifikanter Beziehung auf das Gekreuzigtwerden vorgestellt sei (so nach Vätern Pisc., Par., Calov., Koppe, Flatt, Olsh., auch Reiche, die Sünde als Ungeheuer denkend), oder so, dass man den Sinn »die Masse der Sünde« findet (Chrys., Ambr., Theophyl., Erasm., Corn. a Lap., Grot., Est., Reithm. u. M.; so auch Calv., der den natürlichen Menschen selbst als eine massa, ex peccato conflata, Phil., der die Sünde als gegliederten Organismus, als σῶμα gedacht sein lässt). Das Richtige haben im Wesentlichen schon Theodor., Beng., Thol., Kölln., de W., Rück., Frtzsch. u. d. meisten Neueren. Vergeblich bestreitet Hofm. gegen Th. Schott, dass auf diesem Absichtssatz das eigentliche Hauptmoment der in γινώσκοντες ausgedrückten Erfahrung ruht; denn eben weil die Kreuzigung des alten Menschen, die ja als Thatsache in V. 3 bis 5 deutlich genug ausgesprochen war, nur die Absicht haben konnte, uns von der Sündenknechtschaft zu befreien, muss nothwendig mit der Betheiligung an dem Tode Christi auch als Folge die Betheiligung an seiner Auferstehung (zu einem neuen Leben) gegeben sein (V. 5).

gangenheit nach dem ganzen Zusammenhange nicht die Rede ist, und nach Paulinischer Anschauung unmöglich der Tod als solcher die Sünde sühnen kann. Dennoch ist es nicht zulässig, das δικαιοῦσθαι von einem thatsächlichen Rechtserkenntniss zu nehmen, durch welches der Mensch von dem Rechtsanspruch, welchen die Sünde erhob (ihn zu beherrschen), durch den Tod befreit ist (Thol., Hofm., God., Luth., Goeb. u. A.), weil es das nie bei Paulus heisst. Es kann nur meinen, dass der Verstorbene, über den fortan die Sünde keinerlei Macht mehr hat, für einen erklärt ist, der δίκαιος, d. h. so beschaffen ist, wie er sein soll, was durch das prägnante ἀπό (vgl. 5 9) näher dahin erläutert wird, dass er von der Macht der Sünde los ist, die keinen Leib mehr an ihm findet, dessen sie sich bemächtigen kann *).

V. 8 ff. εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ) Nimmt die im Vorigen aus dem Bewusstsein des Christen (V. 6: τοῦτο γινώσκοντες) erwiesene Voraussetzung auf. Ausdrücklich aber wird jetzt erst zu der Voraussetzung, dass wir ἀποθανόντες sind, das in συνεσταυρώθη angedeutete und in V. 3 begründete σὺν Χριστῷ hinzugefügt, das also unmöglich schon V. 7 ergänzt werden kann. Das metabatische δέ aber leitet von dieser Voraussetzung fort zu der mit ihr nach V. 5 gegebenen zuversichtlichen Ueberzeugung (πιστεύομεν ὅτι, wie I Th 4 14, vgl. Hbr 11 6. Mt 9 28), dass wir auch mit ihm leben werden. Das καί deutet an, dass, wo einmal durch das συναποθανεῖν eine Gemeinschaft mit Christo eingetreten ist, dieselbe sich auch auf das συζῆν erstrecken werde, dass dies gar nicht anders werde sein können (vgl. das ἐσόμεθα V. 5). Dies συζήσομεν αὐτῷ kann aber nach dem ganzen Kontext nur von der ethischen Theilnahme an dem Leben des auferweckten Christus verstanden werden (gegen Otto). Dabei ist nicht zu erklären, als ob bei συζήσομεν ein ἀεί oder dergl. (ohne Rückfall) stände, wie Thol. thut (vgl. Theoph.), wenn auch aus der V. 9 folgenden Begründung erhellt, dass gerade im Unterschiede von V. 5, wo der Beginn eines neuen Lebens

*) Ganz fern liegt also die Vorstellung, dass durch die Vollziehung der Strafe die Schuld gebüsst (Ust., vgl. auch Wolf, Michaelis u. A., die den juristischen Ausdruck für die Hinrichtung vergleichen: er ist justifizirt), oder gesühnt werde (Eisenm., entdeckt. Judenth. II, p. 283 f.), obwohl noch Lips. daran anknüpft, freilich nachher doch darauf herauskommend, dass er nach göttlichem Urtheil zu der ἁμαρτία in keinem Dienstverhältniss mehr steht. Auch Sand., der in ἀποθανών den physischen und moralischen Tod zusammenfasst, kommt wieder auf das acquitted from guilt hinaus. Am Nächsten dürften Chrys., Theodor. dem Richtigen gekommen sein.

mit dem der Auferstehung Jesu analogen Erlebniss (dem ὁμοίωμα τ. ἀναστάσ.) gegeben war, hier die Gewissheit eines dauernden Mitlebens mit Christo betont wird *). — V. 9. εἰδότες, ὅτι etc.) vgl. 5 3: da wir wissen, dass Christus, auferweckt von Todten (ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, wie V. 4) nicht mehr (οὐκέτι, wie Ez 16 41 f. 20 39) stirbt. Der Grund jener Ueberzeugung ist also der, dass Christus durch die Auferstehung nicht etwa zu einem irdischen Leben begrenzter Zeitdauer erweckt ist, dem ein neues Sterben ein Ende machen könnte, sondern zu einem unvergänglichen Leben. Denn dies allein verbürgt uns ein dauerndes Mitleben mit ihm, während ein neues Sterben Christi ja auch unserem Mitleben mit ihm ein Ende machen würde, und wir so im Blick auf die Zukunft, wenn jenes Sterben überhaupt noch eintreten könnte, unseres συζῆν nie zuversichtlich gewiss sein könnten **). — θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει) vgl. Gen 3 16. Num 21 18. II Chr 14 6. 20 6. Der Satz ist nicht mehr von ὅτι abhängig (Hofm.), sondern selbständige und desto nachdrücklichere Wiederholung des wichtigen Gedankens: Tod ist über ihn nicht mehr Herr, hat keine Gewalt mehr über ihn. Dies setzt voraus, dass der Tod einst über ihn geherrscht hat und zwar nicht bloss bei der Kreuzigung (Meyer); denn durch seinen Eintritt in das Adamitische Geschlecht, über welches der Tod herrschte (5 14), war Christus ebenfalls der Todesherrschaft unterworfen,

---

*) Kontextwidrig Andere: es sei die dereinstige Theilnahme des Christen an der Seligkeit des verherrlichten Heilandes (Flatt, Reiche, Maier nach Orig., Chrys., Theodoret., Grot., Heum.); und zugleich wider die Bestimmtheit und Einheit des Sinnes Andere: es sei das irdische sittliche und das ewige selige Leben zusammen gemeint (Seb. Schmid, Böhme, Rosenm., Sand.). Entschieden erklärt sich gegen die Auffassung von der ethischen Theilnahme an dem Auferstehungsleben Christi Lips., weil dieselbe kein Objekt des πιστεύειν sein könne; aber wenn er von dem Auferstehungsleben derer redet, die von der Sündenherrschaft befreit sind, schiebt er doch jene ein, obwohl sie in dem Vordersatz noch nicht liegt, offenbar in dem Gefühl, dass der Zusammenhang dies zwingend fordert. Das πιστεύομεν kann weder wegen des folgenden ὅτι, noch wegen des begründenden εἰδότες im Sinne von Vertrauen genommen werden (Frtzsch., B.-Crus., Phil., Volkm., der ganz verkehrt hier einen neuen Absatz beginnt, der bis V. 14 gehen soll).

**) Dass die Begründung nur so gefasst werden könne, wenn es hiesse: wir glauben, dass wir in dem neuen Leben beharren, beständig darin bleiben werden (Hofm.), ist eine leere Behauptung, da eine zuversichtliche Gewissheit des zukünftigen συζῆν überhaupt nur möglich ist, wenn dasselbe ein dauerndes ist. Hofm. will mit εἰδότες einen neuen Satz anheben, welcher sich V. 11 fortsetzt, wodurch er sich zur Parenthesirung von V. 10 genöthigt sieht.

nur dass er nicht um eigener Sünde willen (5 12) sterben musste, sondern im Gehorsam gegen den göttlichen Willen (5 19), welcher diesen Tod als Sühnmittel geordnet hatte (3 25). Durch die Auferstehung ist er aber in ein Leben eingetreten, in dem es keine Todesherrschaft mehr giebt. — V. 10. ὃ γὰρ ἀπέθανεν) ist jedenfalls Objekts-Akkusativ. Es heisst aber nicht: denn was seinen Tod betrifft (vgl. Win. § 24, 4. Anm. 3), sondern nach der Analogie von Gal 2 20 und des gangbaren Ausdrucks τὸν θάνατον ἀποθανεῖν: was, d. i. den Tod, welchen er gestorben ist (so die meisten Neueren, vgl. Buttm. p. 130). — τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν) Das Dativverhältniss kann kein anderes sein, als in ἀπεθάνομεν τῇ ἁμ. V. 2 (vgl. Hofm.), nämlich: er ist der Sünde gestorben (Dativ der Beziehung), so dass er hinfort keine Beziehung mehr zur Sünde hat, und diese keine Macht mehr über ihn übt. Dies setzt voraus, dass er vorher in einer solchen Beziehung gestanden hat; das kann aber nur eine leidentliche gewesen sein (Hofm.), nach welcher die Sünde über ihn im Tode herrschte (5 21), sofern die Sünde der Menschheit ihm den Tod brachte. Nunmehr, nachdem er ihrethalben den Tod gelitten hat, ist sie einflusslos auf ihn geworden und kann keine Macht mehr über ihn haben; er ist ihrer Gewalt, welcher er in seinem Tode sich unterzog, durch diesen Tod entstorben*). — ἐφάπαξ) vgl. Hbr 7 27. 9 12. Lucian. Dem. enc. 21, für einmal, mit Emphase, die Wiederholung ausschliessend, einmal für allemal. — ζῇ τ. θεῷ) sein dem Tode nicht mehr unterworfenes Leben steht nur noch in Beziehung zu Gott, ist Gotte angehörig, und zwar in ausschliessendem Sinne. Christi irdisches Leben nämlich war auch ein ζῆν τῷ θεῷ, aber es war zugleich auch (um seines Erlöserberufes willen) der Todesmacht der menschlichen Sünde ausgesetzt, was nun nicht mehr der Fall ist.

---

*) Dem Parallelismus von V. 2 entsprechen nicht die abweichenden Erklärungen des Dativ, als: ad expianda peccata (Par., Piscat., Grot., Michael. u. M., auch Olsh.), oder: ad expianda tollendaque peccata (Koppe, Flatt, Reiche, Frtzsch., Phil.), oder: um die Gewalt der Sünde zu zerstören (Chrys., Beza, Calv., Beng. u. M., auch Ew. u. Umbr.). Beides verbinden God., Beck; und Lips. sieht in beidem wenigstens die Voraussetzung des ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ. Bei einer unbestimmten Beziehung des Todes Jesu auf die Sünde, als das entfernte Objekt, wollen Rück., Kölln., de W. stehen bleiben, womit aber eben nichts erklärt ist, und nur ein formaler Parallelismus übrig bleibt. Von einer Beziehung, die ihn zum Sünder machte (Rich. Schmidt, paul. Christol. p. 55f.), kann nach II Kor 5 21 weder reell noch ideell die Rede sein; ebensowenig aber von einem Rechtsanspruch der Sünde, dem Christus sich unterstellte (Otto, Zimmer).

Ein Leben aber, das ausschliesslich Gotte angehört, kann nur ein ewiges sein.

V. 11. *οὕτως καὶ ὑμεῖς*) Ebenso, wie wir nach dem *εἰδότες* V. 9 über das gegenwärtige Leben Christi urtheilten, sollt auch Ihr, die Ihr nach V. 5—8 mit ihm in innigster Gemeinschaft steht, über Euch und Euer Leben urtheilen (*λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι*). Das *λογίζεσθε* (2 a. 3 28) ist also Imperat. (vgl. Vulg., Chrys., Luther u. A.). Das *νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ* ergiebt sich aus dem *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν* V. 10, das *ζῶντας δὲ τῷ θεῷ* aus dem *ζῇ τῷ θεῷ*. Der Nachdruck des ganzen Satzes liegt aber auf dem *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* am Schlusse. Denn nur sofern sie durch die Taufe (V. 3) in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt, mit ihm gleichsam verwachsen sind (V. 5), so dass sie nun nur noch in Christo leben, dürfen sie über ihr Todsein und ihr Leben urtheilen, wie über das Gestorbensein und Leben Christi. So gipfelt die ganze Ausführung in dem Grundgedanken, wonach der Christ in der Taufe durch das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christo zu einer Lebensgemeinschaft mit ihm verwachsen ist, nach welcher er sich als todt für die Sünde und lebend für Gott zu betrachten hat *).

V. 12—23. Die wahre Knechtschaft und die wahre Freiheit. — Die im vorigen Abschnitt dargelegte Befreiung des Christen von der Herrschaft der Sünde ist zunächst nur eine prinzipielle, d. h. eine durch die Lebensgemeinschaft mit Christo ermöglichte, die erst in dem Maasse sich nach allen ihren Konsequenzen verwirklicht, in welchem der Christ sie sich in all seinen Lebensäusserungen vollziehen lässt. Daher wendet sich der Apostel nun ermahnend an ihn und hält es ihm als seine sittliche Aufgabe vor, die wahre

---

*) Griesb., Koppe, Volkm. interpungiren: *οὕτως καὶ ὑμεῖς· λογίζεσθε* etc. Aber von einem *λογίζεσθαι* Christi war ja nicht die Rede, sondern von seinem Leben und Sterben. Nur darauf kann also das *οὕτως* zurückweisen, eben darum aber nicht übersetzt werden: demgemäss (Meyer). Beng., Hofm., Lips. fassen das *λογίζεσθε* indikativisch, Rück., Kölln., de W., ziehen das *ἐν Χρ. Ἰησ.* willkürlich nur zu *ζῶντας*, und Grot., Frtzsch. u. A. übersetzen es per eum, womit der Nerv des Gedankens durchschnitten wird. Lips. mischt selbst hier noch die Beziehung auf die Auferstehung ein, sofern die gegenwärtige »objektive *καινότης ζωῆς*« nur durch die Hoffnung auf das *συζῆν* mit dem Auferstandenen vermittelt sein soll, wovon doch nichts angedeutet. — Meyer, Lchm. streichen das *ειναι* nach ADEFG Verss. (Treg. i. Kl.), das aber nur ausfiel, weil es von seiner ursprünglichen Stelle hinter *εαυτους* (Tisch., WH. nach ℵBC) nach *νεκρους μεν* transponirt war (Rcpt nach KLP vg.). Das *τω κυριω ημων* (Rcpt. nach ℵCKLP) ist ein häufiges Glossem.

Freiheit, die mit der wahren Knechtschaft identisch ist, in seinem gesammten Leben zu realisiren. Er folgert (οὖν) diese Ermahnung aber aus dem Bewusstsein, das der Christ nach V. 11 von der mit ihm vorgegangenen Umwandlung hat, und zwar so, dass der negative Theil der Ermahnung dem νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ V. 11, und der positive Gegensatz dem ζῶντας δὲ τῷ θεῷ entspricht. — μὴ βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία) Damit wird nichts Sündliches zugelassen (vgl. Chrys.), als ob nur ein besonderer Grad der Sündenherrschaft verboten wäre, sondern der das sittliche Ich überwindende Einfluss der (personifizirten) Sünde wird gänzlich verboten, wie der ganze Zusammenhang lehrt. Vgl. Luther's Glosse: Merk, die Heiligen haben noch böse Lüste im Fleisch, denen sie nicht folgen. — ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι) giebt einfach den Sitz und Bereich an, in welchem die verbotene Herrschaft stattfinden würde, sodass der Leib wieder ein σῶμα τῆς ἁμαρτίας wird, was er doch nach V. 6 zu sein aufgehört haben soll. Das θνητῷ (Jes 51 12. Job 30 28) heisst nichts Anderes als: sterblich im gewöhnlichen Sinne. Die Absichtlichkeit aber des Epithetons muss sich aus dem motivirenden Verhältnisse ergeben, in welchem die Sterblichkeit des Leibes zu dem Nichtherrschenlassen der Sünde im Leibe steht. Es erinnert also warnend an die Verderblichkeit der Sünde, welche den sterblichen Leib der Todesherrschaft verfallen lässt (de W., Krehl, Niels., Phil., Maier, Beck), während seine Befreiung von der Sünde ihm auch die endliche Befreiung vom Todesgeschick (in der Auferstehung) gewährleistet*). Der Leib ist

*) Es steht also nicht im Gegensatz zu dem in der Gemeinschaft mit Christo angetretenen unsterblichen Leben V. 11 (Meyer, God., Hofm., der aber p. 244 doch auf das Richtige herauskommt, wenn er wenigstens zugleich die Thorheit angedeutet sein lässt, wonach der Mensch sich in den Tod verflechten lässt, welchem der Leib verfällt), da jenes Leben ja mit der Leiblichkeit des Menschen nichts zu thun hat. Ganz fern liegt der Gedanke, wie schimpflich es sei, der Sünde, die nur in dem zerbrechlichen Körper wohne, den Geist unterthan zu machen (Kölln., vgl. Calv.), oder an die kurzen Mühen (Grot., vgl. schon Chrys., Theodor., Reiche), oder gar die sinnlichen Vergnügungen (Flatt, vgl. Theoph.) des leiblichen Lebens. Dass der Leib aber dem vergänglichen Wesen zustrebt und darum leicht wieder in die Sünde hinabzieht (Otto), kann selbstverständlich in θνητός nicht liegen. Natürlich ist θνητῷ nicht gleich νεκρῷ, und zwar in dem ethischen Sinne: todt für die Sünde (Ch. Schmidt, Steng., vgl. auch Baur: »dessen Sterblichkeit Euch nur an das erinnern kann, was er jetzt schon ist als νεκρὸν τῇ ἁμ.« und umgekehrt Holst. p. 331 f., der den Gegensatz eines ζωοποιηθὲν σῶμα fingirt und das θνητόν oder δι' ἁμαρτίαν νεκρὸν σ. vielmehr als der Sünde dienstbar denkt). Gerade vom Körper ausgesagt, musste die Sterblichkeit jedem Leser ganz

dabei als der Naturorganismus des Menschen gedacht, welcher ihm zum Medium aller sittlichen Lebensthätigkeit nach aussen gegeben ist. — *εἰς τὸ ὑπακούειν*) vgl. Dtn 20 12. Gen 41 40. Der Zweck der Sündenherrschaft ist, dass wir wieder den Begierden des Leibes, in dem sie ihre Herrschaft hat, und dessen Begierden (*ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*) dadurch sündige geworden sind, dienen sollen. Es folgt daraus weder, dass es nur leibliche (sinnliche) Begierden giebt, die sündhaft sind (vgl. dagegen Weiss, bibl. Theol. § 68, a), da es sich ja hier nur um die Art handelt, wie sich die Herrschaft der Sünde im Leibe vermittelt, nachdem das Innenleben des Menschen von ihrer Herrschaft befreit ist, noch dass die Triebe des Leibes an sich sündhaft sind, da es sich ja um das handelt, was der Mensch thut, wenn die Sünde in seinem Leibe herrscht und seine Triebe in sündhafter Weise erregt*). — V. 13. *μηδὲ παριστάνετε*) vgl. Gen 40 4. Mt 26 53. Lucian. d. mar. 6, 2. Diod. Sic. 16, 79. Dem. 597. Wie man nicht mit seinem besseren Ich den leiblichen Begierden gehorchen soll, so soll man auch nicht seine Glieder (*τὰ μέλη ὑμῶν*), welche die Sünde als vollziehende Organe gebrauchen will, derselben zur Verfügung, zu Dienste stellen, d. h. seinen Leib nicht missbrauchen zum Werkzeuge der sich wieder in uns regenden Sünde. Auch hier sind natürlich keineswegs die geistigen Kräfte und Thätigkeiten, Empfindung, Wille, Verstand, mit bezeichnet (gegen Erasm., Reiche, Phil. u. M.), sondern die sich regende Sünde kann nie zur That werden und so zum Vollzug kommen, so lange man jedes seiner Glieder davor behütet, ihr zu dienen. — *ὅπλα ἀδικίας*) als Unsittlichkeitswaffen, mit welchen die Herstellung von Unsittlichkeit erkämpft wird (Meyer, vgl. Lips.: in deren Führung sich die Ungerechtigkeit bethätigt), oder besser: deren Wesen Unsittlichkeit ist (im Gegensatz zu *δικαιοσύνης*). Die *ἁμαρτία*

---

bestimmt als die physische erscheinen. Das *ἐν* mit *ἡ ἁμαρτία* zu verbinden (Olsh.) verbietet der davor fehlende Art.; auch heisst es nicht: mittelst (Th. Schott).

*) Das *ταις επιθυμιαις αυτου* (ℵABC Vers. Orig.) ward in DEFG it. durch *αυτη* glossirt, und dies dann mit der ursprünglichen Lesart durch *εν* verknüpft (Rcpt. nach KLP). Treffend Hofm.: »Der Apostel setzt die sittliche Richtung und Beschaffenheit seines innerlichen Personlebens, welche dem Christen vermöge seiner Beschlossenheit in Christo eignet, als selbstverständlich voraus und hat also nur an ihr Leben nach aussen, welches ja eben ein leibliches ist, die Forderung zu stellen, dass es nicht im Widerspruch, sondern im Einklang damit stehe«. Das *σῶμα* ist natürlich so wenig wie V. 6 symbolischer Ausdruck für das ganze Ich (Reiche nach Ambr. u. Aelteren) mit Einschluss der Seele (Phil.).

ist als Herrscherin gedacht, welche die Glieder des Menschen als Kriegswaffen gebraucht, um damit gegen Gottes Regiment anzukämpfen, und welche daher nur unsittliche sein können *). — ἀλλὰ παραστήσατε) In dem Imper. Praes. des V. 12 handelte es sich darum, das παριστάναι, welches das V. 12 untersagte βασιλεύειν voraussetzt, dauernd zu unterlassen, hier im Imper. Aor. um den entscheidenden Schritt, der zu einem entgegengesetzten Verhalten führt. S. auch Win. § 43, 4. Kühner § 389, 7, c. Die Steigerung liegt aber auch darin, dass sie sich selbst (ἑαυτούς), ihre eigenen Personen Gotte zur Verfügung stellen sollen. Während im Verbot nur der Fall ins Auge gefasst war, wo der Christ die Sünde wieder in seinem Leibe herrschen lässt, muss hier im Gebot die Hingabe der ganzen Person verlangt werden. — ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας) als solche, die aus Todten (auferstanden) lebendig sind, d. h. welche den ethischen Hergang an sich erfahren haben, mit Christo gestorben und zu neuem Leben gelangt zu sein. Das mit dem Vergleichungsadverb verbundene Partic. bezeichnet nicht eine bloss der Vergleichung wegen angenommene Beschaffenheit, sondern eine in der Wirklichkeit bestehende, die sich aber der Angeredete vergegenwärtigen soll, um an ihr sein Thun zu bemessen. Vgl. Kühner § 488, 1. Richtig daher Vulg.: tamquam ex mortuis viventes; de W.: wie es sich ziemt für solche, die u. s. w. **). Eben weil sie

*) Verletzung des Bildes, auf welches V. 23 zurückblickt, ist es, mit Vielen (auch Rück., Kölln., B.-Crus., Krehl, Frtzsch., de W., Ew., God., Beck, Otto, Zimmer) ὅπλα: Werkzeuge zu erklären, was es zwar häufig im Klassischen seit Homer (s. Duncan Lex. ed. Rost. p. 844), aber nie im NT heisst. Vgl. bes. II Kor 6 7. 10 4. Dass das zum Verb. gehörige τῇ ἁμαρτίᾳ zugleich zu ὅπλα gehören könne (God.), ist natürlich ganz unmöglich.

**) Der Partizipialsatz bleibt aber trotzdem ein Vergleichungssatz (gegen Meyer), weshalb es auch keinen Unterschied machen kann, ob das sonst bei Paulus gewöhnliche ὡς (Rcpt. nach DEFGKLP) oder ὡσεί steht (gegen God.). Letzteres auch gegen Hofm., welcher ganz künstlich das ζῶντας prädikativ nimmt und das ὡσεί nur auf ἐκ νεκρῶν bezieht. Weil ihr Todtsein für die Sünde ja neben dem Leben aus Gott fortdauert, so soll ihre Lebendigkeit nur verglichen werden mit dem Leben eines aus dem leiblichen Todeszustande Hervorgegangenen, der sein früheres Dasein, aus welchem er in den Todeszustand übergegangen, schlechthin hinter sich hat und darum mit demselben unverworren bleibt. Lips. will das ζῶντας ἐκ νεκρῶν nicht im moralischen Sinne genommen wissen, sagt aber auch nicht, wie. Als eigentliche Vergleichung fasste schon Theod. Mops. das ὡσεί, welches er dahin deutet, dass vor der wirklichen Auferstehung nur ἡ κατὰ τὸ δυνατὸν μίμησις verlangt werde. Aehnlich Böhmer. Vgl. Otto, der darin findet, dass sie wie vom Tode Erstandene ganz dem gehören, der sie

in der Gemeinschaft mit Christo todt sind für die Sünde (V. 11), sollen sie sich bei ihrer Hingabe an Gott wie solche ansehen, deren (neues) Leben hervorgegangen ist aus solchem Todeszustand, also mit der Sünde garnichts mehr zu schaffen hat und darum Gott ausschliesslich gehören kann. Um aber jede Thätigkeit, auch nur der Glieder, im Dienste der Sünde auszuschliessen, wird noch ausdrücklich hervorgehoben, wie sie auch ihre Glieder als Gerechtigkeitswaffen (ὅπλα δικαιοσύνης) Gotte zur Verfügung stellen sollen, damit er sich ihrer zur Ausrichtung seines Willens im Kampf gegen alle widergöttlichen Mächte bediene.

V. 14f. ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει) vgl. V. 9. Die bestimmte Verheissung, dass Sünde über sie nicht Herr sein wird, also jene Herrschaft, vor der Paulus V. 12 gewarnt, nicht mit übermächtiger Gewalt wird erzwingen können, begründet die Aufforderung V. 12f., sofern die Leser derselben nur nachkommen können, weil die Herrschaft der Sünde über sie gebrochen ist*). — οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον) vgl. Gal 4 21, denn nicht Gesetz ist die herrschende Macht, unter der Ihr steht (vgl. 3 9), sondern Gnade (ἀλλ' ὑπὸ χάριν). Dieser Gegensatz enthält den Gedanken: Gesetz fordert nur, was man thun soll; Gnade aber giebt, was der ihr Unterstellte bedarf (Hoffm.). Erginge also die Ermahnung V. 12f. nur als gesetzliche Forderung an sie, so hätten sie keine Garantie, dass nicht die Sünde durch ihre Uebermacht die Erfüllung derselben unmöglich machte; da sie aber unter der Macht der Gnade stehen, deren Herrschaft der Herrschaft der Sünde ein Ende macht (5 21), wie V. 3—11 erwiesen ist, so kann dieselbe keine Gewalt mehr über sie haben, die sie hinderte, jene Ermahnung zu befolgen**). — V. 15. τί οὖν) sc. ἐστι;

---

auferweckt hat. Ganz falsch fassen Phil., God., Beck u. Aeltere das ἐκ νεκρ. ζῶντας im Sinne von Eph 2 1, was gegen die offenbare Rückbeziehung auf V. 11 ist. Die Wiederholung der Akte (Frtzsch., Beck) bezeichnet der Imp. Aor. sicher nicht. Das nachdrückliche zweite τῷ θεῷ zieht God. zu ὅπλα δικ.

*) Damit ist natürlich zugleich eine Ermuthigung gegeben (Meyer, vgl. Calv., Melanth.: dulcissima consolatio), aber doch nur indirekt. Zu einem Ausdruck des guten Vertrauens, dass sie die Sünde nicht über sich würden Herr werden lassen (Frtzsch., vgl. Goeb.: wenn Ihr so thut, wie eben gesagt), passt die zweite Hälfte mit ihrem objektiv begründenden Momente nicht. Imperativisch nehmen das Futur. Koppe, Flatt, Umbr., was aber schon deshalb falsch ist, weil nicht die zweite Person steht (Bernhardy p. 378). Lips. nimmt selbst hier das artikellose ἁμαρτία als »term. techn.«

**) In diesem Gegensatze ist aber die Gnade noch ganz allgemein die gebende, und nicht speziell die vergebende, Sünden hinweg-

wie ist also die Sachlage? vgl. 3 9. Der Apostel wirft selbst diese Frage auf, wie 6 1 mit Bezug auf den Satz 5 21, um durch die Ablehnung einer falschen Konsequenz aus dem eben Gesagten sich den Weg zu bahnen zur thetischen Darlegung von der wahren Gebundenheit des gesetzesfreien Christen. Daher fragt er, wie dort, mit dem Conj. deliber.: *ἁμαρτήσωμεν*, sollen wir sündigen? Dies könnte in Frage kommen, wenn man mit der Entbindung von jeder gesetzlichen Ordnung (*ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον*) glaubte, die volle Freiheit eigenen Beliebens, auch zum Sündigen, erlangt zu haben und mit der Stellung unter Gnade (*ἀλλὰ ὑπὸ χάριν*) die Gewissheit, dass sie, die Alles giebt, was wir brauchen, auch die Folgen des Sündigens durch Vergeben aufheben wird. Wie 6 2, kann der Apostel mit seinem *μὴ γένοιτο* eine solche Konsequenz energisch zurückweisen, und damit nicht nur das Verharren in der Sünde (wie dort), sondern jedes sündige Thun als mit dem Gnadenstande schlechthin unverträglich erklären *).

---

schaffende (Otto). Gewöhnlich denkt man hier schon an das 5 20 über die Wirkung des Mosaischen Gesetzes Gesagte, wonach dasselbe die Sünde mehrt (vgl. auch I Kor 15 56) und es also unmöglich macht, sich der Sündenherrschaft zu entziehen (so noch Meyer, vgl. auch Holst., God., Beck, Lips., Sand.); aber damit wird dem Gedankengange vorgegriffen, nach welchem erst Kap. 7 die Befreiung von dem Mosaischen Gesetze und die nothwendige Wirkung desselben im natürlichen Menschen zur Sprache kommt (weshalb auch Meyer V. 15—23 als ein ethisch polemisches Präliminar zu Kap. 17 bezeichnet, Rück., de W., Volkm., Sand. wirklich bereits V. 15 die Ausführung über die Freiheit vom Gesetz beginnen lassen), während hier durch das artikellose *νόμος* ausdrücklich angedeutet ist, dass es sich noch um den Gegensatz von Gesetzesstand und Gnadenstand ganz im Allgemeinen handelt. Hilg. findet in dieser Begründung den Beweis, dass die Ermahnung V. 12 f. an solche gerichtet sei, welche meinten, das Beharren bei der Sünde ohne Gesetz nicht vermeiden zu können: aber, abgesehen davon, dass vom Mosaischen Gesetz als solchem überhaupt nicht die Rede ist, wäre es doch eine wunderliche Beruhigung solcher »ängstlichen Ansicht«, wenn man ihr einfach die gegentheilige Behauptung entgegenstellte, welche von der Voraussetzung ausgeht, dass sie sind, was sie eben nicht sein wollen, und dies nicht einmal andeutet durch ein: »grade, wenn Ihr nicht unter dem Gesetz seid«.

*) Es bedarf also auch hier zur Erklärung dieser dialektischen Wendung keineswegs einer polemischen Tendenz gegen jüdische oder judenchristliche Missdeutung der christlichen Lehre (Holst., Mang., p. 346 f., Grafe p. 82 f., Lips., Hilg.), oder auch nur der Absicht, einen Wandel der Leser zu verhüten, welcher solcher Missdeutung Recht geben würde (Hofm., Böhmer, vgl. Pfleid. p. 519), da die gelegentlich eingeflochtene Paränese (V. 12. 19) durchaus nicht die

V. 16 f. οὐκ οἴδατε), positiver Ausdruck für das ἀγνοεῖτε V. 3, vgl. 2 2. 3 19. Die Ausführung des μὴ γένοιτο beginnt Paulus mit einer Berufung auf das Bewusstsein seiner Leser, deren Inhalt dem Worte Christi: »Niemand kann zween Herren dienen« entsprechend ist, um dann zu zeigen, dass sie sich in der damit gesetzten Alternative eines ausschliesslichen Entweder — Oder bereits entschieden haben, also für sie eine Freiheit schrankenlosen Beliebens garnicht mehr besteht. — ᾧ παριστάνετε ἑαυτούς) knüpft an das V. 13 geforderte παραστήσατε ἑαυτούς an, um hervorzuheben, wie damit ein Knechtsverhältniss gegeben ist (δούλους), welches zu unbedingtem Gehorsam führt (εἰς ὑπακοήν) und jede willkürliche Selbstbestimmung ausschliesst. Das Präsens dient zum Ausdruck des allgemein geltenden Satzes (vgl. Kühner § 382, 1), welcher besagt, dass das so konstituirte Sklavenverhältniss eben ein ausschliessliches ist, weil es uns zu Sklaven macht (δοῦλοί ἐστε) eines bestimmten Herrn, dem man unbedingt und dauernd gehorcht (ᾧ ὑπακούετε). Daraus folgt aber, dass die Pointe des Satzes in der Betonung des bestimmten Herrn, dem man sich im Sklavenverhältniss zum Gehorsam verpflichtet, liegt, wie durch die Wiederholung des ᾧ im Nachsatz angedeutet ist, weshalb der Allgemeinsatz sofort in die folgende Alternative zugespitzt werden kann*). —

Tendenz der Auseinandersetzung, sondern nur die bei jeder lebensvollen Entfaltung christlicher Heilswahrheiten sich von selbst ergebende Applikation ist. Es handelt sich vielmehr im Gegensatz zu dem ersten Abschnitt des Kapitels (V. 1—11), welcher nur negativ die Befreiung des Christen von der Sünde aussagte, darum, wie es in ihm auch ohne ein Gesetz nun positiv zur Verwirklichung der wahren δικαιοσύνη kommt. Wunderlich Otto: Sollten wir gesündigt haben, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen, sollten wir unseren Stand der Sündenfreiheit durch Sünde erlangt haben? Fälschlich beginnen Andere (vgl. noch Goeb., Böhmer, Chr. Hoffm., Lips.) erst mit V. 15 den neuen Abschnitt. Das αμαρτησομεν der Rcpt. hat nur Min. für sich.

*) Im Vordersatz liegt kein besonderer Nachdruck auf dem ἑαυτούς (Holst.; doch vgl. auch Meyer), das ja nicht vorangestellt ist. Ganz kontort ziehen Th. Schott, Hofm., Böhmer das εἰς ὑπακοήν zum Nachsatz, wodurch dort erst eine reine Tautologie entsteht. In diesem aber liegt der Nachdruck nicht auf dem ἐστέ (de W., Phil., u. M., vgl. Volkm.: Sklaven auch wirklich seid Ihr, und der Sache nach auch Luth., Zimmer, God., der hier den Gedanken ausgedrückt findet, dass jede einzelne freie Handlung uns für die Zukunft bindet: dann seid Ihr als Sklaven verschrieben, vgl. Goeb.: dann seid Ihr forthin Knechte), da dasselbe dann nothwendig voranstände, aber auch nicht auf dem blossen δοῦλοι (Meyer), da die Hervorhebung des ᾧ ὑπακούετε (falsch Reiche, B.-Crus.: dem Ihr zu gehorchen habt) doch nur die Absicht

ἤτοι ἁμαρτίας) sc. δοῦλοι. Das disjunktive ἤτοι (Sap 11 18), aut sane, welches sich sonst nicht im NT findet, legt auf die erste Alternative lebhaften Nachdruck. Das Resultat, zu welchem dieses Sklavenverhältniss führt (nicht: den Menschen zu führen strebt, Lips.), ist natürlich, wie 5 12, der physische Tod εἰς θάνατον), der aber, wenn er nicht durch die Auferweckung zum ewigen Leben aufgehoben wird, unmittelbar zum ewigen Tode wird. Mit dem ausschliessenden Entweder — Oder, neben dem es ein Drittes nicht giebt, hebt Paulus hervor, dass der Mensch durch die Befreiung von der Sünde nicht herrenlos wird, sondern nur den Herrn wechselt. Entweder ist man ein Sündenknecht, der solchem, was Sünde ist, dient, oder man steht im Dienste von Gehorsam (ὑπακοῆς, wie 1 5. 5 19). Man erwartet freilich, da in εἰς ὑπακοήν der Gehorsam als das bezeichnet war, worauf jede δουλεία abzielt, hier eine konkretere Bezeichnung des der ἁμαρτία entgegengesetzten Herren, also entweder τοῦ θεοῦ (vgl. V. 13) oder τῆς δικαιοσύνης (vgl. V. 18). Allein offenbar wegen der in V. 17 beabsichtigten Wendung, durch welche gezeigt werden soll, dass und wie die Leser sich in dieser Alternative bereits entschieden haben, nennt Paulus hier den Gehorsam, der eben in concreto als der allein wahre Gehorsam (gegen Gott) gedacht ist, und dies ist auch insofern sehr passend, als es sich ja gerade um die Frage handelt, ob der von der Sündenknechtschaft befreite Christ, der nicht unter einem Gesetz, sondern unter Gnade steht (V. 14 f.), nun thun und lassen kann, was er will, also auch sündigen, was eben damit, dass auch er einer ὑπακοή geknechtet ist, ausgeschlossen ist. Im Gegensatz zu εἰς θάνατον erwartet man nun: εἰς ζωήν, was auch nicht damit hineinzubringen ist, dass man sagt, Paulus denke bei εἰς δικαιοσύνην immer zugleich an die Folge der Gerechtigkeit, das ewige Leben (Frtzsch., de W., God.). Aber Paulus behält dies Moment offenbar absichtlich sich vor, um dadurch diese Knechtschaft nachher aus ihrer Folge als die wahre zu charakterisiren. Gemeint ist aber ohne Zweifel, wie in diesem ganzen Zusammenhange (vgl. V. 13), die sittliche Rechtbeschaffenheit (Phil. u. M.), welche keineswegs das Wesen des

---

haben kann, auch dies besonders hervorzuheben, ohne dass damit auf den Relativsatz ausschliesslich der Ton fällt (Hofm.). Der Nachdruck liegt also gleichmässig auf beiden Momenten. Ganz wunderlich nimmt Böhmer das ᾧ ὑπακούετε imperativisch: dem, welchem Ihr Euch als Sklaven hingebt, dem gehorchet auch; und Otto verbindet es mit dem folgenden εἰς θάνατον — εἰς δικαιοσύνην, für welche telischen Beziehungen es den Verbalbegriff einführen soll.

δοῦλον εἶναι ὑπακοῆς (gegen Meyer), sondern dessen Ergebniss ist, sofern erst durch die ausschliessliche und dauernde Hingabe an die ὑπακοή (gegen Gott) oder das beständige ὑπακούειν die normale, Gott wohlgefällige Beschaffenheit, auf welche es dem Gehorsamsknecht ankommen muss, hergestellt wird*). — V. 17 bildet nun gleichsam den Untersatz zu dem allgemeinen Obersatz in V. 16. — χάρις δὲ τῷ θεῷ) vgl. Est 6 3. JSir 20 16. II Mkk 3 33: Dank aber sei Gott. Bewegter Ausdruck der Pietät; »ardor pectoris apostolici«, Beng. — ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας) Das vorangestellte ἦτε hat Emphase: dass Ihr Sklaven der Sünde **waret**, d. h. dass dies Knechtsverhältniss vorüber ist. Die Art des Ausdrucks ist im Rückblick auf V. 16 gewählt, um den früheren traurigen Zustand desto eindringlicher fühlbar zu machen. — ὑπηκούσατε δέ) Durch den Akt der gegen die Botschaft des Evangeliums geübten ὑπακοή (vgl. 1 5) haben sie jenes παριστάνειν ἑαυτὸν δοῦλον τῇ ὑπακοῇ V. 16 vollzogen und sich damit für die zweite Alternative entschieden, δοῦλοι ὑπακοῆς zu sein, und zwar nicht etwa aus Zwang, sondern in freier Selbstentscheidung (ἐκ καρδίας, vgl. Dtn 6 5. Job 8 10. Sap 8 21): οὐδὲ γὰρ ἠναγκάσθητε, οὐδὲ ἐβιάσθητε, ἀλλ' ἑκόντες μετὰ προθυμίας ἀπέστητε, Chrys. Das εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς muss mit Chrys. u. M. aufgelöst werden: τῷ τύπῳ τῆς διδ., εἰς ὃν παρεδ. (vgl. Rück., Reiche, Kölln., Thol., de W., Frtzsch., Win., Phil., God., Luth.), da ὑπηκούσατε in seiner gegensätzlichen Korrelation zu δοῦλοι τ. ἁμαρτ. nothwendig einen Dativ des Objekts fordert, für den εἴς τι nicht stehen kann**). Gemeint ist mit dem τύπος

*) Unrichtig fasst Hofm. (vgl. Otto) die Genitive als Genitive der Eigenschaft (Knechte, die sich versündigen und — die da gehorsamen). Welcher Leser hätte nach δοῦλοι auf diese wunderliche Eigenschaftsbeziehung verfallen können, vor deren Annahme schon V. 17. 20 hätte bewahren sollen! Falsch ist natürlich, bei ὑπακοῆς an den Glaubensgehorsam zu denken (Th. Schott, God., Beck, Otto, Zimmer, Böhmer), wodurch der Pointe von V. 17 vorgegriffen wird. Aus der obigen Darstellung erhellt, dass der Streit, ob der leibliche (Reiche, Frtzsch., v. Heng.) oder ewige Tod (Chrys., Theoph. u. M., auch Rück., Reithm., Thol.) gemeint sei, gegenstandslos ist. Für letzteren entscheidet sich Meyer, weil der physische Tod nicht die Folge der individuellen Sünde sei, und auch die δοῦλοι ὑπακοῆς sterben, obwohl doch der Tod, welcher durch die Auferweckung aufgehoben wird, aufhört, Sündenstrafe zu sein. Von dem Sündenelend im Allg. (de W.) oder dem geistlichen Tode (God., Phil.) ist natürlich nicht die Rede, sowenig wie bei δικαιοσύνη von der Glaubensgerechtigkeit (Th. Schott, Hofm., Luth.) oder der im Endgericht zuzuerkennenden Gerechtigkeit (Meyer, Goeb., vgl. Köstlin, JdTh 1856. p. 127).

**) In den von Kypke angeführten Stellen aus Griechen ist ὑπα-

διδαχῆς die bestimmte Ausprägung, in der ihnen die evangelische Heilslehre entgegentrat. Das war eben die Ausprägung, die das Evangelium durch Paulus erhalten hatte, der judaistischen Lehrgestalt und dem Antipaulinismus gegenüber (de W., vgl. Phil., God., Pfleid. p. 495, Goeb., Böhmer) sein eigenthümliches Evangelium (2 16). Die Erwähnung dieser besonderen Lehrausprägung hätte gar keinen Zweck, wenn nicht eben das in Rom von Paulinischen Lehrern gepredigte gesetzesfreie Evangelium gemeint wäre, dessen Kern jenes *οὐκ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν* ist, und dessen Missverständniss doch schon dadurch ausgeschlossen ist, dass sie mit der Annahme desselben, mit dem *ὑπακούειν τῷ τύπῳ τ. διδ.*, sich für das *δοῦλον ὑπακ. εἶναι* im Sinne von V. 16 entschieden haben*). Für das *παρεδόθητε* (1 26, vgl. Jdt 10 15. Xen.

κούειν εἴς τι gehorchen in Bezug auf etwas, in einer Sache gehorsam sein. S. II Kor 2 9. Die Auflösung *εἰς τ. τύπ. τῆς διδ., εἰς ὃν παρεδ.* (Beck, vgl. Beng.: *ᾧ*) hat keine Analogie an der richtig erklärten Stelle 4 17 und soll nach Otto heissen: sie haben gehorcht, d. i. sind gefolgt der evangelischen Predigt in die Grundlehre hinein, so dass sie in dieselbe eingedrungen sind, in welche sie von der göttlichen Gnade eingewiesen worden sind. Die Auflösung *εἰς τ. τύπ. τῆς διδ., ὃν παρεδ.* d. i. *ὃς παρεδ. ὑμῖν* (s. Castal. u. Grot. z. St. Kypke II, p. 167) wird von Ew., Hofm., Goeb. nur dadurch ermöglicht, dass sie mit Berufung auf Mt 12 41 das *εἰς* davon verstehen, worauf hin, in Folge wovon sie gehorsam geworden sind, wobei es aber an jeder näheren Bestimmung des *ὑπακούειν* fehlt, und die eigentliche Pointe des Satzes verloren geht (vgl. v. Heng.: obedivistis deo ad sequendum quam profiteri edocti estis doctrinae formam, so dass *εἰς*: quod attinet ad wäre). Natürlich ist das *ἦτε* nicht bloss nachlässiger Ausdruck für: obwohl ihr einst Knechte der Sünde waret (Grot., vgl. de W., God.), da dann ein *μέν* im ersten Gliede unerlässlich wäre. Hofm. findet in dem ganzen Satz eine halbe Zurücknahme der Frage (wozu aber noch erst die Frage?) und fasst das *τῆς ἁμαρτίας* hier richtig, womit er aber seine Erklärung des *δοῦλοι ἁμαρτίας* V. 16, worauf der Art. zurückweist, selbst verurtheilt.

*) Zu *τύπος διδαχῆς* vgl. Jamblich. de pythag. vit. 16: *τῆς παιδεύσεως ὁ τύπος;* Plat. Rep. p. 412 B: *οἱ τύποι τῆς παιδείας;* p. 397 C: *τύπῳ τῆς λέξεως;* Jamblich. l. l. 23: *τὸν τύπον τῆς διδασκαλίας;* Isocr. Antid. 186: *ὁ τύπος τῆς φιλοσοφίας*. Unmöglich kann der Ausdruck die christliche Lehre überhaupt bezeichnen (so gew., vgl. noch Hofm., Luth.). Aber, obwohl noch Lips., Hilg., Sand. obige Deutung aufs Bestimmteste ablehnen, so vermögen sie doch eben jenen durchaus einzigartigen Ausdruck für das Evangelium oder die in ihm enthaltene Lebensordnung (vgl. Grafe p. 47) nicht zu erklären. Der Rückblick auf die Formulirung dieses *τύπος* in V. 14 f. ist doch unbestreitbar; aber gerade, wenn man darin eine Antithese gegen die Gesetzesreligion findet, ist doch hiermit ausgesagt, dass die Leser sich diese Antithese angeeignet haben. Ganz falsch nehmen Theod. Mopsv., Oecum., Calv., Grot., Calov. u. A., auch Reiche, Olsh., Reithm., Krehl das *τύπος* im

Hell. 1, 7, 3. Dem. 515, 6) erhellt die Beziehung auf Gott aus *χάρις τῷ θεῷ*, und schliesst die mediale Fassung (Frtzsch., Zimmer: sich hingeben) aus. Absichtlich hebt der passive Ausdruck hervor, dass sie sich diesen *τύπος διδ.* nicht selbst gewählt haben (etwa um daraus libertinistische Konsequenzen für sich und Andere ziehen zu können), sondern Gott hat es so gefügt, dass sie gerade ihm zugeführt, keinem anderen überantwortet wurden. Sie hatten nur der Forderung, die damit an sie herantrat, diese Lehrgestalt anzunehmen, Gehorsam zu leisten, und indem sie es thaten, entschieden sie sich dafür, *δοῦλοι ὑπακοῆς* zu sein, und verzichteten auf jene thörichte Konsequenz V. 15.

V. 18 ff. *ἐλευθερωθέντες δέ*) führt mit dem metabatischen *δέ* eine neue Betrachtung der mit ihnen nach V. 17 vorgegangenen Veränderung ein, indem Paulus das Vergangensein ihrer Sündenknechtschaft (*ἦτε δοῦλ. ἁμαρτ.*) als ein Befreitsein von der Sünde (*ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*) als ihrer früheren Herrin darstellt. Von dieser Seite betrachtet stellt sich der Gegensatz ihres jetzigen Zustandes nicht mehr bloss als ein *ὑπακούειν* dar, wie sie es ja auch früher der Sünde gegenüber übten, sondern als der Uebergang in ein anderes, nur entgegengesetzes Knechtsverhältniss: Ihr seid in ein Sklavenverhältniss gesetzt worden zur Rechtbeschaffenheit (*ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*), seid in völlige Abhängigkeit gekommen von der sittlichen Nothwendigkeit, rechtbeschaffen zu sein. Vgl. das ähnliche Paradoxon I Kor 7 22 *). — V. 19 *ἀνθρώπινον λέγω*) der Sache nach gleich *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* 3 5, bezeichnet, dass er die Sache in einer von den Verhältnissen des natürlich-menschlichen Lebens entnommenen Form ausdrücke, wenn er das neue Verhältniss der

---

Sinne von exemplar, von dem Ideal, welches die Lehre aufstellt, der ethischen Norm, die als Lebensmodell im Evangelium (*διδαχῆς*) enthalten ist. So wohl schon Chrys. u. Theophyl. und ähnlich Beck, zu dem sich Thol. neigt: die evangelische Lehre sei quasi instar typi cujusdam, cui veluti immittamur, ut ejus figurae conformemur (vgl. Chr. Hoffm.). Otto giebt dem Ausdruck einfach die Bedeutung: Grundform der Lehre oder (!) Grundlehre. Selbstverständlich ist nicht die judaistische Lehrgestalt (v. Heng.) oder die urchristliche Lehre vom Messiasreiche (Chr. Hoffm.) gemeint.

*) Bei der Bedeutung, die diese Aussage für das Folgende gewinnt, nimmt man dieselbe besser als selbständigen Satz, und nicht mehr von *ὅτι* abhängig (de W., vgl. Tisch.). Derselbe bildet aber nicht die conclusio zu V. 16 f. (Rück., Reiche), da dann *οὖν* stände, und da das durch V. 16 f. zu Beweisende ja eben das *μὴ γένοιτο* V. 15 war. Charakteristisch für seine Umdeutung der Paulinischen Lehrweise findet Beck hier die authentische Erklärung seines *δικαιοῦν*.

Christen zur δικαιοσύνη als eine δουλεία bezeichne, während diese Sklaverei, bei der die δικαιοσύνη die Herrin ist, doch in der That die wahre sittliche Freiheit ist. Vgl. ἐλευθεροπρεπὲς δὲ ἡ ἀρετή, Plat. Alc. I, p. 135 C. »Deo servire vera libertas est«, Augustin. — διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς) geht auf die sittliche Schwäche des natürlich-menschlichen Wesens (1₃), das auch im Wiedergeborenen noch vorhanden und allezeit geneigt ist, das Wort von der Christenfreiheit zum Anlass des Sündigens (V. 15) zu nehmen (Gal 5₁₃), und darum jene Christenfreiheit, wenn nicht ihre Identität mit der wahren Gebundenheit betont wird, in libertinistischem Sinne zu missdeuten. Aehnlich God., Otto, Goeb., Luth.*). Daraus folgt dann, dass Paulus es mit Heidenchristen zu thun hat, welche zu solchem Libertinismus geneigt waren. Die Art, wie Paulus ihr neues Verhältniss zur Gerechtigkeit unter der menschlichen Form eines Knechtsverhältnisses darstellte, wird dadurch begründet, dass es dabei auf die nun folgende Ermahnung abgesehen war (Hofm.)**). Denn ebenso wie Ihr

*) Die Beziehung auf die Erkenntnissschwäche (de W., Meyer, Chr. Hoffm., Lips.), die sich die neue Freiheit nur nach Analogie eines Dienstverhältnisses vorstellen könne, entspricht der Paulinischen Bedeutung der σάρξ nicht. Nach Holst., Hilg. (vgl. Böhmer) will Paulus sogar den Judenchristen möglichst weit entgegenkommen, weil sie die Freiheit in Christo nur in der Form der Gebundenheit begreifen können, während ihr Fehler doch nicht darin lag, sondern vielmehr darin (wie Hilg. selbst ausführt), dass sie sich dies δουλεύειν nur durch ein äusseres Gesetz normirt denken konnten. Nach Beck ist nur um der Fleischesschwachheit willen die menschliche Seite des Gnadenstandes besprochen, während nach Th. Schott, Hofm., welche διὰ τὴν ἀσθ. mit ἐδουλ. verbinden und ἀνθρ. λέγω parenthesiren, wirklich allein um der Schwachheit unserer angeborenen Natur willen sich das Leben der Gerechtigkeit als Knechtung unter dieselbe gestaltet. Orig., Chrys., Theophyl., Erasm., Calv., Est., Hamm., Wttst. u. M., auch Klee, Reithm., Bisp. (vgl. Reiche, Zimmer) beziehen den ganzen Satz auf das Folgende in dem Sinne: »Nicht zu Schweres (ἀνθρώπ. vgl. I Kor 10₁₃) fordere ich; denn obwohl ich einen weit höheren Grad des neuen Gehorsams verlangen könnte, so verlange ich doch nur denselben, welchen Ihr vorher der Sünde erwiesen habt.« Allein dies erlaubt weder der Inhalt des Folgenden, wo nicht die Gleichheit des Grades hervorgehoben wird, noch seine Anknüpfung mit γάρ.

**) Das γὰρ kann nicht den V. 18 ausgesprochenen Satz in der Form einer konkreten Forderung begründen (Meyer), da dann, was er selbst nicht will, das ἀνθρ. λέγω etc. parenthesirt werden müsste (wie Hilg. auch thut). Mit Recht hält es Hofm. gegen Meyer, der sich dafür auf I Kor 1₂₆. Hbr 12₃. Jak 1₁₇ beruft, für unmöglich, eine Begründung in das Gewand einer Ermahnung zu kleiden, und God. setzt deswegen den Imperativ willkürlich um in: Ihr seid gehalten zu begeben. Es liegt aber auch bei der richtigen Fassung in dieser

(ὥσπερ, vgl. V. 4), was der Aor. παρεστήσατε als eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit hinstellt, einst Eure Glieder (τὰ μέλη ὑμῶν, wie V. 13) der Sünde als geknechtete (δοῦλα, adject., nur hier) zur Verfügung stelltet. Der Begriff der Sünde wird hier erschöpfend umschrieben durch τῇ ἀκαθαρσίᾳ κ. τῇ ἀνομίᾳ, sofern Ersteres dieselbe als den Menschen sittlich befleckend (s. z. 1 24), und Letzteres (Ps 5 5, vgl. Mt 7 23. I Joh 3 4) sie als Verletzung des göttlichen Gesetzes charakterisirt. Sie könnte aber so nicht charakterisirt sein, wenn die Vergangenheit der Leser nicht eine heidnische war (vgl. Rück., de W., God., Luth., Goeb.); denn dass er nur sage, was nach dem jüdischen Urtheil speziell von den Heiden gelte (Lips.), ist doch eine ganz willkürliche Eintragung, und die Gesetzesübertretungen der Juden, die er Kap. 2 rügt, sind eben keine ἀκαθαρσία καὶ ἀνομία (gegen Hilg.). Vgl. Sand. — εἰς τὴν ἀνομίαν) vgl. das εἰς ὑπακοήν 1 5: behufs der Gesetzwidrigkeit, damit diese (in facto) hergestellt werde. Absichtsvoll hebt der Apostel hervor, dass die Gesetzlosigkeit, welche man dem Grundsatz V. 14 f. meinte folgern zu können, ja eben Zweck und Ziel des früheren Lebens in der Sündenknechtschaft war*). Ebenso sollen sie jetzt (οὕτως νῦν) ihre Glieder als geknechtete zur Verfügung stellen der Gerechtigkeit, deren δοῦλοι sie selbst nach V. 18 geworden sind. — εἰς ἁγιασμόν) ohne Art., weil es darauf ankam, dieses höchste sittliche Ziel dahin zu charakterisiren, dass die der Gottgeweihtheit entsprechende Reinheit von sündlicher Befleckung hergestellt werde. Da aber das letzte Ziel vollkommener Heiligkeit nie ganz erreicht wird, so gebraucht Paulus absichtlich das Wort ἁγιασμός (Jud 17 3. Ez 45 4. Am 2 11. JSir 7 31 in rituellem Sinne), das schon seiner Wortbildung nach nur die allmählich fortschreitende Heiligung und nicht die vollendete Heiligkeit bezeichnen kann (gegen Thol., Phil., Meyer, God., Lips. u. A.). — V. 20. ὅτε γὰρ δοῦλοι

Begründung eine gewisse Redekürze, sofern nicht die Ermahnung ihrem Inhalt nach, sondern das Aussprechen der Ermahnung in dieser Form es begründet, dass Paulus ἀνθρώπινον λέγει, woraus dann freilich erst recht erhellt, dass διὰ τὴν ἀσθ. zu λέγω gehören muss (gegen Hofm.). So mit Recht auch Lips., während Hilg. darin unerlaubte Eintragungen in die Worte des Paulus findet. Ganz verkehrt findet de W. hier den Schlusssatz zu V. 16 f., Böhmer die Begründung ihrer Fleischesschwachheit.

*) Das in B. p. hom. ausgefallene εις την ανομιαν hat WH. mit Unrecht eingeklammert. Dass ἀνομία damit gemehrt werde (Theoph., Oecum, Erasm., Luth., Grot., Kölln., Ew. u. A., vgl. auch Beck), wird eingetragen.

ἦτε τῆς ἁμαρτίας) begründet, inwiefern von einem παραστῆναι der Glieder als δοῦλα geredet werden kann, als ob sie sich vorher in Freiheit befunden hätten. Damit wird die V. 16 begonnene Ausführung nun noch dahin abgerundet, dass ihr jetziger Zustand formell ein ganz gleicher sei, wie vorher, da in beiden ein Geknechtetsein **und** ein Freisein stattfand, so dass sie nur den Herrn (und damit die Beziehung von beidem) gewechselt haben. Wollten sie die Freiheit an sich für ihr höchstes Gut halten und dieselbe zur Zügellosigkeit missbrauchen, so sollen sie sich erinnern, dass gerade in dem Zustande der Sündenknechtschaft, den sie doch hinter sich haben, sie gewiss frei waren (ἐλεύθεροι ἦτε), nämlich in Beziehung auf die Rechtbeschaffenheit (τῇ δικαιοσύνῃ). Da waren sie ganz ungebunden durch eine gottgegebene Norm und konnten thun, was sie wollten, wenn sie freilich auch thatsächlich immer den Willen der Sünde thaten. So vollendet sich die Dialektik des Apostels, mit der er ihr Einst und Jetzt an den Begriffen von Freiheit und Knechtschaft misst. Auch ihre frühere Sündenknechtschaft war eine (wenn auch falsche) Freiheit, wie die wahre Freiheit nach V. 19 eine Gebundenheit ist*).

V. 21 ff. τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε;) Indem der Apostel fragt, was sich aus diesem Zustande für Folgen ergaben, geht er schliesslich dazu über, aus diesen Folgen nachzuweisen, dass die frühere mit der Sündenknechtschaft identische Freiheit die falsche war, und die mit der Gebundenheit an die Gerechtigkeit identische die rechte ist. Diese Folgen werden unter dem Bilde einer Frucht (vgl. 1 13) dargestellt, die ihnen aus ihrer damaligen Lebensrichtung erwuchs. Damit ist freilich nicht ein Lohn gemeint, den sie dafür empfingen (Ew., Beck), da das Bild von der Frucht überall das Erzeugniss einer Richtung oder Thätigkeit bezeichnet; aber es handelt

*) Gewöhnlich wird der Vers eng mit dem Folgenden zusammengefasst, so dass er nur das V. 21 f. ausgesprochene Motiv für die Ermahnung in V. 19 vorbereitet (vgl. de W., Phil., Meyer, Hofm., God., Luth., Goeb.). Allein dadurch wird demselben seine selbständige Bedeutung genommen, und er soll nur für sich hingestellt sein, um die Erinnerung, die Paulus damit wachruft, nachdrücklicher, tragischer zu machen. Frtzsch. bezeichnet ihn als Erläuterung von V. 19 (vgl. Beck); Koppe, Reiche, Phil. u. M. fanden darin einen Anflug von Ironie, Meyer tiefen sittlichen Schmerz. Vgl. dagegen Otto, Böhmer. Wie darin aber die schneidendste Zurückweisung der von den Gegnern behaupteten angeblichen Gerechtigkeit unter dem Gesetz liegen soll (Lips.), ist doch sowenig einzusehen, wie, dass es auf gesetzsüchtige Leser geht (Hilg.).

sich eben darum, ob sie an diesem Erzeugniss einen werthvollen Besitz hatten oder nicht. Diese Frage aber beantwortet der Apostel mit ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, wofür sich ein τοιαῦτα oder dergleichen von selbst ergänzt. Alle Sünden und Schanden seiner Vergangenheit, deren der Christ in seinem gegenwärtigen Zustande sich schämt, bezeichnet er als das Erzeugniss jener Freiheit, die eben dadurch als die falsche charakterisirt wird. Zu ἐπαισχύνεσθαι vgl. Jes 1 29, häufiger steht dafür das Simpl. (Xen. Hell. 5, 4, 33. Plat. Rep. p. 396 C. Jes 20 5. I Mak 4 31), zu ἐπί c. Dat. als Grundangabe bei den Verb. d. Affects vgl. Kühner § 483. II, 3, e. So mit Recht die Meisten. Dagegen ergänzen nach Chrys., Oecum., Beza, Calv., Grot., Est., Wttst., Beng. u. M. Winer § 23, 2, b, Frtzsch., Meyer, Volkm., Sand. ein von καρπόν abhängiges ἐκείνων, so dass Alles bis ἐπαισχ. als eine zusammengehörige Frage zu betrachten ist. Allein die Voraussetzung, dass in dieser Frage die Antwort enthalten ist: Ihr hattet damals keine Frucht, die im Folgenden begründet werden könne, ist eine durchaus willkürliche (vgl. zu 4 1), der Begriff der schandbaren Thaten wird hier als ein bekannter eingeführt, obwohl davon noch nicht die Rede war, und man begreift nicht, welcher zwischen dem schändlichen Thun und der schädlichen Folge mitten inne liegende »sittliche Gewinn« gemeint sein soll*). — τὸ μὲν γὰρ τέλος) Die Schandbarkeit dieser Früchte wird begründet durch das schädliche Ziel, zu dem sie führten, weil man sich schämen muss, Dinge gethan zu haben, deren Ende, Ausgang (vgl. zu Mt 26 58. Hbr 6 8) der Tod ist. Das μέν entspricht nicht dem folgenden δέ, sondern ist das im Griechischen häufige μέν solitarium (Win. § 63, 2, c), unser: freilich, fürwahr**). Das ἐκείνων geht auf jene Dinge, deren sie sich jetzt schämen, auf ihre vor-

---

*) Wenn Meyer gegen die richtige Fassung einwendet, dass Paulus nie der Unsittlichkeit eine Frucht beilegt, so entscheidet gegen diese schon an sich nichts beweisende Behauptung 7 5. Th. Schott schwächt die Bedeutung des ἐπαισχύνεσθαι ab, indem er an ein Zu Schanden Werden dadurch, dass sich etwas nicht als das erweist, wofür man es angesehen, denkt. Hofm. will das ἐφ' οἷς auflösen in ἐπὶ τούτοις ἃ und zu εἴχετε beziehen (neben und ausser den schmählichen Genüssen), obwohl neben dem selbst mit ἐπί zusammengesetzten ἐπαισχύνεσθαι es Niemand anders beziehen konnte als auf dieses. Ganz unmöglich bezieht auch Reiche ἐφ' οἷς auf das kollektiv gefasste καρπόν.

**) Dies μεν, das Tisch. nach ℵACKLP auslässt (Treg. i. Tl.), ging unter den Händen der unfeinen Abschreiber leicht verloren. Uebrigens liegt in dem μέν doch der verschwiegene Gegensatz, dass sie troztdem darin damals ihre Freiheit zu geniessen wähnten.

christlichen Sünden und Laster. Gut Beng.: »remote spectat praeterita«. Auch hier zeigt der Gegensatz der ζωὴ αἰώνιος klar, dass θάνατος, ganz wie V. 16, der leibliche Tod ist, sofern man in ihm bleibt, und keine Auferweckung zum ewigen Leben folgt. — V. 22. νυνὶ δέ) Jetzt aber, in Eurem Christenstande, der in Uebereinstimmung mit V. 18 als der, in welchem sie von der Sünde befreit und damit doch in die wahre Knechtschaft untergeben sind, charakterisirt wird, nur dass hier als der neue Herr, dem sie dienen müssen, statt der Gerechtigkeit Gott selbst genannt wird (δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ), dem ja in aller Gerechtigkeit gedient wird. Wenn die Früchte ihres vorchristlichen Zustandes schandbare Sünden und Laster waren, so kann die Frucht, die der jenem gerade entgegengesetzte Zustand der Sündenfreiheit und Gottesknechtschaft in ihnen erzeugt, und der ihnen jetzt ein werthvoller Besitz ist (ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν, vgl. V. 21), natürlich nur die entgegengesetzte sein. Genannt wird dieselbe nicht; aber sie wird dadurch charakterisirt, dass der Besitz derselben zur Heiligung dient (εἰς ἁγιασμόν, vgl. V. 19). Was aber die fortschreitende Realisirung der unserer Gottangehörigkeit allein entsprechenden ἁγιότης, d. h. unsere Heiligung fördert, das können nur edle christliche Tugenden sein, deren wir uns ebenso freuen können, wie wir uns der Früchte des vorchristlichen Zustandes schämen müssen. Als das Endergebniss davon aber (τὸ δὲ τέλος) haben sie ewiges Leben, wie sie von jenen schandbaren Früchten nur den Tod ernteten (V. 21)*). — V. 23 begründet schliesslich, was V. 21f. über das Endergebniss der falschen und wahren Freiheit (resp. Knechtschaft) gesagt war. — τὰ ὀψώνια) vgl. I Mak 3 28. 14 32. III Esr 4 56: der Sold. S. Lobeck ad Phryn. p. 420. Der Plural, gewöhnlicher als der Singular, erklärt sich aus den

*) Für seine Fassung von V. 21, nach welcher dem vorchristlichen Zustande jede Frucht abgesprochen wird, führt Meyer an, dass hier nicht die Qualität der Frucht, sondern das Fruchthaben überhaupt hervorgehoben wird, was offenbar falsch ist. Es hängt dieser Irrthum damit zusammen, dass er auch hier unter ἁγιασμός die Heiligkeit (vgl. Lips.) versteht, welche das ἔχειν zukünftig herbeiführen wird, was schon das Präsens ἔχετε ganz unmöglich macht. Das εἰς besagt weder, dass die Gottesknechtschaft (Hofm.), noch dass ihre Frucht die Heiligung fördert (Goeb., Otto), sondern es gehört zu ἔχετε. Von dem seligen Frieden mit Gott, als der Frucht des Glaubens (Böhmer), ist nicht die Rede. Unrichtig nimmt Hofm. τὸ δὲ τέλος adverbialisch (I Pt 3 8, vgl. zu I Kor 15 24), was nach V. 21 unmöglich ist, nach welchem das Wort auch hier das accentvolle Substantiv, das Finale des καρπός, sein muss, weshalb auch ζωὴν αἰώνιον nicht von εἰς abhängt (Hofm.), sondern von ἔχετε.

mehrfachen Bestandtheilen der ursprünglichen Naturallöhnung und aus den Münzstücken des späteren Geldsoldes. Der Sold, welchen die Sünde giebt, steht in Beziehung zu V. 13, wo die *ἁμαρτία* als Herrscherin vorgestellt ist, der die Untergebenen ihre Glieder als Waffen zur Verfügung stellen, wofür sie ihre Löhnung bekommen. — *θάνατος*) wie V. 22. — *τὸ δὲ χάρισμα τ. θεοῦ*) Da die Befreiung von der Sünde und die Versetzung in den Stand der Gottesknechtschaft, deren Folge die Heiligung und deren Endergebniss das ewige Leben ist, selbst durch die Gnade Gottes gewirkt ist, so bleibt jenes immer ein Gnadengeschenk, und kein selbsterworbener Lohn, kein *ὀψώνιον*. Dies war dem Apostel auch ohne besondere Absichtlichkeit (um dem Tugendstolze und dem Vertrauen auf eigene Verdienstlichkeit keinen Vorschub zu leisten) im Zusammenhange seiner Glaubens- und Lehranschauung sehr natürlich. Auch hier, wie 5 21, klingt die Darstellung aus in den lobpreisenden Schluss, wonach es in Christo Jesu unserem Herrn ursächlich beruht, wenn die Gnadengabe Gottes ewiges Leben ist*).

Kap. VII.

Es folgt nun der zweite Abschnitt (Kap. 7) des dritten Haupttheils, in welchem gezeigt wird, wie der Christ von der Sündenherrschaft befreit und zum Dienst der Gerechtigkeit befähigt ist, nicht obwohl er nicht mehr unter einem Gesetz steht (6 14f.), sondern gerade weil er von dem (Mosaischen) Gesetz befreit ist (V. 1—6), das ihn nur zum Sündigen sollizitiren konnte (V. 7—13), weil der natürliche Mensch der Macht der Sünde im Fleische gegenüber ohnmächtig ist (V. 14—25).

V. 1—6. Die Befreiung des Christen vom Gesetz. — *ἢ ἀγνοεῖτε*) Hatte der Apostel 6 14—23 ausgeführt, dass der Christ im Gnadenstande, ohne unter eine gesetzliche Verpflichtung gestellt zu sein, doch in ein Dienstverhältniss zur Gerechtigkeit getreten ist, welches die Herrschaft der Sünde ausschliesst (vgl. Th. Schott), so musste er nun dazu übergehen, diese 6 14 ausgesprochene Voraussetzung

*) Das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* geht also weder auf die Lebensgemeinschaft mit Christo (God.), noch gehört es zu *ζωὴ αἰώνιος* und besagt, dass in ihm ewiges Leben gekostet wird (Otto).

zu rechtfertigen*). Er thut es aber, indem er, wie 6₃, fragt, ob sie denn mit dem Grunde, aus welchem der Christ von jeder gesetzlichen Verpflichtung gelöst sei, unbekannt seien, was doch der Fall sein müsste, wenn sie jene Voraussetzung nicht anerkannten. Die erneute Anrede an seine Leser (*ἀδελφοί*, vgl. 1₁₃) hat nur den Zweck, hervorzuheben, warum er bei ihnen eine solche Unbekanntschaft nicht voraussetzen könne. Dies geschieht nämlich durch den Begründungssatz: *γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ.* Da er die Freiheit des Christen vom Mosaischen Gesetz auf einem allgemeinen Rechtssatz über die Dauer jeder gesetzlichen Verpflichtung stützen will, appellirt er an ihre Rechtskunde. Es kann nämlich auch hier das Fehlen des Artikels vor *νόμος* um so weniger bedeutungslos sein, als dicht daneben das artikulirte *νόμος* das Mosaische Gesetz bezeichnet, und im Folgenden durchaus nicht aus positiven Bestimmungen des Mosaischen Gesetzes argumentirt wird, sondern aus allgemeinen Wahrheiten, welche mit dem Wesen jeder gesetzlichen Verpflichtung gegeben sind. Die Leser werden als Gesetzesverständige charakterisirt, welche die im Folgenden am Eherecht exemplifizirte Wahrheit über die Grenzen jeder gesetzlichen Verpflichtung anerkennen müssen (vgl. Beck, Otto, Luth., Sand.)**). Freilich auch wenn an das

*) Damit ist aber natürlich nicht 6₁₅—₂₃ als eine Art Digression bezeichnet, wie es oft bei den Auslegern erscheint, da ja dieser ganze Abschnitt darthut, wie der Christ im Gnadenstande in ein neues Dienstverhältniss getreten sei, bei welchem thatsächlich vom Gesetze gar nicht mehr die Rede ist, hier also nur weiter ausgeführt wird, wiefern er ein Recht hatte, jede gesetzliche Verpflichtung des Christen als aufgehoben anzusehen. Unpassend ist es, diesen Gedanken an die Bezeichnung Christi als unseres Herrn (6₂₃) anzuknüpfen (Reiche, Otto, Böhmer; doch vgl. auch Lips., der das *κυριεύει* auf *κύριος* zurückblicken lässt), da dieselbe dort keineswegs als das Resultat der Ausführung in V. 15—22 erschien, und 6₂₃f., woran Meyer, Lips. anknüpfen, steht ja im unmittelbarsten Zusammenhange mit der ganzen Ausführung V. 15—21, enthält aber grade den Gedanken, um den es sich hier handelt (die Freiheit von gesetzlicher Verpflichtung), noch nicht. Ueber das ganze Kapitel s. Achelis in StKr 1863. p. 670 ff.

**) Der Evidenz dieser Sachlage hat man sich nur entziehen können, indem man die Darlegung derselben verdrehte. Denn es ist weder gesagt, Paulus bezeichne die Leser als des römischen Eherechts kundig (Lips., und wunderlicher Weise auch Sand., der nachher genau so erklärt, wie oben), noch dass der Satz über die Gültigkeitsdauer des Mosaischen Gesetzes zur römischen Rechtskunde gehöre (Hilg. a. a. O. 36, 2. p. 141). — Wortwidrig nahm man an, dass mit *ἀδελφοί* der judenchristliche Theil der Gemeinde angeredet sei (Grot., Est., Thol., Phil., Goeb., Böhmer u. A., vgl. auch Hofm.), da dies durch *τοῖς γινώσκουσιν τ ν λαλῶ* ausgedrückt sein müsste. Im Grunde müssen das aber Alle annehmen, selbst Lips., Hilg., die irgend einen

Mosaische Gesetz speziell gedacht wäre (so gew.), würde daraus nicht folgen, dass die Gemeinde aus ehemaligen Juden oder Proselyten bestand (vgl. Einl. § 2), da Paulus auch bei den Heidenchristen aus der unvermeidlichen Anknüpfung der evangelischen Unterweisnng an das AT, wie in Folge der aus der Synagoge herübergenommenen Vorlesung desselben im christlichen Gottesdienst Bekanntschaft mit dem Gesetz voraussetzen konnte (vgl. Gal 4 21), und gerade Judenchristen gegenüber die Hervorhebung ihrer Gesetzeskenntniss, sofern dieselbe doch etwas ganz Selbstverständliches, durchaus unmotivirt wäre (God., Weizs. p. 259, Pfleid. p. 41). Dagegen passt diese Appellation an ihre Gesetzeskunde sehr gut grade auf Römer, die doch in allem auf die Rechtsordnung Bezüglichen nach der Eigenheit ihres Staatslebens besonders bewandert waren*). — *ὁ νόμος*) ist, wie immer, das Mosaische Gesetz in seinem ganzen Umfange; aber dem vorangehenden Appell an ihre Rechtskunde überhaupt und dem folgenden Beispiel aus dem Gebiet des Eherechts entsprechend, das durchaus nichts dem Mosaischen Gesetze Eigenthümliches enthält, wird von ihm allerdings nur ausgesagt, was von jedem Gesetze gilt. Das (personifizirte) Gesetz herrscht (*κυριεύει*, wie 6 9. 14) über

---

heidenchristlichen Theil der Gemeinde annehmen und doch behaupten, dass alles Folgende ausschliesslich auf Judenchristen gehe. Unmöglich freilich kann *νόμον* eine einzelne Gesetzesbestimmung (Holst.) bezeichnen.

*) Eher könnte man scheinbar behaupten, dass die ganze Erörterung über die Befreiung vom Gesetze doch nur Bedeutung für die Judenchristen habe, die dem Mosaischen Gesetze verpflichtet gewesen waren. Allein man übersieht dabei, dass auch die Heidenchristen, wenn sie das AT als normgebende göttliche Offenbarung betrachten gelernt und die Heilsbotschaft Gottes angenommen hatten, der in ihm seinen Willen kundgethan, die Forderung des Mosaischen Gesetzes doch von vorn herein auch auf sich anwenden mussten. Eben darum wurde ihnen ja auch judaistischerseits immer die Gesetzesbefolgung angesonnen (Act. 15), und in der That war ihre Gesetzesfreiheit auf die Dauer nur haltbar, wenn und sofern auch die Judenchristen prinzipiell vom Gesetz befreit waren, wie ja am besten die Galatischen Wirren und die Erörterungen des Galaterbriefes zeigen. Vgl. Grafe p. 38 f. Eine für den Apostel und seine Leser so völlig selbstverständliche Voraussetzung durfte nicht erst ausdrücklich ausgesprochen werden (gegen Mang. p. 186—91). Für den Apostel aber, der in unserem Briefe die Auseinandersetzung seiner gesetzesfreien Heilslehre mit der Gottesoffenbarung des AT's beabsichtigt, war die Erörterung dieses Punktes ganz unumgänglich. Hilg. kann auch hier nur dieser Auffassung unterschieben, was sie durchaus nicht enthält, wenn er erwidert, das Urchristenthum biete kein Beispiel, dass Heidenchristen darauf gekommen wären, sich das mosaische Gesetz aufzuerlegen (a. a. O. p. 142), Lips. sie p. 137 gegen Weizs. als unerweislich ablehnen.

den Menschen, welchem es gegeben ist (bem. das artikulirte *τοῦ ἀνθρώπου*), so lange er lebt. Das *ἐφ' ὅσον χρόνον* steht, wie Gal 4_1, von dem Sicherstrecken über einen Zeitraum, s. Bernhardy p. 252. Natürlich liegt hierauf, und nicht auf dem *ζῇ* (Hofm.) der Nachdruck: Es herrscht über ihn für die ganze Zeit, solange er lebt, nicht eher verliert es seine Herrschaft über ihn, als wenn er stirbt (vgl. Th. Schott), was doch keineswegs, wie man gesagt hat, trivial ist*).

V. 2 f. Konkrete Erläuterung des Satzes V. 1, und zwar aus dem Eherecht, nach welchem bei dem Weibe die Lösung von dem dasselbe verpflichtenden Gesetze nur durch den Tod des Mannes eintritt, so dass sie nicht anders als nach diesem erfolgten Tode einen Anderen heirathen darf. Dieses Beispiel ist gewählt, weil die Eheordnung ihrer Natur nach die einzige war, die Paulus gebrauchen konnte, sofern bei ihr allein die Thatsache, dass der Tod vom Gesetz frei macht, an einer noch lebenden Person zur Anschauung gebracht werden konnte (Hofm.), nicht aber, weil er bereits die nach Lösung vom Gesetze eingetretene Verbindung mit Christo als Analogon einer neuen Ehe im Auge hat (Meyer, God., Beck, Böhmer). Damit war denn eine gewisse Inkonzinnität (Üst., Rück., auch Umbr. in d. StKr 1851. p. 634) des Beispiels gegeben, sofern nämlich in demselben der Gestorbene und die dem Gesetze durch den Todesfall enthobene Person als Verschiedene er-

---

*) Unmöglich kann damit etwas dem Mosaischen Gesetze Eigenthümliches ausgesagt sein wollen, etwa weil auch Rabbinen (vgl. Schabb. f. 151, 2: postquam mortuus est homo, liber est a praeceptis, Targ. Ps 88_6, b) diesen Satz aussprechen (gegen Böhmer), oder weil andere menschliche Gesetze eine zeitweilige Geltung haben, verändert oder suspendirt werden können, und man auf Zeit davon eximirt werden (Meyer) oder sich ihnen entziehen kann, wenn man nicht mehr dem Gemeinwesen angehört, dessen Gesetze sie sind (Hofm.). Denn dann haben sie ja eben aufgehört, *ὁ νόμος τοῦ ἀνθρώπου* zu sein, und kann von ihrer Geltung für ihn nicht mehr geredet werden. Auch hier *νόμος* von jedwedem Gesetze zu nehmen (Koppe, v. Heng., Beck; vgl. Volkm.: die Verpflichtung), erlaubt der Art. schlechterdings nicht; und an das Sittengesetz (Glöckl.) oder das Ehegesetz (Beza, Beng., Carpz., Ch. Schmidt, Olsh., vgl. Hamm., Cleric., Mosh., die *ὁ νόμος τοῦ ἀνθρ.* verbinden) zu denken, ist ganz willkürlich. Die Annahmen, dass *ὁ νόμος* Subjekt von *ζῇ* sei, und dieses viget valet heisse (Orig., Ambr., Erasm., Grot., Beng., Koppe, Flatt), oder dass es gleich *ζῆν ἐν σαρκί* zu nehmen (»so lange der Mensch sein altes natürliches Leben fortführt, ist er ein Knecht des Gesetzes«, Phil., auch Umbr., vgl. Otto: so lange er unter dem Gesetze ist), sind völlig kontextwidrig und Erzeugnisse der Verlegenheit bei der Erklärung von V. 2 f.

scheinen*). — ὕπανδρος) viro subjecta, verheirathet, vgl. Num 5 29. Prv 6 24. 29. JSir 41 21. Polyb. 10, 26, 3. Der Nachdruck liegt auf dem mit ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ζῇ V. 1 korrelaten τῷ ζῶντι. Das verheirathete Weib ist an ihren am Leben befindlichen Mann gebunden (δέδεται, vgl. I Kor 7 27. 39) durch Gesetz (νόμῳ), d. h. dem artikellosen νόμος in V. 1 entsprechend: nach gesetzlicher Ordnung**). — Mit dem κατήργηται kann keinesfalls die Frau selbst als Gestorbene bezeichnet werden (Meyer, God.), da καταργεῖν ja nie: vernichten heisst (vgl. 3 3. 31. 4 14. 6 6), und hier das damit verbundene prägnante ἀπό (vgl. 6 7. II Kor 11 3) ausdrücklich sagt, in welcher Beziehung allein sie ausser Geltung gesetzt ist, d. h. aufgehört hat rechtlich zu sein, was sie vorher gewesen ist. Vgl. 6 6, wo auch der Leib nicht vernichtet ist, sondern nur aufgehört hat, der Sünde angehörig zu sein (ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμ. τ. ἁμ.). Wie Gal 5 4 das ἀπό sagt, dass

*) Diese Inkonzinnität hat schon dem Chrys. u. s. Nachfolgern die Annahme einer Umkehrung des Vergleichs abgenöthigt; das Gesetz sei eigentlich der gestorbene Theil, aber Paulus habe sich aus Schonung gegen die Juden so ausgedrückt, wie er gethan (vgl. Calv. u. M.), wogegen Thol. bei der Annahme einer Prägnanz des Ausdrucks, welche in die eine Seite die andere mit einschliessen wolle, sich beruhigt. Hofm. löst dieselbe dadurch, dass Mann und Frau in ihrer Zusammengehörigkeit den einheitlichen Gegenstand einer Gesetzesbestimmung bilden (vgl. Beck); Meyer dadurch, dass mit dem Tode des Mannes (im uneigentlichen Sinne vermöge der Verbindung beider Eheleute zu einer Person Eph 5 28ff.) auch das Weib (hinsichtlich ihres ehelichen Verhältnisses) gestorben sei (vgl. auch Achelis, God.). Andere wollten V. 2f. deshalb allegorisch fassen, so dass das Weib die Seele und der Mann die mit Christo gestorbene Sünde bedeute (Augustin., vgl. Olsh.), was dem Kontext ganz fremd ist, oder das Weib die Menschheit (oder die Gemeinde) und der Mann das Gesetz, mit welchem jene geistig vermählt gewesen sei (Orig., Chrys., Calv. u. M., auch Klee, Reiche, Phil.), was eben dazu führte, V. 1 ὁ νόμος als Subj. von ζῇ zu denken, und dann wieder nicht zur Anwendung in V. 4 passt.

**) Den Fall, dass das Weib durch die Scheidung aufhörte, an ihren Mann gebunden zu sein (Dtn 24 2. Kiddusch. f. 2. 1: »Mulier possidet se ipsam per libellum repudii et per mortem mariti«), lässt Paulus unbeachtet, nach Meyer: die Sache nach Maassgabe seines Zusammenhangs nur so in's Auge fassend, wie sie nicht bloss der Mehrzahl der Fälle nach als Regel erschien, sondern auch der ursprünglichen Ordnung des Schöpfers (Mt 19 8) entsprechend ist, besser wohl: weil sie dann eben keine ὕπανδρος γυνή mehr war. Dies gilt auch gegen Hilg., der betont, dass der Satz des Apostels nur vom mosaischen Gesetze gelte, das keine vom Weibe ausgehende Ehescheidung kannte (vgl. auch Meyer, der auf Michael., Mos. Recht § 120, Saalschütz p. 806f. verweist). Wo eine rechtsgültige Ehescheidung eingetreten war, war ja das Weib nicht mehr verheirathet.

man hinsichtlich des Bandes, das Jemanden mit einem Anderen verbindet, aufgehört hat zu sein, was man vorher war, so sagt hier das *ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*, dass sie hinsichtlich des ihr Verhältniss zum Manne bestimmenden Gesetzes ihre rechtliche Stellung verloren hat, also von demselben gelöst ist, wenn ihr Mann gestorben sein sollte. Der Genit. ist natürlich kein Gen. appos. (Th. Schott nach Beng.), als sei das Gesetz im Manne verkörpert, sondern bezeichnet das Gesetz, durch welches sie an den Mann gebunden ist, gleich *ὁ νόμος ὁ περὶ τοῦ ἀνδρός*; s. Kühner § 414, 4. — V. 3. *ἄρα οὖν*) wie 5 18: Demnach wird sie mit dem Namen Ehebrecherin (*μοιχαλίς*, vgl. Ez 16 38. 23 45. Hos 3 1) öffentlich bezeichnet werden (*χρηματίσει*, vgl. Jos. Antt. 13, 11, 3. Bell. jud. 2, 18, 7. Plut. Mor. p. 148 D. Polyb. 5, 27, 2. 5. 30, 2, 4). Das Futur. entspricht dem folgenden: *ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ*, wenn sie einem anderen Manne (als Weib) zu Theil geworden sein sollte (vgl. Dtn 24 3. Rt 1 12. Ez 16 8. Kühner § 426, 1). Wenn aber ihr Mann gestorben sein sollte (vgl. V. 2), dann ist sie frei (*ἐλευθέρα*, wie *ἐλευθερωθείς* 6 18. 22. mit *ἀπό*) von dem Gesetze, das sie an den Mann bindet. Dieses Verbandes ist sie nun entledigt, V. 2. — *τοῦ μὴ εἶναι* etc.) Der Gen. des Inf. bezeichnet, wie überall (vgl. 6 6), nicht die Folge (so gewöhnlich, vgl. noch Sand., obwohl diese unmittelbar darauf durch *ὥστε* ausgedrückt wird), sondern die in der V. 2 angeführten gesetzlichen Ordnung liegende Absicht, dass sie nicht mehr eine Ehebrecherin sein soll, wenn sie einem anderen Manne zu Theil wird. Das Gesetz will wirklich die vorwurfsfreie Wiederverheirathung des Weibes ermöglichen. Vgl. Hofm.

V. 4. *ὥστε*) an der Spitze eines selbständigen Satzes folgert aus dem Vorherigen: itaque (Vulg.), demnach, mithin, also. Da aber das vom Eherecht entlehnte Beispiel V. 2f. nur den Allgemeinsatz über die Dauer gesetzlicher Verpflichtung V. 1 illustriren sollte, und da dieser ausdrücklich als das bezeichnet war, was die Leser kennen müssten, kann nicht aus jenem (Meyer, God., Goeb.: auch Ihr, wie das Weib in jenem Beispiel, vgl. Hofm., welcher aus V. 2f die einzigartige Weise des *ἐθανατώθητε* gefolgert werden lässt), sondern nur aus diesem gefolgert werden. — *ἀδελφοί μου*) Hier erst wird ganz klar, weshalb seit 1 13 zum ersten Male wieder diese Anrede in V. 1 auftritt. Der Apostel kommt auf den Punkt zu sprechen, an welchem die Schranke, die ihn als geborenen Juden von den heidenchristlichen Lesern noch zu trennen schien, in der That völlig aufgehoben ist. Die geistliche Erfahrungsthatsache, die ihn von seiner reellen Gebundenheit an

scheinen*). — *ὕπανδρος*) viro subjecta, verheirathet, vgl. Num 5 29. Prv 6 24. 29. JSir 41 21. Polyb. 10, 26, 3. Der Nachdruck liegt auf dem mit *ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ* V. 1 korrelaten *τῷ ζῶντι*. Das verheirathete Weib ist an ihren am Leben befindlichen Mann gebunden (*δέδεται*, vgl. I Kor 7 27. 39) durch Gesetz (*νόμῳ*), d. h. dem artikellosen *νόμος* in V. 1 entsprechend: nach gesetzlicher Ordnung**). — Mit dem *κατήργηται* kann keinesfalls die Frau selbst als Gestorbene bezeichnet werden (Meyer, God.), da *καταργεῖν* ja nie: vernichten heisst (vgl. 3 3. 31. 4 14. 6 6), und hier das damit verbundene prägnante *ἀπό* (vgl. 6 7. II Kor 11 3) ausdrücklich sagt, in welcher Beziehung allein sie ausser Geltung gesetzt ist, d. h. aufgehört hat rechtlich zu sein, was sie vorher gewesen ist. Vgl. 6 6, wo auch der Leib nicht vernichtet ist, sondern nur aufgehört hat, der Sünde angehörig zu sein (*ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμ. τ. ἁμ.*). Wie Gal 5 4 das *ἀπό* sagt, dass

---

*) Diese Inkonzinnität hat schon dem Chrys. u. s. Nachfolgern die Annahme einer Umkehrung des Vergleichs abgenöthigt; das Gesetz sei eigentlich der gestorbene Theil, aber Paulus habe sich aus Schonung gegen die Juden so ausgedrückt, wie er gethan (vgl. Calv. u. M.), wogegen Thol. bei der Annahme einer Prägnanz des Ausdrucks, welche in die eine Seite die andere mit einschliessen wolle, sich beruhigt. Hofm. löst dieselbe dadurch, dass Mann und Frau in ihrer Zusammengehörigkeit den einheitlichen Gegenstand einer Gesetzesbestimmung bilden (vgl. Beck); Meyer dadurch, dass mit dem Tode des Mannes (im uneigentlichen Sinne vermöge der Verbindung beider Eheleute zu einer Person Eph 5 28ff.) auch das Weib (hinsichtlich ihres ehelichen Verhältnisses) gestorben sei (vgl. auch Achelis, God.). Andere wollten V. 2f. deshalb allegorisch fassen, so dass das Weib die Seele und der Mann die mit Christo gestorbene Sünde bedeute (Augustin., vgl. Olsh.), was dem Kontext ganz fremd ist, oder das Weib die Menschheit (oder die Gemeinde) und der Mann das Gesetz, mit welchem jene geistig vermählt gewesen sei (Orig., Chrys., Calv. u. M., auch Klee, Reiche, Phil.), was eben dazu führte, V. 1 *ὁ νόμος* als Subj. von *ζῇ* zu denken, und dann wieder nicht zur Anwendung in V. 4 passt.

**) Den Fall, dass das Weib durch die Scheidung aufhörte, an ihren Mann gebunden zu sein (Dtn 24 2. Kiddusch. f. 2. 1 [illegible] Mulier possidet se ipsam per libellum repudii et per mortem ma[illegible] lässt Paulus unbeachtet, nach Meyer: die Sache nach Maa[illegible] eines Zusammenhangs nur so in's Auge fassend [illegible] sie [illegible] der Mehrzahl der Fälle nach als Regel ers[illegible] sonde[illegible] ursprünglichen Ordnung des Schöpfers [illegible] besser wohl: weil sie dann eben keine *ὕπα*[illegible]
auch gegen Hilg., der betont, da[illegible]
mosaischen Gesetze gelte, das [illegible]
scheidung kannte (vgl. auch [illegible]
§ 120, Saalschütz p. 806f. [illegible]
scheidung eingetreten war, w[illegible]

[illegible]

[illegible]

hier [illegible]

des [illegible]

[illegible]

wenn [illegible]

[illegible]

durch [illegible]

[illegible]

wie [illegible]

[illegible]

werden [illegible]

2. [illegible]

Das [illegible]

ἑτέρ[illegible]

geworden [illegible]

§ 42[illegible]

V. 2. [illegible]

mit [illegible]

Dieses [illegible]

εἶναι [illegible]

6[illegible]

diese [illegible]

die [illegible]

[illegible]

sie [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ist [illegible] sst. [illegible] nicht eine [illegible]

scheinen *). — ὕπανδρος) viro subjecta, verheirathet, vgl. Num 5 29. Prv 6 24. 29. JSir 41 21. Polyb. 10, 26, 3. Der Nachdruck liegt auf dem mit ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ V. 1 korrelaten τῷ ζῶντι. Das verheirathete Weib ist an ihren am Leben befindlichen Mann gebunden (δέδεται, vgl. I Kor 7 27. 39) durch Gesetz (νόμῳ), d. h. dem artikellosen νόμος in V. 1 entsprechend: nach gesetzlicher Ordnung**). — Mit dem κατήργηται kann keinesfalls die Frau selbst als Gestorbene bezeichnet werden (Meyer, God.), da καταργεῖν ja nie: vernichten heisst (vgl. 3 3. 31. 4 14. 6 6), und hier das damit verbundene prägnante ἀπό (vgl. 6 7. II Kor 11 3) ausdrücklich sagt, in welcher Beziehung allein sie ausser Geltung gesetzt ist, d. h. aufgehört hat rechtlich zu sein, was sie vorher gewesen ist. Vgl. 6 6, wo auch der Leib nicht vernichtet ist, sondern nur aufgehört hat, der Sünde angehörig zu sein (ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμ. τ. ἁμ.). Wie Gal 5 4 das ἀπό sagt, dass

---

*) Diese Inkonzinnität hat schon dem Chrys. u. s. Nachfolgern die Annahme einer Umkehrung des Vergleichs abgenöthigt; das Gesetz sei eigentlich der gestorbene Theil, aber Paulus habe sich aus Schonung gegen die Juden so ausgedrückt, wie er gethan (vgl. Calv. u. M.), wogegen Thol. bei der Annahme einer Prägnanz des Ausdrucks, welche in die eine Seite die andere mit einschliessen wolle, sich beruhigt. Hofm. löst dieselbe dadurch, dass Mann und Frau in ihrer Zusammengehörigkeit den einheitlichen Gegenstand einer Gesetzesbestimmung bilden (vgl. Beck); Meyer dadurch, dass mit dem Tode des Mannes (im uneigentlichen Sinne vermöge der Verbindung beider Eheleute zu einer Person Eph 5 28ff.) auch das Weib (hinsichtlich ihres ehelichen Verhältnisses) gestorben sei (vgl. auch Achelis, God.). Andere wollten V. 2f. deshalb allegorisch fassen, so dass das Weib die Seele und der Mann die mit Christo gestorbene Sünde bedeute (Augustin., vgl. Olsh.), was dem Kontext ganz fremd ist, oder das Weib die Menschheit (oder die Gemeinde) und der Mann das Gesetz, mit welchem jene geistig vermählt gewesen sei (Orig., Chrys., Calv. u. M., auch Klee, Reiche, Phil.), was eben dazu führte, V. 1 ὁ νόμος als Subj. von ζῇ zu denken, und dann wieder nicht zur Anwendung in V. 4 passt.

**) Den Fall, dass das Weib durch die Scheidung aufhörte, an ihren Mann gebunden zu sein (Dtn 24 2. Kiddusch. f. 2. 1: »Mulier possidet se ipsam per libellum repudii et per mortem mariti«), lässt Paulus unbeachtet, nach Meyer: die Sache nach Maassgabe seines Zusammenhangs nur so in's Auge fassend, wie sie nicht bloss der Mehrzahl der Fälle nach als Regel erschien, sondern auch der ursprünglichen Ordnung des Schöpfers (Mt 19 8) entsprechend ist, besser wohl: weil sie dann eben keine ὕπανδρος γυνή mehr war. Dies gilt auch gegen Hilg., der betont, dass der Satz des Apostels nur vom mosaischen Gesetze gelte, das keine vom Weibe ausgehende Ehescheidung kannte (vgl. auch Meyer, der auf Michael., Mos. Recht § 120, Saalschütz p. 806 f. verweist). Wo eine rechtsgültige Ehescheidung eingetreten war, war ja das Weib nicht mehr verheirathet.

man hinsichtlich des Bandes, das Jemanden mit einem Anderen verbindet, aufgehört hat zu sein, was man vorher war, so sagt hier das ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός, dass sie hinsichtlich des ihr Verhältniss zum Manne bestimmenden Gesetzes ihre rechtliche Stellung verloren hat, also von demselben gelöst ist, wenn ihr Mann gestorben sein sollte. Der Genit. ist natürlich kein Gen. appos. (Th. Schott nach Beng.), als sei das Gesetz im Manne verkörpert, sondern bezeichnet das Gesetz, durch welches sie an den Mann gebunden ist, gleich ὁ νόμος ὁ περὶ τοῦ ἀνδρός; s. Kühner § 414, 4. — V. 3. ἄρα οὖν) wie 5 18: Demnach wird sie mit dem Namen Ehebrecherin (μοιχαλίς, vgl. Ez 16 38. 23 45. Hos 3 1) öffentlich bezeichnet werden (χρηματίσει, vgl. Jos. Antt. 13, 11, 3. Bell. jud. 2, 18, 7. Plut. Mor. p. 148 D. Polyb. 5, 27, 2. 5. 30, 2, 4). Das Futur. entspricht dem folgenden: ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ, wenn sie einem anderen Manne (als Weib) zu Theil geworden sein sollte (vgl. Dtn 24 3. Rt 1 12. Ez 16 8. Kühner § 426, 1). Wenn aber ihr Mann gestorben sein sollte (vgl. V. 2), dann ist sie frei (ἐλευθέρα, wie ἐλευθερωθείς 6 18. 22. mit ἀπό) von dem Gesetze, das sie an den Mann bindet. Dieses Verbandes ist sie nun entledigt, V. 2. — τοῦ μὴ εἶναι etc.) Der Gen. des Inf. bezeichnet, wie überall (vgl. 6 6), nicht die Folge (so gewöhnlich, vgl. noch Sand., obwohl diese unmittelbar darauf durch ὥστε ausgedrückt wird), sondern die in der V. 2 angeführten gesetzlichen Ordnung liegende Absicht, dass sie nicht mehr eine Ehebrecherin sein soll, wenn sie einem anderen Manne zu Theil wird. Das Gesetz will wirklich die vorwurfsfreie Wiederverheirathung des Weibes ermöglichen. Vgl. Hofm.

V. 4. ὥστε) an der Spitze eines selbständigen Satzes folgert aus dem Vorherigen: itaque (Vulg.), demnach, mithin, also. Da aber das vom Eherecht entlehnte Beispiel V. 2 f. nur den Allgemeinsatz über die Dauer gesetzlicher Verpflichtung V. 1 illustriren sollte, und da dieser ausdrücklich als das bezeichnet war, was die Leser kennen müssten, kann nicht aus jenem (Meyer, God., Goeb.: auch Ihr, wie das Weib in jenem Beispiel, vgl. Hofm., welcher aus V. 2 f. die einzigartige Weise des ἐθανατώθητε gefolgert werden lässt), sondern nur aus diesem gefolgert werden. — ἀδελφοί μου) Hier erst wird ganz klar, weshalb seit 1 13 zum ersten Male wieder diese Anrede in V. 1 auftritt. Der Apostel kommt auf den Punkt zu sprechen, an welchem die Schranke, die ihn als geborenen Juden von den heidenchristlichen Lesern noch zu trennen schien, in der That völlig aufgehoben ist. Die geistliche Erfahrungsthatsache, die ihn von seiner reellen Gebundenheit an

das Gesetz gelöst hat, haben nicht nur auch sie erlebt, sondern dieselbe hat sie in ganz gleicher Weise von der ideellen Gebundenheit an das Gesetz gelöst, die nothwendig eine reelle geworden wäre, wenn jenes Sterben nicht eingetreten wäre. Darum hebt auch das *καὶ ὑμεῖς* so nachdrücklich hervor, dass auch bei ihnen wie bei allen Anderen jenes Gesetz seine Anwendung findet, wonach man durch den Tod von einer gesetzlichen Verpflichtung gelöst wird, weil sie eben Heidenchristen waren, die derselben vielleicht zunächst nicht zu bedürfen glaubten. — *ἐθανατώθητε*) weist auf die Thatsache hin, dass sie in der Taufe in die Gemeinschaft mit dem Tode versetzt wurden (63—6), also ein Getödtetwerden erfuhren, wie Christus es erfuhr. Da nun das Gesetz über den Menschen nur herrscht, so lange er lebt (V. 1), so kann es über sie, nachdem sie getödtet sind, nicht mehr herrschen, sie sind eben dem Gesetz (*τῷ νόμῳ*) getödtet, jeder Beziehung zu ihm abgestorben (vgl. zu dem Dat. 6, 2. 10). — *διὰ τοῦ σώματος τ. Χριστοῦ*) hebt mit Absicht hervor, wie jenes ihr *θανατωθῆναι* nicht irgendwie durch ein subjektives Verhalten ihrerseits, sondern ganz objektiv dadurch vermittelt war, dass der Leib des Heilsmittlers, in dessen Lebensgemeinschaft sie in der Taufe versetzt wurden (63), getödtet war, und sie nun auch ein *ὁμοίωμα* seines Todes (65), ein Mitgetödtetwerden mit ihm (66), erfahren haben, dass also das, was sie in der Taufe erfuhren, sie von jeder Beziehung zum Gesetz loslöste*). — *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ*) vgl. 120: um einem Anderen zu Theil zu werden, — dies ist der Zweck, welchen das *ἐθανατ. τ. νόμῳ* hatte. Mit vollem Rechte hat Otto energisch geltend gemacht, dass nicht *ἑτέρῳ ἀνδρί* steht, und

---

*) Ganz kontextwidrig ist die dogmatische Deutung des *διὰ τ. σώμ. τ. Χρ.* auf den genugthuenden Opfertod, welcher die Herrschaft des Gesetzes abgethan habe (vgl. noch Phil.), wonach wie für Christum, so auch für die Gläubigen die Beziehung zum Gesetz aufgehört habe (Hofm., God., Luth., vgl. Otto, der deshalb das *τῷ νόμῳ* instrumental nimmt und *ὥστε* als proleptische Relativpartikel: deswegen, scil. damit Ihr einem Anderen angehören möchtet). Vgl. Beck, nach welchem eigentlich der *σάρξ* gewordene Christus stirbt wegen der Verbindung, die er mit der Menschheit eingegangen ist, während nachher der Christ frei wird vom Gesetz wegen der Verbindung, in der er mit dem auferweckten Christus steht. Auch Lips. denkt daran, dass Christus im Tode für die Gläubigen die Verbindlichkeit gegen das Gesetz stellvertretend erfüllt hat, indem er das Dienstverhältniss unter dem Gesetz als »Schuldverhaftung gegen das Gesetz« fasst. Dass *ἐθανατ. τ. νόμῳ* nicht ein milder Ausdruck für *ὁ νόμος ἐθανατώθη, ἀπέθανεν ὑμῖν*, sein kann (Koppe, Klee nach Calv., Grot. u. M., auch m. Vätern), versteht sich von selbst.

darum die Annahme, dass Paulus zu der Vorstellung von einem ehelichen Verhältniss (V. 3) zurückkehre, durchaus unberechtigt ist. Wer über Einen herrscht (V. 1), dem gehört er an; sind sie durch ihre Tödtung von der Beziehung zum Gesetz als ihrem *κύριος* gelöst, so können und sollen sie nunmehr einem Anderen angehören, nemlich Christo, der durch *τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι* (6 4. 9) als der trotz seines Getödtetseins (vgl. das *διὰ τοῦ σώματος τ. Χρ.*) ewig Lebendige bezeichnet wird, da man ihm nur als solchem angehören kann. — *ἵνα καρποφορήσωμεν τ. θεῷ*) Zweck des *γενέσθαι ἑτέρῳ* und damit letzter Endzweck des *ἐθανατ. τῷ νόμῳ*. Der Uebergang in die erste Person erklärt sich einfach dadurch, dass das hier Intendirte auch von dem Apostel selbst immer noch zu realisiren ist, während das *γενέσθαι ἑτέρῳ* für seine Person längst eingetreten war*). Der Tropus ist, wie 6 21f., vom Acker oder Baume entlehnt (vgl. Reiche, Frtzsch., Phil., Thol., Reithm., Holst., Luth., Goeb., Otto), und Paulus kehrt damit zu dem Gedanken zurück, dass unser neues Leben, das dem Auferstandenen gehört, ein Gott geweihtes, ihm dienstbares ist (6 11. 13. 22). Das Richtige hat auch Lips.

V. 5f. *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί*) begründet den V. 4 ins Auge gefassten Endzweck damit, dass unser früheres Sein im Fleisch (1 3. 4 1. 6 19), d. h. in dem Lebenselement des natürlich-menschlichen Wesens im Gegensatz zu dem neuen Lebenselement, in welches wir durch die Lebensgemeinschaft mit Christo (6 5. 8 11) eingetreten sind, eine so ganz entgegengesetzte Frucht trug. Dass nicht der Stand unter dem Ge-

---

*) Bei dem *γενέσθαι ἑτέρῳ* denkt man gewöhnlich an ein eheliches Verhältniss zum Gesetz (vgl. noch Sand.), das aber bei der richtigen Beziehung des *ὥστε* durchaus nicht indizirt ist, geschweige denn zu Moses als der Personifizirung des Gesetzes (Böhmer) oder gar zu dem Sündentriebe (Zimmer). Damit fällt denn auch das ohnehin unnatürliche Pressen des Bildes, wonach man an die Ehefrucht denkt, die aus der Verbindung der Gläubigen mit Christo hervorgeht (de W., Hofm., God., Beck, Böhmer, Sand., vgl. schon Theodoret, Theophyl). Es mag Prüderie modernen Geschmacksurtheils sein, wenn Frtzsch. diese Erklärung jejunam et obscoenam nennt. Allein das Bild lässt sich nun einmal nicht durchführen, weil ja die Ehefrucht (die Kinder) eben nie und nirgends einem Anderen gehört, sondern den Eltern allein. Das Aeusserste im Pressen des Bildes leistet Volkm., der im Gegensatz zu der Vergleichung mit dem Knechtsdienst 6 16—23 in dem ganzen Abschnitt 7 1—6 den Vergleich mit dem Ehebunde, in dem die Gemeinde mit Christo steht, durchgeführt sein lässt. Vgl. dagegen Holst. a. a. O. p. 337f. Anm. 2. Das *ἵνα* kann nicht von *ἐγερθ.* abhängen (Koppe, Th. Schott, Hofm.), da dieses nur eine Näherbestimmung zu *ἑτέρῳ* ist, und der Uebergang in die 1. Person sich ohne das ausreichend erklärt.

setze (Theodoret, vgl. Phil.) als solcher bezeichnet ist, wird jetzt wohl allgemein zugegeben; aber auch noch Meyer sagt nach Oecum., derselbe sei wenigstens gemeint und werde nur positiv charakterisirt. Allerdings kam es darauf an, unsere frühere Zuständlichkeit nach der Seite hin zu charakterisiren, nach welcher das Leben unter dem Gesetz nur so entgegengesetzte Frucht bringen konnte; allein warum das so charakterisirte Leben nicht, wie der Zusammenhang nothwendig zu fordern schien, als Leben unter dem Gesetz bezeichnet ist, das erklärt sich nur daraus, dass sich Paulus mit seinen heidenchristlichen Lesern zusammenschliesst (ἦμεν), welche eben thatsächlich nicht unter dem Gesetz gestanden hatten und es doch ebenso gut erfahren hatten, was das ζῆν ἐν τῇ σαρκί für Frucht schaffte. — τὰ παθήματα (wie Gal 5 24; bes. bei Plato von den leidentlichen Erregungen im Gegensatz zu den ποιήματα, vgl. Phil. p. 47 C) τῶν ἁμαρτιῶν sind die Affekte, durch welche die Sünden zu Wege gebracht werden, welche die Quelle der Sünden sind. Als τὰ διὰ τοῦ νόμου sc. ὄντα werden sie bezeichnet, weil sie durch das Gesetz immer neu erregt werden (vgl. V. 7f. I Kor 15 56). Damit ist nicht gesagt, dass sie immer und überall, z. B. auch bei den Heidenchristen, die ja thatsächlich nicht unter dem Gesetze standen, dadurch vermittelt wurden, was ja einfach durch διὰ τοῦ νόμου ausgedrückt wäre; sie werden nur charakterisirt als solche, welche die Eigenschaft haben, durch das Gesetz nur aufgeregt zu werden. — ἐνηργεῖτο) bei Paulus gegen den klassischen Sprachgebrauch immer medial gebraucht, wie III Esr 2 20, vgl. II Kor 1 6. 4 12: sie waren wirksam in unseren Gliedern (ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμ., vgl. 6 13), um Frucht zu bringen dem Tode. Da das εἰς τὸ καρποφορῆσαι hier dem ἵνα καρποφ. V. 4 parallel steht, so ist vollends klar, dass dasselbe nur die Absicht bezeichnen kann (vgl. V. 4), welche die Sündenaffekte bei ihrer Wirksamkeit in unseren Gliedern hatten. Die Ergänzung eines ἡμᾶς (so gew., vgl. Meyer) ist dabei ganz unnöthig, da die Sündenaffekte selbst dem Tode (τῷ θανάτῳ) Frucht schafften, indem sie, weil alle Sünde zum Tode führt (5 12. 6 23), uns in den Tod brachten. Vgl. Hofm., Goeb., Luth. nach Vulg., Luther, Calv. u. A.*). — V. 6. νυνὶ δέ) wie

---

*) Ganz künstlich lässt Meyer den θάνατος personifizirt sein im Gegensatz zu τῷ θεῷ V. 4 und (wie nach seiner Fassung auch Hofm.) mit Berufung auf Jak 1 15 das Bild von der Ehefrucht (die aus der Ehe mit dem Gesetz hervorgehen soll) fortgesetzt sein. Vgl. auch Volkm., Beck, und schon Erasm. Paraph.: »ex infelici matrimonio infelices foetus sustulimus, quicquid nasceretur morte exitioque gig-

6 22, dem ὅτε ἦμεν entgegengesetzt. Jetzt aber sind wir hinsichtlich unseres Verhältnisses zum Gesetz ausser Geltung gesetzt, sind los von dem Mosaischen Gesetze (κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, wie V. 2). — ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα) vgl. Gen 22 13. Rt 1 13, abgestorben demjenigen (Neutr.), worin wir festgehalten wurden. Die Struktur ist regelmässig, so dass τούτῳ vor ἐν ᾧ zu denken ist (Win. § 23, 2). Da der Partizipialsatz offenbar begründen soll, wodurch wir von dem Gesetze, losgekommen sind, kann er nicht wieder nur aussagen, dass wir dem Gesetze, in dem wir (wie in einem Gefängnisse, vgl. Gal 3 23) festgehalten wurden, abgestorben sind (so gew., vgl. Meyer, Holst., God., Goeb.), sondern es ist zu denken an den Zustand des Sündenregiments (v. Heng., Th. Schott, Volkm., Otto, Zimmer) oder geradezu an die σάρξ (Hofm., Luth., Böhmer, Lips., Sand.), in der wir nach V. 5, waren, und von der wir nur durch den Tod loskommen konnten*). — ὥστε δουλεύειν etc.) thatsächliche Folge, welche durch unsere Lösung vom Gesetz eingetreten ist: so dass wir (als Christen) dienstbar sind in neuer Weise (ἐν καινότητι, vgl. 6 4), wie sie allein Geist zu wirken im Stande ist. Absichtlich sagt das artikellose πνεύματος, dass es sich um eine Macht handelt, wie es der heilige, göttliche Geist ist (gegen Otto, der es vom Menschengeist nimmt). Dass solcher Dienst Gotte geleistet wird (vgl. 6 22), versteht sich von selbst und braucht nicht ergänzt zu werden (gegen de W.). Es konnte aber nicht ausgedrückt werden, da diese neue Weise wie das Fehlen eines zweiten ἐν zeugt, noch weiter dadurch charakterisirt werden soll, dass sie nicht die alte

---

nentes«. Aber von einer Ehe mit dem Gesetz ist ja auch V. 4 nicht die Rede. Zu τὰ διὰ τοῦ νόμου ergänzen Chrys., Grot. fälschlich φαινόμενα. Das εἶναι ἐν τῇ σαρκί heisst natürlich nicht bloss: da wir noch lebten (Frtzsch.), oder gar: da wir sterblich waren (Theod. Mopsv.). Ganz willkürlich nimmt Otto den Ausdruck davon, dass das vergängliche Wesen der Welt als Weltlust, Weltliebe den Menschen bestimmt. Natürlich sind auch die παθήματα nicht Leidenszustände (Otto, Zimmer) als Wirkungen der Sünde (Chr. Hoffm.), was schon das ἐνηργεῖτο verbietet, das nicht passivisch zu fassen ist (Est., Glöckl.), und der Gen., der nicht Gen. subj. ist (Holst., Böhmer), da es dann τῆς ἁμαρτίας heissen würde.

*) Das αποθανοντος ist von Beza auf missverstandene Worte des Chrys. hin (vgl. Reiche, Comm. crit. I, p. 50 ff.) ohne Bezeugung in die Rcpt. eingeführt und das του θανατου (Reiche nach DEFG vg. it.) lediglich Glosse. Fälschlich nehmen die Meisten (vgl. Rück., de W., Kölln., Krehl, Phil., Maier, Ew., Bisp., Reithm., Hilg.) das ἐν ᾧ maskulinisch und beziehen es auf τοῦ νόμου, was wegen des dazwischenstehenden ἀποθανόντες ganz unmöglich ist.

Weise ist, wie sie durch einen Gesetzesbuchstaben zu Stande kommt. Schon die objektive Negation (*οὐ*), die nicht zum Verbum gehören kann (vgl. Buttm., neut. Gr. p. 300), zeigt, dass es sich lediglich um eine gegensätzliche Charakteristik der neuen Dienstweise handelt. Zu *παλαιότητι* vgl. Dio Cass. 72, 8, zu *γράμματος* 2, 27. 29. Da überall, wo Gesetzesbuchstabe wirkt, nur die sündhaften Leidenschaften aufgeregt werden (V. 5), kann jene alte Weise des Dienens nicht ein Gottesdienst, sondern nur ein Sündendienst sein *).

7 7—13. Die unheilvolle Wirkung des Gesetzes. — *τί οὖν ἐροῦμεν;*) vgl. 6 1. Paulus wirft sich selbst die Frage auf, was aus der Voraussetzung, dass gerade durch das Gesetz das Wirksamwerden der sündlichen Leidenschaften (V. 5) und der alte sündhafte Zustand des Menschen (V. 6) vermittelt war, folge. Diese Folge schien keine andere zu sein, als dass das Gesetz selbst Sünde (*ὁ νόμος ἁμαρτία*), d. h. eine widergöttliche Macht sei, als welche Paulus überall die Sünde betrachtet (3 9), weil nur eine solche sündhafte Leidenschaften erregen und Sündendienst vermitteln zu können schien **). Es handelt sich aber auch bei dieser Frage nicht

---

*) Daher eben vermied Paulus das *τῷ θεῷ*, da es zu einem wahren Gottesdienst, wo *γράμμα* wirkt, überhaupt nicht kommt. Auch das *ημας* fehlt in BFG (Lchm., Treg., WH. haben es i. Kl.) und kann fehlen, da es sich aus dem *κατηργήθημεν* leicht ergänzt. Zu schwach denkt man oft nur an das Negative, dass Buchstabe nicht wirken kann, was Geist wirkt (vgl. Goeb., Luth.). Offenbar falsch fasst Lips. die Genit. als Gen. app. Aus der Hinweisung auf den Buchstaben des Mosaischen Gesetzes folgt durchaus nicht, dass Paulus sich mit den Judenchristen zusammenfasst (Mang. p. 190). Er sagt ja garnicht, dass die *παλαιότης γράμματος* ihr gemeinsamer früherer Zustand gewesen sei, sondern nur, dass ihre gemeinsame Befreiung vom Gesetz verhütet habe, dass für sie alle nur wieder eine *παλαιότης γράμματος*, d. h. eine Form des alten sündhaften Lebens zu Stande komme, wie er in seiner gesetzlichen Zeit sie kennen gelernt hat, und wie sie bei ihnen Allen eintreten würde, wenn sie unter das Gesetz gestellt würden, was ohne jenes *κατηργήθ.* unabwendbar geschehen müsste. Vgl. die Anm. **) auf S. 294.

**) Es ist hiernach allerdings nicht korrekt, wenn man sagt, *ἁμαρτία* bedeute Etwas, dessen ethisches Wesen unsittlich sei, also soviel als *ἁμαρτωλός*, nur dass der adjektivische Begriff durch das Substant. signifikanter ausgedrückt werde (Tittm. Synon. p. 46, Winzer, Progr. 1832, p. 5, Frtzsch., Rück., de W., Meyer, Thol.). Wenn Phil. nach Calv., Beng. dafür die Frage substituirt, ob das Gesetz an der Sünde schuldig sei, so leitet das doch im Grunde zurück zu der anerkannt falschen Fassung, wonach gefragt wird, ob das Gesetz Ursache der Sünde sei (Flatt, Reiche, Beck mit Verweisung auf das *διάκονος ἁμαρτίας* Gal 2 17), dessen Verneinung mit dem gegensätzlichen Resultat, zu dem Paulus V. 12 kommt, unverträglich ist und

um die Abwehr einer falschen Konsequenz, die man aus seiner Lehre zog (Mang. p. 349, Grafe p. 84, Chr. Hoffm., Böhmer, Otto), wie sie wegen eines möglichen Aergernisses oder Missverständnisses für die Judenchristen nothwendig war (Meyer, Lips.), sondern dieselbe ist nur die Art, wie sich Paulus selbst seine Anschauung von der nothwendigen Befreiung vom Gesetz mit seiner Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung vermittelt. Die entrüstete Zurückweisung jener scheinbaren Folgerung (μὴ γένοιτο, vgl. 3 4) begründet er durch den Nachweis, wie es zu jener unseligen Wirkung des Gesetzes gekommen trotz des selbstverständlich heiligen Charakters des gottgegebenen Gesetzes. Er schildert dies aber aus eigener Erfahrung und darum in der ersten Person, wie er es selber erlebt hat, freilich nicht als individuelles Erlebniss, sondern unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass jeder Mensch unter dem Gesetz das Gleiche erleben würde.

Anmerkung. Man darf hier also nicht von einer rhetorischen Figur reden, in Folge deren das durch ἐγώ sich darstellende Subjekt der natürliche Mensch in seinem unerlösten Zustande ist (Meyer, der es eine ἰδίωσις nennt, Otto: per metaschematismum) oder gar die Person des jüdischen Volkes (Grot. u. A., neuerlich besonders Frtzsch., Reiche, vgl. schon Hieron. zu Dan.: »Peccata populi, quia unus e populo est, enumerat persona sua, quod et apostolum in ep. ad Rom. fecisse legimus«). Selbst Lips. behält noch die durchaus irreführende Ausdrucksweise bei, unter dem Ich sei der Mensch unter dem Gesetz gemeint, die Stufe des sittlichen Selbstbewusstseins des an das Gesetzeswort gebundenen Juden, sogar »an der Hand der Erzählung der Genesis« beschrieben, obwohl er hinzufügt: aus eigener schmerzlicher Erfahrung heraus. Aber Paulus schildert doch ausschliesslich seine eigene Erfahrung von dem unseligen Zustand des Menschen unter dem Gesetze, und das gerade giebt der Darstellung solche Lebendigkeit und innere Wahrheit und macht sie zu einem so wichtigen Zeugniss für seine innere Lebensentwickelung in seiner vorchristlichen Zeit. Freilich aber will er damit nicht lediglich eigene Er-

---

nothwendig den Art. vor ἁμαρτ. erfordern würde (vgl. Mch 1 5). Allein ebenso würde der Art. nothwendig sein, wenn wirklich daraus, dass nach dem Vorigen der Stand unter dem Gesetz mit dem Stande unter der Sünde zusammenfällt, gefolgert werden sollte, dass das Gesetz mit der Sünde identisch sei (Hofm., God., Otto, Luth., Goeb., Sand.). Auch steht dem entgegen, dass im Vorigen zwar gesagt war, dass durch das Abgestorbensein der Sünde wir zugleich dem Gesetz abgestorben seien, aber damit keineswegs beides identifizirt scheinen konnte. Vgl. zu dem folgenden Abschnitt noch K. Wieseler, über Röm 7 7—25. Greifsw, 1875. Achelis, StKr 1863.



lebnisse aufgezeigt haben (vgl. Hofm.), weil ja die Darstellung als eine bloss individuelle psychologische Geschichte (V. 7—13) und Schilderung (V. 14 ff.) keine allgemeine Beweiskraft haben könnte, die sie doch nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden (8 1) haben soll. Er setzt vielmehr voraus, dass jeder dieselbe Erfahrung gemacht habe und machen müsse; indem er sich in den Zustand vor seiner Bekehrung zurückversetzt und sich ihn vergegenwärtigt, wird derselbe ihm, wie Meyer nachher selbst sagt, zum Schema des sittlichen Verhältnisses, in welchem der noch nicht wiedergeborene Mensch überhaupt zum göttlichen Gesetze steht (vgl. Ew.). Auch Augustin. (prop. 45 in ep. ad Rom. ad Simplic. 1, 91. Conf. 7, 21) erkannte früherhin in Uebereinstimmung mit den Griechischen Vätern seit Iren. an, dass vom Nichtwiedergeborenen die Rede sei, obwohl er nachher durch den Gegensatz gegen den Pelagianismus (besonders wegen V. 17. 18. 22; s. Retract. 1, 23. 26. 2, 3 c. duas ep. Pel. 1, 10. c. Faust. 15, 8) die Ansicht in Gang brachte, das Ich sei das des Wiedergeborenen, worin ihm der vorher ebenfalls anders urtheilende Hieron. u. später Luther, Melanth., Calv., Beza (nicht Bucer u. Muscul.), Chemn., Gerh., Quenstedt u. V., unter den Protestanten Mehrere als unter den Katholiken (Erasm. sagt von ihm: »dure multa torquens«, u. s. bes. Tolet.), folgten, wogegen die Socinianer und Arminianer so wie die Spener'sche Schule zur Auffassung der Griechischen Väter zurückkehrten, welche allmählich und bis zur Gegenwart die herrschende geworden ist. S. die histor. Erörterungen bei Thol. u. Reiche, auch Knapp, Scr. var. arg. p. 400 ff. Wenn man behauptet, dass namentlich V. 14 ff. dem natürlichen Menschen zu viel eingeräumt sei, so übersieht man, dass der Zustand unter dem Gesetz, sofern in ihm eine Erkenntniss des sittlichen Ideals und ein, wenn auch ohnmächtig bleibendes, Streben nach demselben stattfindet, nicht mehr der rein natürliche, sondern ein durch die in der Gesetzesoffenbarung wirksame gratia praeveniens bestimmter ist (vgl. Thol.), und wenn man sich darauf beruft, dass auch der wiedergeborene Christ immer noch analoge Erfahrungen mache, wie die V. 14 ff. geschilderten (vgl. selbst de W.), so ist zu erwägen, dass in der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens die Zustände vor und nach der Wiedergeburt sich keineswegs so bestimmt sondern, wie in der dogmatischen Betrachtung, dass vielmehr auch der Gläubige immer wieder in Zustände zurücksinkt, welche mehr oder weniger den Charakter des unwiedergeborenen Zustandes an sich tragen, was ein Paulus am wenigsten verkennt (vgl. z. 6 12 f.). Hier aber, wo es sich um die prinzipielle Darstellung des christlichen und vorchristlichen Zustandes handelt, kann darauf nicht reflektirt werden. Es bedarf darum auch nicht der vermittelnden Annahme, dass wohl V. 7—13 von dem Unwiedergeborenen die Rede sei,

dagegen V. 14 die Schilderung des wiedergeborenen Zustandes beginne (vgl. Calov., Calv., Phil.). Doch ist Umbr. in d. StKr 1851, p. 633 ff. im Wesentlichen hinsichtlich des ganzen Kapitels zur Augustinischen Ansicht zurückgekehrt; nicht minder Delitzsch (s. bes. dessen Psychol. p. 387 ff.), Weber, v. Zorne Gottes p. 86, Thomasius, Chr. Pers. u. Werk I, p. 275 f., Jatho, Krummacher in d. StKr 1862, p. 119 ff. Hofm. aber, und nach ihm Luth. (vgl. auch Chr. Hoffm.), lässt zwar V. 7 ff. Paulus von Solchem reden, was der Zeit angehöre, welche über seinen Christenstand zurücklag, schieben aber von V. 14 ff. an die leere Abstraktion (vgl. dagegen Phil., Th. Schott) unter, dass sich darin die Beschaffenheit seines sittlichen Standes abgesehen von seinem Leben in Christo darstellen soll. Die Fassung vom Unwiedergeborenen ist auch unter den neuesten Kommentaren weitaus die herrschende (vgl. God., Beck, Otto, Böhmer, Zimmer, Lips.).

ἀλλά) kann nicht den direkten Gegensatz gegen die zurückgewiesene Folgerung einführen (Phil., Meyer, Hofm., Holst., Luth., Böhmer, Lips., Sand.: sondern), da ja die zunächst konstatirte Wirkung des Gesetzes dieselbe noch gar nicht ausschliesst, vielmehr erst von V. 12 an hervortritt, wie das Gesetz selbst an dieser Wirkung unschuldig ist. Es bildet also nur insofern einen Gegensatz, als es das zunächst mögliche Missverständniss aufklärt, aber doch etwas ihm zu Grunde liegendes Thatsächliches konzedirt: aber doch, allein. Vgl. Rück., Reiche, Frtzsch., de W., Volkm., God. und zu dieser Bedeutung des *ἀλλά* Kühner § 535, 4. – *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου*) Die *ἁμαρτία* ist auch hier als wirksame Macht im Menschen gedacht, mit welcher der Apostel als solcher ohne die Dazwischenkunft eines Gesetzes erfahrungsmässig nicht bekannt geworden wäre, weil sie ohne dieselbe gar keine Gelegenheit gehabt hätte, sich in ihren Wirkungen kundzuthun. Natürlich war es das Mosaische Gesetz, an welchem dem Apostel die Sünde erfahrungsmässig zum Bewusstsein kam; allein absichtlich schreibt er das artikellose *νόμου*, weil das Mosaische Gesetz nicht, sofern es dieses besondere Gesetz ist, sondern, sofern es überhaupt Gesetz ist, ihm jene Kenntniss der Sünde vermittelte, und darum diese Erfahrung auch ausserhalb des heilsgeschichtlichen Gebietes sich überall wiederholt, wo Gesetz ist, auch auf dem Gebiete des Heidenthums (2 14 f.)*). — *τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν*) Da die Begierde (nach dem Verbotenen)

*) So mit Recht Hofm., Beck., Luth., Otto. Das *τὴν ἁμ. οὐκ ἔγν.* ist also hier nicht mit der *ἐπίγνωσις ἁμ.* 3 20 zu verwechseln, die ja erst durch die Vergleichung des sittlichen Zustandes mit den

thatsächlich die erste Gestalt ist, in welcher die im Menschen vorhandene Sündenmacht sich geltend macht und ihn zu einem gottwidrigen Verhalten bestimmt (vgl. Hofm., Otto), so hebt der Apostel hervor, dass nicht nur die Sündenmacht als solche, sondern auch das Begehren (nach etwas ihm von Gott Versagtem) ihm erfahrungsmässig unbekannt geblieben wäre, wenn nicht das positive Mosaische Gesetz (ὁ νόμος) sagte: οὐκ ἐπιθυμήσεις (Ex 20 7. Dtn 5 21), Du sollst nicht begehren. Ueber das gebietende Futurum der alten Gesetzessprache s. z. Mt 1 21. Was das Gesetz zu begehren verbietet, war hier gleichgültig, wo es nur auf das Verbot des sündigen Begehrens überhaupt und an sich, ohne Objektsbeziehung ankam *). — V. 8 stellt mit δέ der negativen Aussage V. 7 die Darlegung des positiven Herganges, durch welchen die erfahrungsmässige Kenntniss der Begierde eingetreten sei, gegenüber: wohl aber. — ἀφορμὴν λαβοῦσα) hebt ausdrücklich hervor, wie das Gesetz nicht Ursache der Sünde geworden sei, sondern nur Anlass gegeben habe zum Wirksamwerden und dadurch zum erfahrungsmässigen Erkennen der im Menschen vorhandenen Sündenmacht. Daher heisst auch λαβοῦσα nicht: Anlass nehmend (Meyer, God., Luth., Goeb.),

---

Forderungen des Gesetzes eintritt (gegen Krehl, Hofm., God., Chr. Hoffm.), auch nicht mit der theoretischen Erkenntniss des Wesens der Sünde, dass diese nämlich der Gegensatz gegen Gottes Willen sei (Thol., Phil., Sand., vgl. v. Heng. und Aeltere); aber irrig, weil dem Folgenden vorgreifend, auch Frtzsch.: ich würde nicht gesündigt haben, »cognoscit autem peccatum, qui peccat«. Vgl. de W. Das artikellose νόμος ist auch hier sowenig das Mosaische Gesetz (so Meyer u. d. Meisten), wie das Sittengesetz überhaupt in allen Formen seiner Offenbarung (Olsh.); und offenbar irrig behauptet de W. sogar, dass nur von einem positiven Gesetze, wie dem Mosaischen, der Satz in vollem Sinne gelte.

*) Es ist dasselbe darum auch nicht auf das zehnte Gebot im Gegensatz zu allen früheren zu beziehen (gegen God.). Die hypothetische Fassung der Präterita (vgl. noch Lips.) oder des ᾔδειν — ἔλεγεν allein (God.: ich hätte die Lust nicht kennen gelernt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte, vgl. Goeb.) ist nur die Form, in der wir uns die aus der Erfahrung des Apostels resultirende Wahrheit vergegenwärtigen. Das fehlende ἄν zeigt, dass der Apostel rein seine thatsächliche Erfahrung ausspricht und auf die Möglichkeit der entgegengesetzten garnicht reflektirt (vgl. Holst., Otto, Sand. nach Kühner § 392 b, 4). Das τε, wie 1 26, dem δέ V. 8 korrelat zu fassen, so dass dieses noch von γάρ abhängt (Meyer, Luth.: einerseits — andererseits), ist unrichtig; es fügt das mit dem οὐ γινώσκειν der Sünde unmittelbar gegebene οὐκ εἰδέναι der Begierde an. Vgl. v. Heng., Otto, Chr. Hoffm. denkt auch hier an das Kennenlernen der Begierde in ihrer gesetzwidrigen Qualität (vgl. God., der erst in V. 8 findet, was auf das Erkennen der Begierde folgt).

sondern: Anlass empfangend. Vgl. Hofm., Holst., Beck., Otto, Böhmer, Chr. Hoffm., Sand., Lips. Wodurch sie diesen Anlass empfangen hatte, ist nicht gesagt, gemeint ist aber natürlich das Gesetz, wie dadurch angedeutet wird, dass nun erst ausdrücklich gesagt wird, wie die Sünde mittelst des Gebotes (*διὰ τῆς ἐντολῆς*) *οὐκ ἐπιθυμήσεις* (V. 7) in ihm jegliche Begierde zu Stande gebracht habe (*κατειργάσατο*, vgl. 1 27), d. h. die Begierde nach Allem im Gesetz Verbotenen, wie sie überall erst eintreten kann, nachdem das Gesetz etwas zu begehren verboten hat (»ignoti nulla cupido«, Ovid. A. A. 397)*). — *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*) sc. *ἐστι*, weil die Auslassung des Verbums einen allgemeinen Satz verräth: denn ohne Gesetz, d. h. wenn sie nicht mit einem Gesetze in Beziehung tritt, ist die Sünde, das sündige Prinzip im Menschen, todt, d. i. nicht aktiv, weil dasjenige fehlt, was ihr den Anlass zu einer Lebensäusserung geben kann. Vgl. I Kor 15 56. Dem Charakter des Satzes als eines allgemein gültigen entsprechend steht auch hier das artikellose *νόμου*, da die Erfahrung, welche Paulus mit dem offenbarten Gesetz gemacht hatte, sich ihm aus der gemeingültigen Thatsache erklärt, dass Sünde todt ist, wo kein Gesetz ihr dazu dient, wirkungsfähig zu werden**).

V. 9 f. *ἐγὼ δὲ ἔζων*) Mit dem metabatischen *δέ* schreitet der Apostel von dem über die Bedeutung des *χωρὶς νόμου* für die Sünde Gesagten zu der Bedeutung desselben für seine

---

*) Das *διὰ τ. ἐντ.* ist also nicht mit *ἀφορμ. λαβ.* (Luther u. V., auch Reiche, Kölln., Olsh., Phil., Maier, Ew., Holst., Otto, Goeb., Zimmer, Chr. Hoffm.) zu verbinden, was ohnehin durch die Stellung von *ἡ ἁμαρτία* hinter *διὰ τ ἐντολ.* angedeutet sein müsste, weil *ἀφορμ. λαμβάνειν* niemals mit *διά* (oft mit *ἐκ* wie Polyb. 3, 32, 7. 3, 7, 5) konstruirt wird und weil V. 11 (*δι' αὐτῆς ἀπέκτ.*) und V. 13 die Verbindung mit *κατειργ.* bestätigen. Voran steht es, weil der Nachdruck darauf liegt, dass mittelst des Gebotes die Sünde die Begierde erregte, und so sich eben zeigt, wie mittelst des Gesetzes (zu dem die *ἐντολή* gehört, das aber nicht mit *ἐντολή* bezeichnet ist, wie Reiche, Otto wollen) die in der Begierde zur Erscheinung kommende Sünde uns erfahrungsmässig bekannt wird. Auch hier ist natürlich *ἡ ἁμαρτία* nicht die sündliche Thätigkeit (gegen Reiche).

**) Nach Krummach., der mit Beza, Reiche *ἦν* ergänzt, soll das einfache *χωρὶς νόμου* heissen: ohne Erkenntniss und Beherzigung der auf die tiefsten Regungen sich ausdehnenden und sie verurtheilenden Bedeutung des Gesetzes. Das Eintreten dieser Bedeutung in's Bewusstsein soll dann *ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς* sein! Unrichtig Chrys., Calv., Est., Olsh. u. M.: in *νεκρά* liege die Nichterkenntniss der Sünde (*οὐχ οὕτω γνώριμος*). Das *νόμου* geht also nicht auf das Mosaische Gesetz (so gew., auch Meyer, vgl. dagegen Hofm., God., Beck, Luth., Goeb.), was hier selbst Lips. zuzugeben scheint.

Person fort; daher das betonte ἐγώ. Unmöglich aber kann das ἔζων den Gegensatz zu dem νεκρά V. 8 bilden (Meyer, Hofm., Beck, Böhmer), da ein solcher doch nur ein rein formaler, d. h. ein leeres Wortspiel wäre. Denn während dort das durch νεκρά verneinte Leben nur die Aktivität ist, ist hier, wie der Gegensatz des ἀπέθανον V. 10 zeigt, das Leben im prägnanten Sinne gemeint, d. h. wie es allein in vollem Sinne Leben zu heissen verdient*). Das ποτέ (Gal 1 13. 23), das der Apostel im Auge hat, bestimmt sich nach dem Folgenden lediglich als die Zeit, wo das Gesetz ihm noch nicht in's Bewusstsein getreten war und das Sündenprinzip noch nicht zur Bethätigung erweckt hatte. Warum man das nicht den Stand der kindlichen Unschuld nennen soll (vgl. Lips., Orig., Augustin. c. duas ep. Pel. 1, 9, Winz. p. 11, de W., Ew., Zimmer), ist nicht abzusehen, wenn man auch besser »kindliche Unbewusstheit« (gegen Goeb.) sagen sollte, da ja Paulus auch in ihm schon das Sündenprinzip im Menschen wohnend denkt**). — ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς) als aber das οὐκ ἐπιθυμήσεις des Mosaischen Gesetzes gekommen,

---

*) Schon dieses Gegensatzes wegen kann das ἔζων unmöglich bloss gleich ἦν sein (Reiche, v. Heng.). Es ist das noch nicht durch den ohnmächtigen Kampf mit der durch das Gesetz aktiv gewordenen Sündenpotenz gestörte und unselig gewordene Leben gemeint, da letzteres kein wahres Leben mehr genannt zu werden verdient. Darüber führt der Kontext nicht hinaus. Ein Vergleich mit dem paradiesischen Zustand der ersten Eltern (Meyer, vgl. Theodor., de W., Holst., Lips.) ist durch denselben in keiner Weise indizirt; ebensowenig, dass der Mensch noch nicht dem ewigen Tode verfallen (Meyer, Chr. Hoffm.), oder dass sein Leben ein Leben der Gottangehörigkeit (Hofm., Luth.), ein Leben mit Gott war (Otto). Statt ἔζων liest B ἔζην; beide Formen sind klassisch. Vgl. Ellendt, Lex. Soph. I, p. 738.

**) Ganz willkürlich ist es, die Zeit bis dahin zu erstrecken, wo Paulus einsah, dass das Gesetz nicht bloss die äussere That, sondern auch die innere Neigung fordere (Phil., Thol., God.), oder an den Pharisäerstand des Paulus zu denken, in welchem ihn das Gesetz noch nicht geschreckt habe, wobei man das ἔζων willkürlich umdeutet in: videbar mihi vivere (Augustin., Erasm., Par., Est.) oder securus eram (Luther, Melanth., Beza, Calv., Piscat., Calov., Beng. u. M., auch Krummach.), und diese Zeit bis zur Bekehrung des Apostels ausdehnt. Diejenigen, welche Paulus im Namen seiner Nation reden lassen, denken an das reinere und schuldlosere Leben der Patriarchen und der Israeliten vor der Gesetzgebung (nach m. Vätern Grot., Turret., Locke, Wttst. und neuerlich Reiche, vgl. Frtzsch., der, wie Reiche bei dem ἐλθεῖν des Gesetzes an die Mosaische Gesetzgebung denkt), wie Lips. an Gen 2 17 und bei dem ἀνέζησεν ἡ ἁμαρτία an Gen 2 6 erinnert. Hilgenfeld denkt gar an ein vorirdisches Leben der präexistenten Seele (in s. Zeitschr. 1871, p. 190 f., vgl. a. a. O. p. 146 ff.). Ganz grundlos bestreitet Hofm., dass Paulus aus eigener Erinnerung

d. i. meinem Bewusstsein gegenwärtig geworden war. In jener Zeit eines noch ungehemmten und ungetrübten Lebens war die ἐντολή für ihn noch nicht ergangen, hatte sich noch nicht eingestellt. Vgl. zu Gal 3 23. — ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν) Vulg.: revixit, erklärt Meyer, analog dem ἀναβλέπω Joh 9 11, aus der Anschauung, dass die Sünden-Potenz im Menschen von Haus aus und ihrer Natur nach eine lebendige Macht, aber durch den Mangel eines Gesetzes gleichsam zur Leblosigkeit verurtheilt ist und erst, wenn das Gebot eintritt und ihr Anlass zur Bethätigung giebt, ihre eigentliche lebendige Natur wieder annimmt, und so wieder lebendig wird (vgl. v. Heng.: »e sopore vigorem recuperavit«). Einfacher erinnert man daran, wie die Sünde nach Röm 5 12 mit Adam in das menschliche Geschlecht hineinkam (Beng., Phil. nach Augustin.), und als lebendig wirksame auch in jeden Einzelnen von seinen Eltern her (Böhmer) hineinkommt (Otto), seine angeborene Natur korrumpirend, und dort nur gebunden, d. h. in einem relativen Todeszustand bleibt während der Zeit der kindlichen Unbewusstheit *). — V. 10. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον) Vgl. Calv.: mors peccati vita hominis, rursus vita peccati mors hominis. Wieder bildet das ἀπέθανον nur einen formalen Gegensatz zu dem ἀνέζησεν, während es materiell den Gegensatz zu dem prägnanten ἔζων V. 9 bildet. Wie dort betont das ἐγώ, nachdem gezeigt war, welchen Erfolg das Kommen des Gesetzes für die Sündenmacht hatte, was derselbe für ihn bedeutete: ich verlor jenes wahre Leben, fiel einem Zustande anheim, der nicht mehr Leben zu heissen verdient, und das

---

rede, und behauptet, er lege nur in Gestalt eines eigenen Erlebnisses dar, was der Christ vermöge der Erkenntniss, die er als Christ besitzt, über die Wirkung des Eintrittes des Gebotes weiss.

*) Vgl. noch Luth., Goeb. Gegen den Sprachgebrauch des NT (Lk 15 24. 32. Röm 14 9. Apk 20 5) behaupten Thol., Rück., Frtzsch., B.-Crus., de W., Hofm., God., Beck, Lips. u. besonders Böhmer (obwohl das Richtige daneben gebend, s. o.), es heisse nur: aufleben. Vgl. dagegen noch Nonn. Joh 5 25: αὖτις ἀναζήσωσιν, wo (gegen Frtzsch.) αὖτις nach bekanntem Pleonasmus noch dazu gesetzt ist, und ἐπαναζώσει, reviviscet, Dial. Herm. de astrol. 1, 10, 42. Ueberhaupt ist die Anführung anderer Verba composita mit ἀνά, in welchen dieses nicht: wieder, sondern: auf, empor bedeutet (und das ist ja bei sehr vielen der Fall), ohne alle Beweiskraft. Man hätte Stellen anzuführen gehabt, in denen ἀναζῆν bloss: aufleben heisst. Dagegen heisst auch ἀναζωόω bei Aq. u. Symm. reviviscere facio. S. Schleusn. Thes. I, p. 219. Und auch das häufige klassische ἀναβιῶ und ἀναβιώσκομαι ist immer: wieder aufleben; Plat. Rep. p. 614 B. Polit. p. 272. Lucian. Q. hist. 40: ἀνεβίουν ἀποθανών, Gall. 18. Vgl. ἀναβίωσις II Mak 7 9. Ganz willkürlich Chr. Hoffm.: die Sünde befand sich im Besitz einer von Gott selbst als berechtigt anerkannten Macht über den Menschen.

ist der Sache nach der geistliche Tod (Seml., Böhme, Rück.), von dem also hier des Kontextes wegen *ἀπέθανον* gedeutet werden kann und muss. — *εὑρέθη μοι*) es ward mir erfunden, erwies und ergab sich mir im thatsächlichen erfahrungsmässigen Erfolge; vgl. Gal 2 17. Mt 1 18. — *ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν*) ist wohl nicht durch *οὖσα* zu ergänzen (Meyer); denn eben durch die Weglassung jedes Partizips wird es dem Apostel möglich, durch das gleiche *εἰς* zuerst das intendirte Ziel und dann das faktisch erreichte Ziel auszudrücken (vgl. zu 5 18). Die Verheissung des Lebens, welche an die Befolgung des Mosaischen Gesetzes überhaupt geknüpft war (Lev 18 5), von Paulus, wie immer (vgl. 1 17), im höchsten Sinne des ewigen Lebens genommen, galt auch der *ἐντολή*. Mit tragischem Nachdruck nimmt das *αὕτη* noch einmal den Begriff dieses dem Menschen zur Erlangung seines höchsten Zieles gegebenen Gebotes auf, das nun thatsächlich zu dem entgegengesetzten Ziele geführt hat. Das *εἰς θάνατον* kann zunächst nur den geistlichen Tod im Sinne des *ἀπέθανον* bezeichnen (God.), da dieser allein bereits faktisch eingetreten ist; aber in dem Gegensatz zu dem vom Gesetz intendirten (ewigen) Leben liegt es angedeutet, dass mit dem Tode in diesem Sinn zugleich der ewige Tod gegeben war, und in diesem Doppelsinn ruht gerade das Akumen der Stelle *).

V. 11 ff. *ἡ γὰρ ἁμαρτία*) Das nachdrücklich vorantretende Subjekt zeigt, dass die Rückkehr zu dem Gedanken von V. 8 noch einmal konstatiren soll, wie es nicht die *ἐντολή* war, die diesen tragischen Erfolg herbeiführte, sondern die im Menschen wohnende Sündenmacht. Auch hier kann das *διὰ τῆς ἐντολῆς* nicht zu *ἀφορμὴν λαβοῦσα* gehören, sondern nur zu *ἐξηπάτησεν* (II Kor 11 3), wie der Parallelismus zeigt. Indem sie das Verbotene als begehrenswerth und damit das Verderbliche als gewinnbringend erscheinen liess, täuschte die Sünde ihn völlig. Bem. das verstärkende Comp. **). — *ἀπέκτεινεν*) wie *ἀπέθανον* V. 10, daher auch hier nur vom Ver-

---

*) Die Begriffe *θάνατος* und *ζωή* hier im physischem Sinne zu nehmen, ist unmöglich, da ja der Mensch auch nach dem Eintreten des Gesetzes noch lebt, und da *ἀπέθανον* nicht heissen kann: ich wurde sterblich (Lips., der an Gen 3 22 erinnert), ebensowenig aber: ich verfiel dem ewigen Tode (Meyer) oder der Unseligkeit, der Seelenqual (de W., Böhmer); ich kam unter die Herrschaft des Todes (Chr. Hoffm.), oder gar: ich war als Verurtheilter im rechtlichen Sinne todt (Otto). Willkürliche Beschreibungen des gemeinten Todeszustandes vgl. auch bei Hofm., Luth. Das *αὕτη* ist nach der Analogie von V. 15 f. 19 f. nicht *αὐτή* zu schreiben (Beng., Hofm.).

**) Eine Anspielung auf die Schlange im Paradiese finden Meyer,

lust des wahren Lebens zu nehmen und nicht gleich dem vom Gesetz ausgesagten ἀποκτείνειν II Kor 3 6. — V. 12. ὥστε) wie V. 4, zieht das Ergebniss der ganzen Erörterung, wonach das Gesetz zwar durchaus heilig und darum an der unseligen Wirkung (V. 5 f.), von der V. 7 ausging, völlig unschuldig, aber von der Sünde zum Mittel ihrer verderblichen Wirkung gemissbraucht ist. Der durch ὁ μὲν νόμος vorbereitete Gegensatz folgt der Sache nach V. 13, aber nicht der Form nach. Wie Gott selbst ἅγιος ist, so auch das von ihm stammende Gesetz (II Mak 6 23. 28), so dass es also mit der Sünde unmöglich etwas zu thun haben, geschweige denn ἁμαρτία sein (V. 7) kann. Dass dasselbe auch von der ἐντολή ausdrücklich gesagt wird, hat seinen Grund in der Bedeutung, welche derselben V. 7 beigelegt war, sofern sie gerade die Erregung der ersten Bethätigung der Sünde, der ἐπιθυμία vermittelte. Von ihr wird aber noch ausdrücklich hervorgehoben, dass sie nicht etwa zu streng, sondern in ihrem Urtheil über die ἐπιθυμία (nicht: in ihren Forderungen, Lips.) der göttlichen Heiligkeit durchaus entsprechend (δικαία) und für den Menschen heilsam (ἀγαθή, im Sinne von 3 8, nicht: in ihrem inneren Werth, Lips.) sei *). — V. 13. τὸ οὖν ἀγαθόν etc.) So unterbricht Paulus selbst die Exposition des aus seinen Erörterungen zu ziehenden Resultates, weil sich aus der Behauptung V. 12, zusammengehalten mit der V. 10 f. konstatirten Thatsache, der Widerspruch zu ergeben schien, dass das an sich Gute und Heilsame für ihn thatsächlich das gerade Gegentheil geworden sei (ἐγένετο), nämlich θάνατος, d. h. nach bekannter Metonymie: Ursache des Todes, also des höchsten Uebels (im Sinne von V. 10 f.). Paulus weist diese Folgerung zurück (μὴ γένοιτο, vgl. V. 7) und giebt nun in der Form des direkten Gegensatzes zu derselben dasjenige, was er nach der Anlage von V. 12 nicht in dieser Form, sondern in einem

---

God., Böhmer, Lips. u. A. der Natur der Sache und auch dem Ausdrucke nach (LXX. Gen 3 13) wahrscheinlich, was Otto wohl mit Recht bezweifelt. Böhmer findet den Betrug zugleich darin, dass sie das Verbot als nicht gut gemeint darstellte, Chr. Hoffm. gar darin, dass der Mensch das Verbot als eine auf den Tod des Menschen abzielende Einrichtung ansah.

*) Es ist offenbar unnatürlich, das μέν als solitarium zu fassen (»das Gesetz an und für sich, das Gesetz als solches«), die Erwähnung der ἐντολή daraus zu erklären, dass einzelne ἐντολαί nach jüdischen Theologumenen auf untergeordnete Geister zurückgeführt wurden, und das δικαία im Sinne von: unparteiisch zu nehmen, da die V. 7 angezogene ἐντολή eben keine Todesstrafe verhängt, am wenigsten gegen einen Einzelnen (gegen Otto).

dem Satze mit *μέν* entsprechenden Satze mit *δέ* zu geben Willens war*). — *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία*) sc. *ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος*. Diese Thatsache ist aber nach Paulinischer Anschauung eine göttlich geordnete. Sie hat die Absicht (*ἵνα*), dass die Sünde erscheine (*φανῇ*, vgl. Gen 42 15. Prv 21 2. Mt 6 5. 18) als das, was sie ist, nämlich als Sünde (*ἁμαρτία*), weil nur die Erkenntniss der Sünde in ihrem wahren Wesen zum Verlangen nach Befreiung von ihr führen kann. So wird das V. 7 dem Gesetze zugedachte Prädikat derjenigen Potenz, der es in Wahrheit allein zukommt, zugeeignet. Die Sünde aber konnte sich nicht deutlicher als Sünde, d. h. als das dem Willen Gottes schlechthin Widerstreitende offenbaren, als wenn sie dem Menschen den von Gott zugedachten Segen in Fluch verkehrte, indem sie mittelst des an sich Guten und Heilsamen (*διὰ τοῦ ἀγαθοῦ*) ihm Tod zu Wege brachte (*κατεργαζομένη*, vgl. V. 8), wodurch das *ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος* V. 12 aufgenommen und erläutert wird. — *ἵνα γένηται* etc.) nicht vom ersten Finalsatz abhängig (Lips.), sondern steigernder Parallelsatz (vgl. zu II Kor 9 3. Gal 3 14) zu *ἵνα φανῇ* etc., in welchem *γένηται* vom thatsächlichen Ergebniss zu fassen ist (vgl. 3 4). Die Sünde wird durch die Herbeiführung dieses Erfolges im Uebermaass, über die Maassen (*καθ' ὑπερβολήν*, vgl. I Kor 12 31. II Kor 1 8. 4 17. Gal 1 13 u. s. Wttst.) sündig. Die Wiederholung des Subjekts von *γένηται* (*ἡ ἁμαρτία*) und des von demselben angewendeten Mittels war keineswegs überflüssig und bloss rhetorisch (gegen Meyer), da ersteres wohl in dem ersten Satz mit *ἵνα* ergänzt werden konnte, wo *ἡ ἁμαρτία* unmittelbar vorherging, hier aber, wo dasselbe soweit entfernt steht, nothwendig ausgedrückt werden musste. Das *διὰ τῆς ἐντολῆς* war aber nothwendig, um zu erläutern, wie die angegebene göttliche Absicht mittelst der von Gott gegebenen *ἐντολή* verfolgt werden konnte. Weil Gott wusste, dass das Gebot von der Sünde als Mittel werde benutzt werden, um im Menschen Begierde zu Wege zu bringen (V. 8) und ihn so zu tödten (V. 11), gab er das Gebot,

---

*) Hier kann erst recht nicht davon die Rede sein, dass die Frage sich auf einen dem Apostel von judenchristlicher Seite entgegengehaltenen Einwand (Chr. Hoffm., Böhmer) bezieht, da sie lediglich die dialektische Form ist, in welcher Paulus das sich ergebende Resultat in seine schärfste Spitze zusammenzufassen sucht. Ganz unnatürlich ist es, mit Böhmer das *ἐμοί* zu *τὸ ἀγαθόν* zu ziehen; die nachdrückliche Voranstellung rechtfertigt sich vollkommen dadurch, dass es seine eigene Erfahrung ist, an der jener scheinbare Widerspruch zu Tage tritt. Das *γεγονεν* (Rcpt.) statt *εγενετο* ist durch KL ganz ungenügend bezeugt (gegen Hofm.).

damit durch dasselbe die Sünde Anlass empfange, sich zu ihrem Gipfelpunkt zu steigern (5 20) und dadurch sich in ihrer ganzen Sündhaftigkeit und Verderblichkeit zu offenbaren *).

V. 14—25. Die Macht der Sünde im Fleisch als Ursache dieser unheilvollen Wirkung. — οἴδαμεν γάρ) begründet das Resultat, zu dem Paulus V. 12f. gekommen, wonach die unselige Wirkung des Gesetzes (V. 9ff.) nicht an ihm, sondern an der Sünde lag, und zwar zunächst durch das, was über das Wesen des Gesetzes ihm und seinen Lesern zweifellos bekannt ist (2 2. 3 19). Diese dürfen deshalb durchaus nicht jüdisch gerichtet sein (Lips.), da der göttliche Ursprung des Gesetzes auch bei Heidenchristen von Paulus als selbstverständlich vorausgesetzt wird (vgl. II Kor 9 9). — πνευματικός) bezeichnet nach feststehendem Paulinischen Sprachgebrauch den Ursprung des Gesetzes aus dem göttlichen Geist (1 11), welcher ihm als dem heilsgeschichtlich offenbarten eignet (Theodoret: θείῳ ἐγράφη πνεύματι). Dass es als eine Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes auch geistig-göttliche Art an sich trägt (Meyer, vgl. Sand.) und darum heilig ist, wie er V. 12 gefolgert hatte, ist die hier in Betracht kommende Folge davon, liegt aber nicht im Ausdruck **). — ἐγὼ δέ) stellt der anerkannten Aussage über die

---

*) Ganz kontort konstruiren Luther, Carpz., Chr. Schmidt, Böhme, Flatt, Böhmer: ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη ἦν (God.: ἐγένετο) θάνατον, ἵνα φανῇ ἁμαρτία. God. macht ausserdem das zweite ἵνα von κατεργαζομένη abhängig, was nur bei dieser Fassung erträglich ist, nicht aber bei der richtigen (gegen Luth.). Ganz unnöthiger Weise und den direkten Gegensatz zum Vorigen aufhebend, nimmt Otto ἡ ἁμαρτία als voraufgenommenes Subjekt des als Umschreibung des Imp. (Eph 5 33) gefassten Satzes mit ἵνα: sondern die Sünde sollte als Sünde erscheinen (vgl. Zimmer), und fasst das διὰ τῆς ἐντολῆς als steigernde Apposition zu διὰ τοῦ ἀγαθοῦ, indem er ἵνα γένηται — ἡ ἁμαρτία in Kommata einschliesst. Hofm. trennt gar ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς von γένηται und betrachtet es als Wiederaufnahme und Vervollständigung von ἡ ἁμαρτία (sc. ἐμοὶ ἐγέν. θάνατ.). Das γένηται logice zu nehmen (de W. u. A., vgl. Otto, Lips.), ist hier um so weniger zulässig, weil dadurch der Fortschritt des Gedankens aufgehoben wird.

**) Dagegen gehen die Reflexionen darauf, dass es διδάσκαλος ἀρετῆς καὶ κακίας πολέμιος ist (Chrys.), dass sein im göttlichen Geiste wurzelnder Inhalt nur von denen erfüllt wird, die das πνεῦμα haben (Thol., mit Calov. verschiedene Beziehungen verbindend), dass zwischen dem Gesetze und dem Tode keine Verwandtschaft besteht (Hofm., Luth.), oder dass es eine unerfüllbare gottähnliche Tugend verlangt (Calv.: »Lex coelestem quandam et angelicam justitiam requirit«), völlig über den Wortsinn hinaus. Gegen den Paulinischen Sprachgebrauch und gegen die kontextgemässe Tendenz dieser Aussage haben Andere πνεῦμα von der höheren geistigen Natur des Menschen (Mt

Beschaffenheit des Gesetzes gegenüber eine aus eigener Erfahrung geschöpfte Aussage über die Beschaffenheit seines Ich, da nur aus dieser Beschaffenheit sich erklärt, wie die Sünde sich des Gesetzes als Mittels bedienen konnte, um ihn zu tödten (V. 13). Obwohl diese Gegenüberstellung ihn nöthigte, die Aussage mit *εἰμί* einzuführen und die daran sich knüpfende Schilderung im Präsens fortzuführen, so zeigt doch schon der Zusammenhang, dass er nicht sein Ich meinen kann, wie es nach seiner Bekehrung durch die Wiedergeburt geworden, da er aus der gegenwärtigen Beschaffenheit desselben ja nicht begründen könnte, was er als Resultat seiner Erlebnisse unter dem Gesetz V. 12f. zusammenfasst hatte. Dass trotzdem diese Präsentia nöthigten, anzunehmen, dass irgendwie dies Alles auch noch gegenwärtig von seinem Ich ausgesagt werden könne (vgl. d. Anm. zu V. 7 und noch Goeb.), ist offenbar unrichtig, da das Präsens der Schilderung überall nur der lebendigen Vergegenwärtigung der Situation dient, und stets erst aus dem Zusammenhange sich ergeben kann, welcher Zeit die geschilderte Situation angehört. Auch hier betrachtet er selbstverständlich seine Erfahrung, aus der diese Aussage geschöpft, als die aller Andern, die unter dem Gesetze stehen (vgl. ebendaselbst). — *σάρκινος)* vgl. II Kor 3 3. I Kor 3 1. Plat. Leg. 10. p. 906 C. Theocrit. 21, 66. II Chr 32 8. Ez 11 19. 36 26, ist nicht gleich dem qualitativen *σαρκικός*, fleischlich (s. Tittm. Synon. p. 23) d. i. durch die *σάρξ* in seiner Beschaffenheit bestimmt, sondern ist Ausdruck der Substanz und bezeichnet: fleischern, aus Fleisch bestehend. Fleisch aber ist das natürlich-menschliche Wesen in seiner Unterschiedenheit vom Göttlichen (vgl. zu 1 4) und darum auch von dem Geiste, aus dem das Gesetz stammt. Diese Unterschiedenheit ist aber durch die im Menschen wohnende

---

26 41) gefasst (Oecum. 2, Beza, Kölln., Reiche: »insofern es die Entwickelung und Aeusserung des *πνεῦμα* nicht hindert, sondern fördert«, de W.: »von geistigem Gehalte und Charakter«, Otto: »der ursprünglichen, dem *πνεῦμα* von Gott gegebenen Bestimmung vollkommen entsprechend«, vgl. Chr. Hoffm.), oder gar beide Beziehungen von *πνεῦμα* in der Deutung des Ausdrucks verbunden (Rück.: »wiefern es gemäss seinem göttlichen Ursprunge an die höhere Natur des Menschen die Forderung einer gottähnlichen Tugend stellt«). Hieron, Est., Seml., Koppe, Flatt, Reiche, Hofm., Th. Schott, Beck, Otto wollen *οἶδα μέν* schreiben, dem aber nur ein *εἰμὶ δέ* logisch gegenübertreten könnte, weshalb Hofm. vor *οἶδα* ganz willkürlich ein »nur« einschiebt, und Otto die Korrelation von *μέν — δέ* bestreitet. Gewöhnlich bezieht man die Begründung nur auf V. 13 (vgl. noch Otto), wohl gar lediglich auf den letzten Zwecksatz (Th. Schott).

und ihn knechtende Sünde zur Gegensätzlichkeit verkehrt, weshalb der Apostel noch ausdrücklich hinzufügt: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, verkauft unter die Botmässigkeit der Sünde, d. h. von der Gewalt der Sünde so völlig abhängig wie ein Leibeigener von dem Gebieter, an welchen er verkauft ist (Theodor. Mopsv.). Vgl. I Reg 21 20. 25. II Reg 17 17. I Mak 1 15. Nur diese Knechtschaft unter die Sünde ist die Ursache, dass das im Menschen befindliche höhere Wesenselement (vgl. V. 18. 22f. 25) der Sünde gegenüber ohnmächtig ist und unwirksam bleibt, also neben seinem Wesensbestand aus Fleisch garnicht in Betracht kommt, so lange noch nicht, wie bei dem Gläubigen, die spezifisch göttliche Macht des *πνεῦμα* ihn zu einem erfolgreichen Kampf wider dieselbe befähigt *).

V. 15ff. *ὃ γὰρ κατεργάζομαι*) begründet die Thatsache dieses Sklavenverhältnisses dadurch, dass, was er zu Wege bringt (vgl. 1 27), ihm (natürlich ohne diese Annahme) schlechthin unbegreiflich ist. Das *οὐ γινώσκω* heisst also

---

*) Hier ist es klar, wie die *σάρξ* nicht »das physisch belebte und bestimmte materielle Menschenwesen der Erscheinung« (Meyer) ist, da nur, wenn in ihr ein der Einwirkung der Sünde zugängliches Element (die *ψυχή*) ist, der seiner Substanz nach aus Fleisch bestehende Mensch, von der Sündenmacht geknechtet sein kann. Lips. lehnt zwar die Vorstellung, als ob in dualistischem Sinn das Fleisch mit seinen sinnlichen Trieben als sündhaft gedacht sei (Holst. u. A.), ab, behauptet aber doch, dass hier die Naturnothwendigkeit des Sündigens in der Fleischessubstanz des Menschen begründet sei. Er übersieht, dass das *πεπραμένος* nicht die Folge des *σάρκινος* ist, sondern erläutert, weshalb dies *σάρκινος* den Gegensatz gegen das *πνευματικός* begründet. Er muss daher auch hier einen Widerspruch mit 5 12 finden, wonach die Sünde erst als Folge des Adamitischen Sündenfalls zu dieser Herrschaft über den Menschen gelangt ist, und also allerdings dieser Gegensatz erst durch die durch diese Herrschaft sündhaft gewordene fleischliche Willensrichtung des Menschen bedingt ist. — Die Rcpt. liest *σαρκικος* (LP Orig.), das offenbar dem *πνευματικος* konformirt ist. Bei den Griechen steht *πιπράσκεσθαι* mit *τινι* (Soph. Tr. 251. Dem. 1304. 8. Lucian. Asin 32, vgl. auch Lev 25 39. Dtn 28 68. Jes 50 1. Bar 4 6), hier zur stärkeren Bezeichnung des Verhältnisses mit *ὑπό* (vgl. Gal 4 3). Vgl. *πιπράσκειν εἰς τὰς χεῖρας* I Sam 23 7. Jud 7 25; zur Sache auch Senec. de brev. vit. 3. Wer das Ich unter die Sünde verkauft hat, hat Paulus schwerlich gefragt, der nur die Thatsache des Verkauftseins konstatirt (Bem. das Part. Perf. Pass.). Nach Böhmer wäre es Adam, nach God. das Fleisch, nach Otto gar das *ἐγώ*, womit natürlich die Paulinische Lehre von der von Adam her in die Menschenwelt eingedrungene Sünde aufgehoben ist; denn die Sünde ist eben Macht und als Macht eingedrungen, die so lange unbedingt herrschen muss, als ihr keine höhere Macht entgegentritt, und eine solche ist allein das göttliche *πνεῦμα*.

einfach: ich verstehe nicht, was ich zu Wege bringe (vgl. Volkm., Zimmer), bin mir selbst in meinem Thun ein unerklärliches Räthsel (vgl. schon Ernesti), sofern in demselben stets das gerade Gegentheil von dem zu Tage tritt, was ich eigentlich will. Schon die Väter und die meisten Neueren (auch noch Meyer, Holst., God., Lips., Sand.) erklären es von dem Mangel vernünftiger Einsicht, von dem Zustande der Gebundenheit seiner sittlichen Vernunft. Allein, nach dem Folgenden handelt der Apostel mit vollkommen klarem sittlichem Bewusstsein darüber, dass, was er thut, das Böse ist. Auch steht nicht da, dass er ohne Einsicht in das eigentliche Wesen und das Ziel dessen, was er thut, handelt (Otto, vgl. schon Meyer), sondern dass er das, was bei allem seinem Handeln herauskommt, nicht begreift *). — οὐ γὰρ ὃ θέλω etc.) kann unmöglich beweisen, dass er ohne sittliche Erkenntniss handelt (gegen Meyer), da ja das θέλειν eine solche voraussetzt, sondern nur, dass in seinem Thun ein unbegreiflicher Widerspruch vorliegt, der erst V. 17 gelöst wird. Denn während sonst die Neigung des Menschen, sein Wunsch (so im NT θέλω im Gegensatz zu der erwogenen Selbstbestimmung; dem Willensentschluss, βούλεσθαι, wie 1 13. Mt 1 19, vgl. Böhmer) die Richtung seiner Thätigkeit, sein Thun und Treiben (πράσσω, wie 1 32) bedingt, treibt er gerade das (Bem. das nachdrückliche τοῦτο), was er wünscht, nicht. Im Gegensatz (ἀλλά) steigert Paulus absichtlich den Ausdruck und sagt nicht nur, dass er Nichtgewolltes, sondern dass er in jedem einzelnen Falle solches thut (ποιῶ), was er verabscheut, was ihm verhasst ist, also doch sicher von ihm als ein Verwerfliches erkannt wird (ὃ μισῶ) **). — V. 16. ὃ οὐ θέλω) nimmt das ὃ μισῶ V. 15 auf; denn das Ver-

*) Augustin., Beza, Grot., Est., Flatt, Glöckl., Reiche, Reithm., Böhmer fassen das γινώσκω geradezu im Sinne von: billigen, anerkennen, was es nie heisst, Chr. Hoffm. gar im Sinne von: beschliessen aus innerem geistigen Antriebe. Nur eine andere Wendung dieser Umdeutung ist die Berufung auf den angeblich biblischen Sinn des aneignenden Erkennens, wonach das, was er thut, ihm innerlich fremd ist (vgl. Umbr., Michelsen, Hofm., Th. Schott, Beck, Luth.). Charakteristisch ist, wie Otto zur Durchführung seiner Auffassung mit einfacher Umkehrung des bekannten Sprachgebrauchs behauptet, κατεργάζεσθαι sei die Beschäftigung mit einer Sache, πράσσειν heisse: etwas zu Stande bringen.

**) Otto erklärt: Dem Sklaven ist jede Arbeit widerwärtig; es fehlt an Verständniss, an Interesse, darum an Willigkeit und Freudigkeit; aber es steht nicht da, dass ihm sein Thun verhasst ist, sondern dass er thut, was er hasst. Dass jenes θέλειν erst durch die Wiedergeburt möglich geworden sei (Luth., v. freien Willen p. 405), liegt

hasste ist natürlich ein Nichtgewolltes, ein Unerwünschtes. Die objektive Negation verkehrt nur den Begriff des θέλειν in sein Gegentheil und gehört nicht zum Bedingungssatz (εἰ δέ — τοῦτο ποιῶ). In diesem Nichtwollen des von ihm Gethanen, das nach dem Zusammenhange von V. 15 mit V. 14 thatsächlich stets widergesetzlich ist, liegt aber, dass sein eigentliches Wollen auf das vom Gesetz Geforderte gerichtet ist, wodurch nun klar wird, dass der V. 15 erörterte Widerspruch zwischen Wollen und Thun durch die Einwirkung des Gesetzes auf jenes hervorgerufen ist (vgl. die vor. Anm.). Da nun das Gesetz durch seine Forderungen unser Wollen auf eben das richten will, worauf mein eigentliches Wollen gerichtet ist, stimme ich dadurch, dass ich mein entgegengesetztes Thun als Nichtgewolltes bezeichne, mit dem Gesetze vollkommen darin zusammen (σύμφημι τῷ νόμῳ), dass es schön sei. Das καλόν bezeichnet nicht ohne Weiteres das Sittlichgute (Meyer), sondern etwas treffliches, wünschens- und erstrebenswerthes (vgl. I Kor 7 1. 8 26), was das Gesetz natürlich als der Inbegriff des in ihm Geforderten ist*). — V. 17 νυνὶ δέ) nun aber, d. h. bei der V. 15 f. geschilderten Sachlage, wonach das von mir Gethane allezeit meinem θέλειν

---

dem Ausspruch, zumal in seiner engen Verbindung mit V. 14, völlig fern; das wirkungskräftige θέλειν, das der Geist wirkt (Phl 2 13), ist jedenfalls ein völlig anderes. Hier handelt es sich, wenn auch nicht um die blosse velleitas der Scholastiker (Thol., Reithm., vgl. B.-Crus.), so doch um ein stets unkräftig bleibendes Wollen, das nicht im Stande ist, die Praxis zu bestimmen, um einen ohnmächtigen Wunsch. Aber selbst dieses wird ja nicht dem natürlichen Menschen zugeschrieben, sondern dem unter der Einwirkung des göttlichen Gesetzes stehenden. Als profane Analogien des von Paulus gemeinten Selbstwiderspruchs vgl. z. B. Epict. Enchir. 2, 26, 4: ὃ μὲν θέλει (ὁ ἁμαρτάνων) οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ, Eur. Med. 1079: θυμὸς δὲ κρείσσων (stärker) τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, und das bekannte »Video meliora proboque, deteriora sequor« (Ov. Met. 7, 19); s. auch Wttst. u. Spiess, Logos spermat. p. 228 f.

*) Mit vollem Recht behaupten Meyer, Phil., Hofm., Volkm., Holst., God. u. A., dass das συν im Compos. nicht vernachlässigt werden dürfe und sich auf τῷ νόμῳ beziehe: ich behaupte mit dem Gesetze. Völlig grundlos wendet Otto dagegen ein, dass damit der Begriff des Zustimmens verdoppelt werde. Die gewöhnliche Fassung: ich räume dem Gesetze ein, stimme ihm bei (vgl. noch Goeb., Chr. Hoffm. und im Wesentlichen Otto), ist und bleibt sprachwidrig (vgl. Plat. Rep. p. 608 B. Theaet. p. 199 C. Phaed. p. 64 B. Soph. Aj. 271. Oed. R. 553. Eur. Hippol. 265). Auf diese seine eigentliche innere Stellung zum Gesetze kommt aber der Apostel nicht nur beiläufig (Rück.), da er ja gerade zeigen will, wie nur das Verkauftsein unter die Sünde den V. 14 konstatirten Gegensatz zwischen seinem natürlichen Wesen und dem Gesetz verschuldet.

und der darin gegebenen Anerkennung der Trefflichkeit des Gesetzes widerspricht, bringe nicht mehr ich das Gethane zu Wege, sondern eine meinem Ich fremde, aber ihm inne wohnende Macht, die Sünde. Das ist die Lösung des ihm sonst unbegreiflichen Widerspruches (V. 15), die dann allerdings, da jene Erscheinung sich beständig wiederholt, zeigt, dass er dieser Macht willenlos geknechtet ist (V. 14). Das *οὐκέτι* bezeichnet also hier, wovon bei der Sachlage, auf welche das *νυνὶ δέ* zurückweist, nicht mehr die Rede sein kann (vgl. Böhmer), nämlich dass sein eigentliches Ich (Bem. das emphatische *ἐγώ*) dieses widerspruchsvolle Thun ausübt. Das *κατεργάζομαι* zeigt, dass der Gedanke zu seinem Ausgangspunkte in V. 15 zurückkehrt, wie ja auch das *αὐτό* auf das dort scheinbar als *ὃ κατεργάζομαι* Bezeichnete zurückweist. Im Rückblick auf V. 14 aber wird die das *κατεργάζεσθαι* in Wahrheit ausübende Macht als *ἡ ἐνοικοῦσα* (Lev 26 32. Jes 32 18) *ἐν ἐμοί ἁμαρτία* bezeichnet *).

V. 18ff. *οἶδα γάρ*) begründet, weshalb die in ihm wohnende Sündenmacht im Stande ist, zu wirken, was sein eigentliches Ich garnicht wirken will, dadurch dass in seinem Ich Gutes, das im Stande wäre, im Gegensatz zu jener fremden Macht seinen Willen zu verwirklichen, nicht wohnt (*οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί*, im AT nur eigentlich, vgl. Gen 4 16. 20. Jes 33 16. Ps 84 11). Das *τοῦτ᾽ ἔστιν* ist, ganz wie 1 12, eine nähere Bestimmung, in der zugleich eine gewisse Selbst-

---

*) Das *νυνὶ δέ* steht nicht zeitlich, wie 3 21 (August.: nunc in statu gratiae, Hilg. nach seiner Deutung des *ἀνέζησεν* V. 9), da hier eben der dort erörterte Fall eintritt, dass es nicht einen Zeitpunkt, sondern den im Vorigen gewonnenen neuen Gesichtspunkt markirt, also logisch zu nehmen ist. Darum bildet es aber keinen an den vorigen Obersatz sich anreihenden Untersatz (Reithm., Hofm., Luth.), da ja keine Schlussfolgerung folgt. Noch weniger kann das *οὐκέτι* rein zeitlich genommen werden, wie 6 9 (Hofm.: auf eine Zeit zurückweisend, in der es mit dem Sprechenden anders gestanden, vgl. Beck, Luth.), sondern es ist das dialektische non jam, non item (Meyer, God. nach Bornem. ad Xen. Cyr. 1, 6, 27. Win. § 65, 10, vgl. Gal 3 18). Dass das *ἐν ἐμοί* anders als das *ἐγώ* zu fassen ist (Meyer), folgt aus V. 18 durchaus nicht. Es ist hier noch ganz seine »Gesammtindividualität« (Holst.), in der er eine sie knechtende fremde Macht vorfindet. Dass er aber »durch seine *σάρξ*« der Sünde geknechtet sei, wird von Lips. rein eingetragen und steht mit dem Folgenden im Widerspruch. Ebenso wenig folgt aus dieser Scheidung seines Ich von der dasselbe knechtenden Sündenmacht, dass hier von dem Wiedergeborenen die Rede ist (s. bes. Calv. u. Phil.); denn es handelt sich ja gerade um die Erklärung der Erfahrung, die Paulus unter dem Gesetze gemacht hat (V. 7—11). Das Comp. *ενοικουσα* statt des Simpl. (Rcpt.) ist durch ℵB genügend bezeugt.

korrektur liegt. Ohne Frage soll also das ἐν ἐμοί durch ἐν τῇ σαρκί μου auf die eine Seite seines Wesens beschränkt werden, nämlich auf die Naturseite desselben (vgl. zu 14), weil in ihr die nothwendige Vermittelung für alle in die Erscheinung tretende Selbstbethätigung liegt, um die es sich bei dem κατεργάζεσθαι handelt. Hier ist also das nachdrücklich am Schlusse stehende ἀγαθόν (anders wie V. 12f.) das sittlich Gute (27. 10), welches den Gegensatz gegen die gottwidrige Macht der Sünde bildet*). — τὸ γὰρ θέλειν) Gemeint ist das mit dem Gesetz übereinstimmende Wollen (V. 16), welches daher, eben weil es ἀγαθόν, nicht im Fleische wohnt, sondern in der anderen, gottverwandten Seite seines Wesens, die zwar durch das Einwohnen der Sünde in ihm ohnmächtig und einflusslos gemacht, aber nicht ausgetilgt werden kann. — παράκειταί μοι) liegt mir zur Hand (Plat. Tim. p. 69 A. Phil. p. 41 D. II Mak 925), plastischer Ausdruck des Gedankens: es ist zur Verwendung bereit, steht in meiner Macht. Dieses Wollen wird aber zu einem völlig ohnmächtigen dadurch verurtheilt, dass das Zustandebringen des Gewollten (τὸ δὲ κατεργάζεσθαι, vgl. 127), welches nothwendig die Betheiligung der σάρξ voraussetzt, da diese, weil in ihr Gutes nicht wohnt, sich beständig versagt, nicht in ihr vorhanden ist (οὔ). Ausdrücklich wird hier das Gute, um dessen Zustandekommen es sich handelt, als τὸ καλόν bezeichnet, sofern es als solches ja von dem θέλειν des Menschen anerkannt wird (V. 16), ein solches θέλειν aber, das trotz dieser Anerkennung

*) Erst hier also wird klar, dass das σάρκινος V. 14 doch nicht so zu verstehen ist, als ob es gar kein anderes Wesenselement im Menschen gäbe als die σάρξ, nur dass dasselbe dem (fordernden) Gesetz gegenüber nicht in Betracht kommt, da es zum Bewirken des Geforderten nicht im Stande ist, was Otto vergeblich bestreitet. Denn auch wo σάρξ das natürlich-menschliche Wesen in umfassendstem Sinne bezeichnet (320. 41. 619. 75), beruht dies doch immer darauf, dass das Fleisch im eigentlichen Sinne (228), d. h. das materielle Substrat seiner Leiblichkeit, das den Menschen von den himmlischen Geisteswesen unterscheidet, die Basis dieser Naturseite bildet, zumal hier, wo es sich um die Vermittelung für alle in die Erscheinung tretende Selbstbethätigung des Menschen (des κατεργάζεσθαι) handelt. Dann aber ist damit immer noch eine andere Seite im ἐγώ gesetzt, und auch das σάρκινος V. 14 besagt doch nur, dass dieser substantiellen Naturseite im Menschen gegenüber die andere, die auf seine gesammte Selbstbethätigung einflusslos bleibt, nur ein wesenloses Accidenz ist. Wäre aber die σάρξ selbst es, wodurch der Mensch der Sünde geknechtet ist (Lips., vgl. die vorige Anm.), so wäre der Ausdruck, dass Gutes nicht in ihr wohnt, viel zu schwach; es müsste zur Begründung von v. 17 wenigstens heissen, dass in der σάρξ die Macht der Sünde wohnt, und auch dies wäre noch zweideutig.

es nie zur Ausführung bringt, ein leeres Wünschen bleibt *). — V. 19 begründet die Thatsache, dass wohl ein unkräftiges *θέλειν*, aber nie das *κατεργάζεσθαι* ihm möglich ist, durch die schon V. 15 angezogene Erfahrung. Nur wird hier das *οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ* (nicht: *πράσσω*, wie dort) auf den einzelnen Fall bezogen, wo sich ihm eine bestimmte Gelegenheit darbietet, Gutes zu thun, und darum das wohl Gewünschte, aber nie Gethane direkt als ein *ἀγαθόν* bezeichnet, wie es nur vermöge eines Wohnens des *ἀγαθόν* in der *σάρξ* zu Stande kommen könnte. Im Gegensatz (*ἀλλά*) ist nun nicht von dem die Rede, was er hasst (V. 15), sondern wegen der Beziehung zu V. 18 von dem, was er nicht will (*ὃ οὐ θέλω*). Dieses wird aber nun direkt als ein *κακόν* (2 9) bezeichnet, und mit dem nachdrücklichen *τοῦτο*, umgekehrt wie V. 15, hervorgehoben, dass dies der ständige Gegenstand seines Thuns und Treibens ist (*πράσσω*). Ueber die Verschränkung des Relativ- und Hauptsatzes s. Win. § 24. — V. 20 nimmt nun wörtlich den Vordersatz von V. 16 auf (*εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ*), um dann zu der Folgerung aus V. 17 zurückzukehren, um deren nähere Begründung es sich in diesen Versen handelte: *οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*. Bem. nur das wie V. 18 an die Stelle des Comp. tretente Simplex **).

V. 21. *εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον*) Mit dem *ἄρα* (V. 3), das im Klassischen, wie das Lat. igitur, die aus dem inneren Zusammenhange der Gedanken erschlossene logische Folge einführt (Kühner § 545, 3), geht nun Paulus zu einem erfahrungsmässigen Gesetz seines inneren Lebens über, welches ihm erst aus seiner vorigen Betrachtung (V. 15 - 20) verständlich wird; denn *τὸν νόμον* kann hier nur die im Folgenden

---

*) Das *ἐγώ*, welches das Wollen hat, kann gerade nicht der *καινὸς πνευματικὸς ἄνθρωπος* sein (gegen Phil.), weil jenes *ἐγώ*, von der sündigen Macht des Fleisches behindert, zum *κατεργάζεσθαι* unfähig ist, während im Wiedergeborenen die Macht des *πνεῦμα* den Widerstand der Macht der Sünde brechen kann, weshalb Alle, die an jener Voraussetzung festhalten, jenes *κατεργάζεσθαι* in irgend einem völlig unberechtigten prägnanten Sinne nehmen müssen (vgl. Chr. Hoffm.). Der Zusatz der Rcpt. (*ουχ ευρισκω*) ist durch ℵABC cop. arm. entscheidend verurtheilt (gegen Meyer, Hofm.). Er würde natürlich nicht heissen: ich gewinne, d. h. ich kann es nicht (Est, Flatt, Thol., Kölln.), es ist mir unerreichbar (Hofm.), sondern einfach das Resultat der Umschau bezeichnen, die Paulus gleichsam in seinem Inneren hält.

**) Das *εγω* nach *θελω* (Tisch., WH. a. R., Trg. a. R. i. Kl. nach ℵAKLT Rcpt.) ist offenbar aus dem Folgenden antizipirt. Gegen Volkm., der V. 19f. als uralte Glosse streichen will, vgl. Holst. a. a. O. p. 343 f.

zu exponirende stehende Ordnung oder unverbrüchliche Regel bezeichnen und nicht das Mosaische Gesetz (vgl. noch zu V. 22). Der gewöhnliche Einwand (auch von Meyer), dass in dem Satz mit *ὅτι* ein empirischer Thatbestand und kein Gesetz folge, übersieht, wie gerade die Pointe des Gedankens darin liegt, dass der Apostel eine »thatsächliche Erscheinung«, die sich immer wiederholt, als ein feststehendes Gesetz, eine zwingende Norm betrachtet. Ganz wie bei dem *εὑρέθη μοι ὁ νόμος* V. 10 bezeichnet der Dativ *τῷ θέλοντι ἐμοί* denjenigen, welchem die sich erfahrungsmässig herausstellende Norm und Regel gilt (vgl. Hom. Od. *φ*, 304: *οἷ δ' αὐτῷ πρώτῳ κακὸν εὕρετο οἰνοβαρείων*. Soph. O. R. 546: *δυσμενῆ γὰρ καὶ βαρὺν σ' εὕρηκ' ἐμοί*. Oed. C. 970. Aj. 1144. Plat. Rep. p. 421 E. Eur. Jon. 1407). Das ist eben das Tragische, dass ihm, der *τὸ καλόν* thun will, wie es hier mit Beziehung darauf, dass das Schöne, Treffliche des Guten ja durch das *θέλειν* anerkannt wird (V. 16), heisst, diese Regel gilt. Dieselbe lautet nämlich, dass ihm gerade (*ὅτι ἐμοί*) allezeit das Böse zur Hand liegt. Man sollte denken, dass ihm, dem nach V. 18 das *θέλειν* zur Hand liegt, das noch eben als ein *θέλειν* des *καλόν* bestimmt war, doch auch für sein Thun nun das *καλόν* (*ἀγαθόν*) zur Hand liegen müsse. Statt dessen ist es regelmässig *τὸ κακόν* V. 19, das ihm zur Hand liegt (*παράκειται*), so dass er nicht nur das Gute nicht, sondern an seiner Statt das Böse thut, das ihm durch die dasselbe beherrschende Sündenmacht immer als das zu Thuende so nahe gelegt wird, dass es thatsächlich wieder und immer wieder gethan wird*).

Anmerkung. Ging man von der Voraussetzung aus, dass *ὁ νόμος* nichts Anderes als das Mosaische Gesetz sein könne, so wurde

---

*) So erklären in der Hauptsache Luther, Beza, Calv., Grot., Estius, Wolf u. M., Ammon, Böhme, Flatt, Kölln., de W., B.-Crus., Niels., Baur, Delitzsch, Psychol. p. 379, Umbr., Krummach., Jatho, Beck, God. und die neuesten katholischen Ausleger Reithm., Maier, Bisp. Aehnlich Lips., nur dass er speziell an die ihm auferlegte Nothwendigkeit denkt, nur das Böse vollbringen zu können (vgl. Sand. mit Berufung auf V. 23). Streitig ist nur, ob das *τῷ θέλοντι ἐμοί* zu *εὑρίσκω τὸν νόμον* gehört (Luth., Zimmer, Böhmer, Chr. Hoffm., Lips., vgl. Win. § 61, 4) oder dem Objektssatz, in den es hineingehört, des Nachdrucks wegen vorangestellt ist (de W., Phil., Holst., Goeb., Otto); aber wenn man auch gewiss richtig die Wiederholung des *ἐμοί* im Objektssatz durch den Nachdruck erklärt, der auf der Identität des Wollenden und des vom Bösen beherrschten Ich ruht, so scheint mir das doch dem Wesen eines Hyperbaton zu widersprechen, das diesen Nachdruck eben durch die Trajizirung ausdrückt.

die Stelle zu einem *ἀσαφὲς εἰρημένον* (Chrys.), an dessen Deutung Rück., v. Heng. ganz verzweifeln (vgl. die Misserklärung Reiche's von einem doppelten Ich der jüdischen Menschheit). Man nahm dann *τὸν νόμον* als Objekt zu *ποιεῖν*, so dass *τὸ καλόν* eine völlig überflüssige, matt nachschleppende Apposition dazu wurde: »ich finde also an mir, der ich das Gesetz zu thun gewillt bin, (nämlich) das Gute, dass mir das Böse vorliegt«. So im Wesentlichen Knapp, Scr. var. arg. p. 389, Klee, Olsh., Frtzsch., Krehl. Meyer aber, der richtig erkennt, dass nach V. 15—20 *ποιεῖν τὸ καλόν* nicht getrennt werden darf, zieht *τὸν νόμον* zu *θέλοντι* und erklärt: »es ergiebt sich mir also, während auf das Gesetz mein Wille gerichtet ist, um das Gute zu thun (zum Infin. des Zwecks vgl. Buttm., neut. Gr. p. 224), dass mir das Böse vorliegt« *). Vollends verfehlt ist Ew.'s Erklärung, nach welcher gar das Gesetz ihm als das Böse zur Hand liegt, und Th. Schott's, nach welchem Paulus das Gesetz als ein solches vorfindet, welches es dabei lässt, dass ihm u. s. w. Zog man einmal *τὸν νόμον* zu *εὑρίσκω*, dann musste *ὅτι* natürlich: »weil« genommen und der Dativ *τῷ θέλ. ἐμοί* in prägnantem Sinne dahin gefasst werden, dass das Gesetz, sofern ich den Willen habe, das Gute zu thun, mir beistimmend zur Seite steht, weil mir das Böse vorliegt (und ich daher das Gesetz als *συνήγορον* und *ἐπιτείνοντα τὸ βούλημα* bedarf, s. Chrys.). So im Wesentlichen Pesch., Chrys., Theophyl. (*εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον συνηγοροῦντά μοι, θέλοντι μὲν ποιεῖν τὸ καλὸν, μὴ ποιοῦντι δέ, διότι ἐμοὶ παράκειται τὸ κακόν*); vgl. auch Orig., Theodor. Mopsv., Oecum. (unklarer Theodoret.), Hamm., Beng., Seml., Morus. Allein Meyer erklärt mit Recht, dass dies bestimmter und ausdrücklicher als durch den blossen Dat. commodi bezeichnet sein müsste, und dass diese Erklärung der Absicht des Apostels nicht entspricht. Hofm. vollends nimmt *τὸ καλόν* als Prädikat zu *τὸν νόμον* und lässt davon das objektslose *τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν* abhängen, so dass Paulus das Gesetz als das erkennt, was ihm dem thun Wollenden das Gute ist, was Volkm., indem er den Widersinn dieses objektslosen *θέλων ποιεῖν* vermeidet, dadurch erreicht, dass er nach *τὸ καλόν* das Prädikat *καλόν* ausgefallen sein lässt.

---

*) Für die harte Inversion, wonach das *τὸν νόμον* vor *τῷ θέλοντι* steht, beruft sich Meyer auf den grossen Nachdruck, der darauf ruht und auf die vielen ganz ähnlichen Hyperbata bei allen Klassikern (vgl. z. B. Xen. Mem. 1, 6, 13, wo die Sophisten *τὴν σοφίαν οἱ πωλοῦντες* genannt werden; Plat. Apol. p. 39 C: *ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες*, Herod. 7, 184: *τὰς καμήλους τοὺς ἐλαύνοντας*, Thuc. 6, 64, 5: *ταῦτα τοὺς ξυνδράσοντας*, auch Kühner § 464, 2) und für den Acc. nach *θέλειν* als Gegenstand des sittlichen Strebens und Begehrens der Lust und Liebe auf Mt 27 43 und die LXX, wo dies besonders häufig ist. Vgl. Jes 5 24: *οὐ γὰρ ἠθέλησαν τὸν νόμον τοῦ κυρίου.* Aber nichts vermag das Gekünstelte dieser Konstruktion zu rechtfertigen.

V. 22 f. erläutert diese bei ihm feststehende Norm dadurch, dass es die beiden verschiedenen Seiten seines Ich sind, in deren einer das Wollen des Guten seinen Sitz hat, während in der anderen eine fremde Macht wirkt, die ihn knechtet und stets sein Thun bestimmt. — *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ*) Das Compositum heisst: ich freue mich mit, wie dies einzig dem Sprachgebrauch (Plat. Rep. p. 462 E. Dem. 519. 10. 579. 19. Soph. Oed. C. 1398. Eur. Med. 136, vgl. zu *σύμφημι* V. 16) wie dem Zusammenhang entspricht. Nicht auf die Freude am Gesetz kommt es in demselben an, das ebenso als fordernde und unser Thun beeinflussende Norm genannt ist, wie der *ἕτερος νόμος* in V. 23, sondern auf die Mitfreude an dem Guten, welches das Gesetz fordert, und welches es nicht fordern würde, wenn es nicht seine Freude daran hätte; diese Mitfreude aber ist der tiefste Grund des viel besprochenen *θέλειν* V. 21 *). Als *νόμος θεοῦ* wird das Mosaische Gesetz bezeichnet, nicht im Gegensatze gegen den *ἕτερος νόμος* (Meyer, Hofm.), sondern um keinen Zweifel zu lassen, dass *τὸν νόμον* anders zu nehmen ist als V. 21. — *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*) Diejenige Seite seines Ich, nach welcher er mit dem Gesetze sympathisirt, also den *νοῦς*, in dem, als dem Organ für das Göttliche und Sittliche (1 28), das Gesetz die Freude an dem Letzteren gewirkt hat, natürlich nicht den wiedergeborenen Menschen (Luth., Mel., Calv., Cal., Krummach. u. V.), bezeichnet Paulus als den inwendigen Menschen, weil bei der Herrschaft, welche die Sünde in der *σάρξ* ausübt (V. 18), und welche all sein Thun bestimmt, diese Seite seines Wesens nie in die Erscheinung tritt, etwas schlechthin Innerliches ist und bleibt. — V. 23 *βλέπω*) Paulus stellt sich als Beschauer seiner eigenen Persönlichkeit dar, und als solcher erblickt er ein Gesetz anderer Art (daher *ἕτερον*, wie V. 4, nicht *ἄλλον*, vgl. z. Gal 1 6) in seinen Gliedern. Das *ἐν τοῖς μέλεσί μου* braucht nicht durch ein ergänztes *ὄντα* an *νόμον* angeschlossen zu werden (Meyer,

*) Natürlich kann das *συν-* nicht auf eine mit Anderen getheilte Freude gehen (v. Heng. u. A.), da von solchen im Zusammenhang keine Rede ist. Von Vielen wird das Compos. ganz vernachlässigt (so schon Beza, auch Rück., Reiche, Chr. Hoffm.), Andere nehmen es als Verstärkung (Kölln., vgl. Otto: seine ganze Freude, Zimmer: seine herzliche Freude haben an etwas, oder: apud animum meum laetor (so Frtzsch., B.-Crus., de W., Thol., Phil., God., Goeb.), oder von der freudigen Art der Antheilnahme am Gesetz (Hofm., vgl. Volkm., Holst., Lips.), was alles gleich willkürlich ist. Luth.'s Deutung (in meiner Freude treffe ich mit dem Gesetze zusammen) umgeht nur die Frage.

Lips.), sondern gehört einfach zu βλέπω, da man natürlich ein Gesetz nur sehen kann, sofern es in den Gliedern wirkt. Die Glieder, als die Organe aller Lebensthätigkeit (6 13. 19. 7 5), ohne welche daher auch die σάρξ (vgl. zu V. 18) ihre Thätigkeit nicht in Vollzug setzen kann, sind es, in welchen die Sünde, wenn sie im Apostel wirksam wird (V. 17. 20), ihr Wesen treibt und darum das Wirken jenes andersartigen Gesetzes zur Erscheinung kommt, indem es ihnen vorschreibt, was sie thun sollen. Natürlich fordert das Gesetz, das sie ihnen damit giebt, immer das Gegentheil von dem, was das Gesetz Gottes fordert, und liegt darum zu Felde (*ἀντιστρατευόμενον*) gegen jede Forderung, die mit dem Gesetze Gottes übereinstimmt. Zu dem kriegerischen Bilde vgl. 6 13. — *τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*) Der Genit. ist ein einfacher Gen. der Angehörigkeit. Es ist das Gesetz gemeint, welches die Vernunft als das dem Menschen gegebene erkennt und anerkennt, welches daher Gesetz geworden, und nach welchem sie, freilich seiner Natur nach rein theoretisch, dem Menschen sagt, was er thun solle*). Wenn nun dies Gesetz des *νοῦς* fordert, dass das Gute oder der Wille Gottes gethan werde, so muss jener ἕτερος νόμος, welcher allezeit das Gegentheil von dem fordert, was das Gesetz Gottes fordert, mit ihm im unaufhörlichen Kampfe liegen**). Das Resultat desselben ist

---

*) Gemeint ist also nicht direkt der νόμος τ. θεοῦ V. 22 selbst (Kölln., Olsh. u. M., vgl. Lips.); aber da die Vernunft eben das Organ für die Erkenntniss des Göttlichen und Sittlichen ist, so erkennt sie, sobald die Gottesoffenbarung in dem positiven geoffenbarten Gesetz an sie herantritt, in ihm das höchste Gesetz, dem sich der Mensch zu seinem Heil zu unterwerfen hat. Diese Erkenntniss wirkt dann in dem ganzen inneren Menschen V. 22 jene Mitfreude mit dem Gesetz Gottes, in welcher er das in demselben Geforderte zu thun wünscht, und damit jenes Gottesgesetz als das Gesetz seines eigensten Lebens anerkennt.

**) Das *ἐν τοῖς μέλεσίν μου* mit *ἀντιστρατ.* zu verbinden und dieses als Prädikat zu *βλέπω* zu nehmen (Frtzsch., Hofm., vgl. Th. Schott), wird durch das entsprechende *τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου* schlechthin verboten und widerspricht der offenbaren Tendenz dieser Erörterung, die beiden Seiten im Menschen nach den in ihnen wirksamen Gesetzen scharf zu unterscheiden. Die Form *νοός* gehört der späteren Gräzität an (vgl. Lobeck ad Phryn. p. 453). Hier wird es aus dem Zusammenhange ganz klar, dass der *νοῦς*, der auch 1 28 als der Sitz des ursprünglichen Sittenbewusstseins gedacht ist, der *ἔσω ἄνθρωπος* selbst oder mindestens das wichtigste Organ desselben ist. Der *νόμος* der Vernunft aber bleibt ihrer Natur nach ein blosses unerfülltes Ideal, das Bewusstsein um das, was sein soll (vgl. Holst.), das wohl ein Wohlgefallen daran und ein dem entsprechendes unkräftiges Wollen, d. h. den Wunsch seiner Verwirklichung mit sich bringt, aber dem

aber, weil der νοῦς ein rein theoretisches Vermögen ist und bleibt, mit unfehlbarer Sicherheit, dass er den Menschen, um dessen Beherrschung es sich ja in jenem Kampfe handelt, zum Kriegsgefangenen macht (καὶ αἰχμαλωτίζοντα, I Reg 8 46. Jes 14 2. I Mak 10 33. II Kor 10 5). Das με bezeichnet nicht den inwendigen Menschen, den νοῦς (Olsh.), der ja, an und für sich betrachtet, dem Gesetze Gottes dienstbar bleibt (V. 25), sondern den Menschen in seiner gesammten äusseren Lebensgestaltung, wie sie durch die σάρξ vermittelt ist (V. 18), also in all seinem κατεργάζεσθαι. — ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας) so dass ich fortan in dies Gesetz wie in ein Gefängniss eingeschlossen, also von jedem anderen Einfluss abgeschnitten und ganz und gar in seiner Macht bin. Der Genit. ist natürlich nicht anders zu nehmen als bei ὁ νόμος τ. θεοῦ, ὁ νόμος τ. νοός, nicht als Gen. auctoris (Meyer), sondern als Gen. der Angehörigkeit. Aber das Gesetz der Sünde ist natürlich der Sache nach das, in welchem die Sünde sagt, was der Mensch thun soll. Dass dies eben jener ἕτερος νόμος ist, zeigt das τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου unwiderleglich, da es nicht, um das Schmähliche desselben fühlbar zu machen (Meyer), hinzugefügt wird, sondern um hervorzuheben, dass das dort gemeinte Gesetz kein anderes ist, als das Gesetz der Sünde*).

---

entgegengesetzten Antriebe der Sünde, welche wirksam im Menschen herrscht, stets unterliegt. Unrichtig bestimmt man daher häufig (vgl. auch Meyer) den νοῦς als die Vernunft in ihrer praktischen Thätigkeit, die Erkenntnisskraft in sittlicher Bestimmtheit, den moralischen Willen bestimmender Wirksamkeit, die sittlich wollende Fakultät des menschlichen πνεῦμα, mit Berufung auf Stirm in d. Tüb. Zeitschr. 1834, 3. p. 46 ff. Beck, bibl. Seelenl. p. 49 ff. Delitzsch p. 179. Kluge in d. JdTh 1871. p. 327. Pfleid. in ZwTh 1871. p. 165 f.

*) Alle Versuche, diesen νόμος von jenem zu unterscheiden, führen auf willkürliche Einlegungen. So nach Orig., Hieron., Oec., neuerlich Kölln.: der ἕτερος νόμος seien die Forderungen der Sinnlichkeit, insofern sie sich in den einzelnen Fällen als körperliche Lüste äussern, der νόμος τ. ἁμαρτ. die Sinnlichkeit selbst als sündhaftes Prinzip gedacht; oder de W.: jenes sei der Hang zur Sünde, der sich in der Bestimmbarkeit des Willens durch die Sinnlichkeit äussert, dieses der nämliche Hang, insofern er dem göttlichen Gesetze widerstrebt und durch den vollendeten Entschluss wirklich in Gegensatz damit tritt (vgl. Umbr.); oder Ew. (vgl. auch Grot. u. v. Heng.): Paulus unterscheide zwei Paare verwandter Gesetze: 1) das äussere Gesetz Gottes, und ihm zur Seite, aber an sich zu schwach, das Gesetz der Vernunft, und 2) das Gesetz der Begierde, und neben ihm als noch mächtiger das der Sünde. Aehnlich unterscheiden auch Delitzsch, Reithm., Hofm. das Gesetz der Sünde von dem Gesetze in den Gliedern so, dass jenes von der Sünde als der Gesetzgeberin allen denen vorgeschrieben werde, die ihr untergeben sind, dahingegen dieses in der leiblichen

V. 24f. ταλαίπωρος) vgl. Ps 137 8. Tob 13 10. Sap 13 10. II Mak 4 47 und sehr häufig bei den Tragikern, Plat. Euthyd. p. 302 B. Dem. 548, 12, mit ἐγὼ ἄνθρωπος verbunden, Nomin. des Ausrufes: ich unglückseliger Mensch! Vgl. Kühner § 356, 3. Win. § 29, 2. So bricht das lastende Gefühl des Elendes jener Gefangenschaft aus, in deren Zustand sich der Apostel zurückversetzt hat*). — τίς με ῥύσεται) vgl. Ex 6 6. Jes 48 20. Ps 17 18, rein futurisch. In der Tiefe des Elendes fragt die Sehnsucht nach einem Retter wie verzweifelnd: wer wird es sein? — ἐκ τοῦ σώματος τ. θανάτου τούτου) das nachgestellte τούτου kann nicht zu σώματος gezogen werden (Erasm., Beza, Calv., Est. u. V., auch Olsh., Phil., Hofm., Th. Schott, Volkm., Holst., Luth., Otto, Zimmer, Chr. Hoffm., Goeb., Lips.), weil es, um diese Beziehung unmissverständlich anzudeuten, vor τοῦ σώματος stehen müsste, und weil im Zusammenhange gar nicht vom Leibe, geschweige denn von einer besonderen Beschaffenheit desselben die Rede war. Es gehört vielmehr zu θανάτου (Vulg.: corpus mortis hujus) und beweist eben darum, dass nicht der physische (so gew.) oder ewige Tod (Meyer) gemeint ist, von dem ja ebenfalls gar nicht die Rede war, und für den der Sache nach immer die Todverfallenheit (vgl. Lips. und Sand.: mortality) gesetzt werden muss, sondern der vorher geschilderte Zustand

---

Natur des Einzelnen herrsche, sobald die Begierde in ihm aufkomme. Das Richtige haben schon August., Theod. Mopsv., Calov. (vgl. Lips.). Der ἕτερος νόμος, der in den Gliedern sichtbar wird, ist eben der objektive νόμος τῆς ἁμαρτίας. Die Weglassung des εν vor τω νομω (Rcpt. nach ACL syr. arm., vgl. WH. i. Kl.) ist offenbar Erleichterung, ergiebt aber den ungeschickten Gedanken, dass ein Gesetz uns dem anderen (dat. commodi, nicht instrum., wie Chrys., Theod. Mopsv. wollen) zum Kriegsgefangenen macht.

*) Alle Versuche, diesen Ausruf, der mit dem 8 2 ausgedrückten Bewusstsein des Christen im schneidensten Widerspruch steht (vgl. auch 5 1 ff.), doch irgend wie auf den Wiedergeborenen zu beziehen (vgl. Anm. zu V. 7), führen zu unerträglichen Künsteleien. Reiche, der V. 24 als Hülferuf der jüdischen Menschheit betrachtet, worauf 8 1 ein Erlöster antworte, muss V. 25 als Glossem ausscheiden, wie Grot., Flatt V. 25, Andere gar V. 24 f. wenigstens parenthesiren, obwohl die Rede logisch nicht unterbrochen wird. Wenn Reiche gegen die richtige Fassung einwendet, dass Paulus von sich reden würde, während er an einen Menschen von ganz entgegengesetzter Verfassung denkt, so trifft dies höchstens die Auffassung, wonach hier Paulus von dem unerlösten Menschen als solchem redet (mittelst einer Idiosis), während er doch seit V. 14 sich in seinen früheren Zustand zurückversetzt hat und nun nur in überaus lebensvoller Weise das mit demselben verbundene Gefühl des höchsten Elends zum Ausdruck bringt.

der Sündenknechtschaft, der schon V. 10f. 13 als Gegensatz des wahren Lebens bezeichnet war. Diesem Tode ist sein Leib verfallen (Gen. der Angehörigkeit), sofern seine Glieder durch das in ihnen herrschende Gesetz der Sünde genöthigt werden, allezeit der Sünde zu dienen; und der Wunsch, aus demselben errettet zu werden, kann nur erfüllt werden, wenn der der Sünde dienende Leib aufhört, ein solcher zu sein, was nach 6 6 bei dem Gläubigen bereits geschehen ist (vgl. God., Beck, Böhmer), weshalb der Apostel in den folgenden Dankruf ausbricht*). — V. 25. *χάρις τῷ Θεῷ*) wofür? wird nicht ausgesprochen, ganz in der Weise der wechselnden lebhaften Erregtheit, aber die Frage V. 24 selbst und *διὰ Ἰ. Χρ.* beweisen, dass es eben die so heiss ersehnte Errettung ist, die ihm zu Theil geworden ist. Auch hier aber verdunkelt man nur die Sachlage, wenn man mit Meyer von einem »Kollektiv-Ich« redet, das erst sein Elend beseufzte und jetzt danksagt, während es doch wie überall Paulus allein ist, der sein Gefühl ausspricht. — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) *αἰτίου ὄντος τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ*, Theophyl. Christus ist dem Apostel seines Dankens Mittler, als der, dem er es verdankt, dass er Gotte danksagen kann, nicht als der, durch welchen er seinen Dank zu Gotte bringt (Hofm.). Vgl. zu 1 8. I Kor 15 57**). Nicht umsonst bezeichnet Paulus Jesum

---

*) Unmöglich kann bloss die Sehnsucht nach dem Tode (Chrys., Theodoret., Theoph., Erasm., Par., Est., Cleric., Balduin, Kopp u. M.) in dem Ausdruck liegen, oder die Sehnsucht, »nur von dem sterblichen, d. i. durch die Sünde der Vergänglichkeit anheim gefallenen Körper so erlöst zu werden, dass der Geist ihn lebendig machen möge« (Olsh.) oder gar »der aussichtslose Wunsch, des Leibes ledig zu gehen, in dem er leben muss« (Hofm., vgl. Th. Schott: »die Erledigung von dem sündigen Naturleben«, doch im Grunde auch Lips.). Rein erfunden aber sind die Deutungen von *σῶμα*: »mortifera peccati massa« (Calv., Cappell., Homb., Wolf); oder: »das System von sinnlichen Neigungen (*σῶμα*), welches Ursache des Todes ist« (Flatt); oder: der ganze Mensch als das alle Kräfte zusammenfassende Herrschaftsgebiet des Todes (Otto), oder »der Tod als ein Ungeheuer mit einem Leibe vorgestellt, welches das *ἐγώ* zu verschlingen droht« (Reiche); oder »die leibhaftige und substanzielle Wirklichkeit des Todes« (Klosterm. p. 234).

**) Für das ursprüngliche *χαρις του θ.* (Lchm., Tisch., Treg. nach B. sah.) spricht noch das glossematische *η χαρις του θεου* (DE vg.) oder *τ. κυριου* (FG), wodurch man eine direkte Antwort auf die vorige Frage erzielen wollte. Es wurde in *ευχαριστω τω θ.* verwandelt (Rcpt., WH. a. R.) um der überall in der Umgebung stehenden ersten Person willen. WH. txt. hat nach *χαρις* ein *δε* i. Kl., das nur durch Korrektoren u. Min. cop. arm. bezeugt ist. Tisch. hat das *μεν* vor *νοι* nur nach ℵFG und den Lateinern weggelassen. Es ist also

Christum als unseren Herrn (*τοῦ κυρίου ἡμῶν*), weil er erst in Folge seiner Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit in die Lebensgemeinschaft mit uns getreten, in welcher er durch seinen Geist von der Sündenherrschaft uns freigemacht hat (8 2). — *ἄρα οὖν*) vgl. 5 18. 7 3, folgert aus diesem Dankruf, sofern in ihm liegt, dass erst durch Christum die Erlösung von dem Elende der Sündenknechtschaft unter dem Gesetze eingetreten, eine schliessliche Zusammenfassung des Hauptinhalts von V. 14—24: ich für mich selbst, ausser Christo und auf mich beschränkt, bringe es nicht weiter, als dass ich zwar mit meinem *νοῦς* einem Gottesgesetz, mit meiner *σάρξ* aber dem Sündengesetze dienstbar bin. — *αὐτὸς ἐγώ*) heisst nichts Anderes als: ich selbst, ich für meine eigene Person, ohne jene höhere errettende Dazwischenkunft, welche ich Christo verdanke*). — *τῷ μὲν νοΐ*) Dass Paulus seiner Vernunft

---

weder der Dankruf zu parenthesiren (s. bes. Rück., Frtzsch., God.), noch gar *ἄρα οὖν* — *ἁμαρτίας* umzustellen hinter V. 23 (v. Heng. nach Aelteren).

*) So im Wesentlichen auch Volkm., Reithm., Bisp., Beck, God., Baur, Goeb., Lips. Andere: »eben ich«, von dem vorher die Rede war (Grot., Reiche, Thol., Krehl, Phil., Maier, v. Heng.; vgl. Frtzsch.: »ipse ego, qui meam vicem deploravi«, und Ew., Chr. Hoffm.), was zwar sprachlich tadellos ist (Bernhardy p. 290), aber für den besonderen Nachdruck, den es hätte, hier ganz unmotivirt wäre. Andere nehmen nach einem Sprachgebrauch der Jonischen Poesie, der dem NT fremd ist und den durch *ἄρα οὖν* indizirten Zusammenhang mit dem Vorigen aufgiebt, *αὐτός* gleich *ὁ αὐτός* (s. Herm. ad Soph. Antig. 920. Opusc. I, p. 332 f.: ego idem, »cui convenit sequens distributio, qua videri posset unus homo in duos veluti secari«, Beza). So Erasm., Castal. u. V., Klee, Rück. und noch Holst. Olsh. beginnt deshalb hier bereits den neuen Abschnitt, welcher den durch Christum ganz veränderten Zustand des Menschen schildere. So auch bei der richtigen Fassung des *αὐτός ἐγώ* Th. Schott, Hofm. (vgl. selbst Böhmer), und neuerdings Otto, der in *αὐτός ἐγώ* das eigentliche Ich, das Ich in seinem Fürsichsein findet »im Gegensatz des Ich, soweit es noch der Sünde dienstbar ist, also in einem anomalen Zustande sich befindet« und daher bestreitet, dass *αὐτὸς ἐγώ* zugleich Subjekt der zweiten Satzhälfte sei (!), endlich Zimmer, der das *αὐτός* ganz ignorirt. Aber mit Recht bemerkt Meyer, dass dann wenigstens logischer Weise *τῇ μὲν σαρκὶ δουλ.* voranstehen müsste. Nach Klosterm. p. 180—235 fragt ein jüdischer Christ, ob er für seine Person sich aus den Erfahrungen und dem Gebahren des Apostels den Grundsatz bilden soll (*δουλεύω* als Conj. delib.), mit dem verständigen Bewusstsein göttlichem Gesetz zu gehorchen, aber mit dem Fleisch die Wege zu gehen, welche eine Lebensordnung der Sünde vorzuschreiben scheint, weil es ja jetzt keinerlei Verurtheilung mehr für den Christen gäbe, auch nicht für das Böse an ihm (p. 225—231). Nach Par., Est., Wolf will Paulus mit dem *αὐτὸς ἐγώ* nur das Missverständniss verhüten, als rede er in dem ganzen Abschnitt (besonders von V. 14 an)

nach einem göttlichen Gesetze geknechtet, dienstbar ist (δουλεύω, wie 6 6. 7 6), kann er in vollstem Sinne auch von seinem Stande unter dem Gesetze sagen, da er sich unter dem Gesetz gezwungen fühlte, mit seiner Vernunft das, was jenes Gesetz fordert, als göttlich und gut anzuerkennen. Auch hier bezeichnet das artikellose νόμῳ θεοῦ freilich nicht das positive, Mosaische Gesetz als solches (vgl. wieder Lips.), sondern den νόμος τοῦ νοός V. 23, welcher seinen νοῦς nöthigt, mit dem Gesetze Gottes sich an dem Guten zu freuen (V. 22.), und welcher eben darum ein göttliches (Hofm., Volkm., Holst.) heisst, da Gott diese Freude am Guten verlangt. — τῇ δὲ σαρκί) Hier steht also die Naturseite des menschlichen Wesens in ihrer Unterschiedenheit vom Göttlichen gegenüber der relativ gottverwandten Seite desselben, dem νοῦς. So lange nun (vor der Erlösung durch Christum) in seinem auf sich selbst gestellten Ich die Sünde wohnt und herrscht, also die Unterschiedenheit der σάρξ vom Göttlichen in Gegensätzlichkeit verkehrt ist, dient das Ich nach dem Fleische einem Sündengesetz, welches dasselbe nöthigt zu thun, was die Sünde verlangt, und das Ich kommt über den so ergreifend geschilderten Selbstwiderspruch, das Gute zu billigen und, wenn auch unkräftig, zu wollen, das Böse aber zu thun, nie hinaus.

Kap. VIII.

Der dritte Abschnitt zeigt nun positiv, wie es die in der Lebensgemeinschaft mit Christo dem Gläubigen mitgetheilte Gottesmacht des Geistes (7 6) ist, welche die Macht der Sünde im Fleische bricht und ihn so zur Erfüllung des göttlichen Willens (zur thatsächlichen Gerechtigkeit) befähigt, die also ohne Zuthun des Gesetzes auf einem ganz neuen Wege zu Stande kommt. Er handelt also von dem Leben im Geiste (Kap. 8), indem zuerst gezeigt wird, wie dieser Geist thatsächlich von der Macht der Sünde und des Todes befreit (8 1—11), dann aber, wie in diesem Geiste zugleich die Gewissheit der Heilsvollendung trotz aller Leiden dieser Zeit gegeben ist (8 12—27). Damit erst ist der Apostel zum Ab-

---

nicht als Wiedergeborener, nach Kölln. das bisher im Namen der Menschheit Durchgeführte durch seine eigene Empfindung bewahrheiten (vgl. Umbreit: selbst ich).

schluss des dritten Haupttheils gelangt, und er kann nun, zu dem zweiten zurückgreifend, zeigen, worauf für den Gerechtfertigten zuletzt die triumphirende Gewissheit seines ewigen Heils ruht (8 29—39). S. Luther's Vorrede.

V. 1—11. Der Geist als Prinzip der Gerechtigkeit und des Lebens*). — *οὐδὲν ἄρα* folgert aus dem unmittelbar vorhergehenden *αὐτὸς ἐγὼ* — *ἁμαρτίας*. Bin ich, sofern ich mir selbst überlassen, mit dem *νοῦς* zwar einem Gottesgesetze, mit dem Fleische aber nach wie vor einem Sündengesetze dienstbar und darum dem *κατάκριμα* (5 16. 18) verfallen, so kann das jetzt (*νῦν*, rein zeitlich von der Gegenwart, wo er mit Christo in Gemeinschaft getreten) nicht mehr der Fall sein. Der Nachdruck liegt aber auf dem vorantretenden *οὐδέν*; denn, dass den Christen wegen seiner früheren Sünden kein Verdammungsurtheil mehr trifft, folgt aus Allem, was Kap. 3—5 über die Rechtfertigung gesagt ist. Aber erst, wenn dafür gesorgt ist, dass er auch nicht durch die in seinem Fleische wohnende und herrschende Sünde sich immer aufs Neue ein Verdammungsurtheil zuzieht, findet keinerlei Verdammungsurtheil mehr statt (ergänze *ἐστίν*). Das ist aber nur bei denen der Fall, die in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen (*τοῖς ἐν Χρ. Ἰ.*), nachdem sie mit ihm durch die Taufe in die Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung getreten sind (vgl. 6 3—11). Hieraus ergiebt sich erst, in welchem Sinne Paulus den gegenwärtigen Zustand (*νῦν*) dem früheren (7 25) entgegensetzt, sofern er nämlich, wie alle, die in Christo Jesu sind, nicht mehr sich selbst überlassen ist, vielmehr in der Lebensgemeinschaft mit Christo (durch seinen Geist) die Kraft empfängt, die ihn von dem Dienste der Sünde freimacht und so bewirkt, dass jetzt keinerlei Verdammungsurtheil mehr ihn trifft**).

---

*) Da auch letzteres schon V. 2 angedeutet und V. 10 f. ausgeführt wird, darf man nicht in diesem Abschnitte nur die Befreiung von der Sündenmacht finden, so dass erst V. 12—39 (Volkm.) oder V. 12—17 (Holst.) die Befreiung von der Todesmacht folgt. Goeb. lässt den ersten Abschnitt bis V. 13, Chr. Hoffm. gar bis V. 17 gehen. Vgl. zu dem Abschnitt noch Winzer, Progr. 1828. Selbstverständlich knüpft derselbe nicht an 7 25 a (Koppe, Frtzsch., Phil., Bisp.) oder gar an 7 6 (Beng., Knapp, Winz., God.) an. Das *ἄρα* als Voraufnahme des folgenden *γάρ* zu fassen (Thol.), ist ebenso verfehlt, wie die analoge Fassung des *διό* 2 1. — Nach *ιησου* V. 1 hat die Rcpt. aus V. 4 die ganz ungehörige Glosse: *μη κατα σαρκα περιπατουσιν* (A vg. go. arm.) *αλλα κατα πνευμα* (EKLP) heraufgenommen.

**) Wer den ganzen vorigen Abschnitt 7 14—25 (Phil.) oder wenigstens 7 25 (Otto) von dem Wiedergeborenen fasst, muss *νῦν* in folgerndem Sinne nehmen, was so ohne weiteres nie der Fall und

V. 2 nennt nun den Grund, weshalb es für die, welche in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, keinerlei Verdammungsurtheil mehr giebt. — ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος) Da bisher der Mensch der Verdammniss verfiel, weil neben dem in der Praxis völlig unkräftigen νόμος τοῦ νοός 7₂₃ der νόμος τῆς ἁμαρτίας widerstandslos in ihm herrschte, so lag es nahe, die Thatsache seiner Befreiung so auszudrücken, dass ein neuer, im Verhältniss zu diesem übermächtiger νόμος ins Mittel getreten ist. Ist dies das Gesetz des πνεῦμα, so ist dabei vorausgesetzt, dass der Christ diesen (göttlichen) Geist empfangen hat, der nun seinem Wesen entsprechend, zu dem bei Paulus überall die δύναμις gehört, sein Gesetz in wirksamer Weise geltend macht, d. h. nicht nur eine Erkenntniss von dem, was gethan werden soll (wie der νοῦς), sondern ein Thun desselben bewirkt. Der Zusatz τῆς ζωῆς bezeichnet den Geist nicht als den, dessen Wesen Leben ist (Lips., Sand.), sondern als den zum (ewigen) Leben gehörigen, ohne welchen es zu dem Leben nicht kommt, d. h. der Sache nach, welcher das ewige Leben vermittelt (vgl. II Kor 3₆), weil er als solcher eben das todtbringende κατάκριμα (5₁₆) ausschliesst*). — ἐν

---

hier unmittelbar nach dem ἄρα οὖν ganz unmöglich ist. Nach Hofm. steht das νῦν im Gegensatz zu dem zukünftigen αἰών, was durch ἤδη oder einen bestimmenden Zusatz ausgedrückt sein müsste. Dass den, der innerlicher Weise göttlichem Gesetze dient (Hofm.) und nur noch dem Fleische nach der Sünde unterworfen ist (Otto), kein Verdammungsurtheil mehr trifft (vgl. Böhmer), ist eine ganz unpaulinische und höchst bedenkliche Lehre. Beck dagegen behauptet wieder, Rechtfertigung und Heiligung vermengend, die Aufhebung des κατάκριμα trete überhaupt erst ein, wenn der Glaube die innere Vereinigung mit Christo herbeigeführt hat, die das εἶναι ἐν τῇ σαρκί gänzlich aufhebt, und bezieht das οὐδέν κατάκριμα nur darauf, dass der Strafcharakter des Todes in jeder Form aufgehoben ist, also auch in Beziehung auf die vorerst noch nicht aufgehobenen Sündenleiden. Ganz unnöthig Volkm.: In nichts besteht also nunmehr u. s. w.

*) Nach Hofm. wird begründet, dass man in Christo sein müsse, um jeder Verdammniss ledig zu gehen. Aber nicht von etwas, was sein soll, sondern von einer Thatsache war V. 1 die Rede. Der νόμος τοῦ πνεύματος ist nicht das Mosaische Gesetz, von welchem ja der Christ nach 7₁—₆ freigeworden ist, aber auch nicht der νόμος τ. νοός 7₂₃ (Morus, Kölln.), da ja bei Paulus der menschliche νοῦς und das göttliche πνεῦμα etwas spezifisch Verschiedenes sind, obwohl Otto wieder beide miteinander vermengt. Ganz willkürlich denken Wolf an das Evangelium im Gegensatz zum Sittengesetz (ὁ νόμος τῆς ἁμαρτ.), Reiche an die christliche Heilsanstalt (3₂₇), Theod., Oec., Theoph., Maier, Th. Schott an den Geist selbst. Bei dem Genit. τῆς ζωῆς, der natürlich nicht, dem τοῦ πνεύματος parallel, von νόμος abhängt (Reiche), denken Viele (vgl. God., Luth.), und besonders die, welche ἐν Χρ Ἰησ. mit τῆς ζωῆς verbinden (Luther, Beza u. V., auch

Χριστῷ Ἰησοῦ) ist wegen der offenbaren Beziehung auf *τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ.* V. 1 nothwendig mit *ἠλευθέρωσε* zu verbinden. So Theodoret., Erasm., Melanth. u. M., auch Rück., Olsh., de W., Frtzsch., Reithm., Maier, Phil., Bisp., Böhmer, Luth., Sand. Der präpositionelle Zusatz musste mit Nachdruck voranstehen, weil ja darin gerade das begründende Moment liegt, dass in der Lebensgemeinschaft mit Christo (in welcher sich die *οἱ ἐν Χριστ. Ἰησ.* V. 1 befinden) der von ihm in uns übergegangene Geist es zu Wege gebracht hat, dass nun durch das Gesetz dieses Geistes in übermächtiger Weise die Sündenherrschaft gebrochen ist. Mit dem *ἠλευθέρωσέν σε ἀπό* (6 18. 22) appellirt der Apostel an die thatsächliche Erfahrung der Leser, die in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, wie er selbst. Befreit aber sind sie von dem Gesetz der Sünde (*τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας*, vgl. 7 23. 25), d. h. von der Macht, mit welcher die Sünde sie nicht nur das Böse thun hiess, sondern zu thun zwang. Dies Gesetz heisst aber zugleich ein Gesetz des Todes (*καὶ τοῦ θανάτου*), sofern die Sünde den Tod bringt (6 16), und durch dasselbe Gesetz, durch welches uns die Sünde beherrscht, auch der Tod uns beherrscht (5 14)*).

V. 3 f. begründet die V. 2 behauptete Thatsache der Befreiung aller in Christo Seienden von der Sünde durch Darlegung der wirkungsmächtigen thatsächlichen Veranstaltung, welche Gott zu diesem Behufe Angesichts der Unfähigkeit des Gesetzes dazu getroffen hat. — *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου*) ist absoluter Nominativ, welcher dem Hauptsatze als

---

noch Böhmer, Klee, Ew., Hofm., Beck, Chr. Hoffm., Zimmer, Goeb., Otto, der sogar behauptet, dass der Apostel nie den Geist in Verbindung mit der jenseitigen *ζωή* setzt!), an das neue Leben, das der Geist in uns schafft. Allein Paulus bezeichnet nie, wo nicht der Kontext es deutlich veranlasst und eben darum erklärt, mit *ζωή* das neue religiös sittliche Leben. Auch Lips. verbindet bei der richtigen Fassung von *ζωή* das *ἐν Χρ Ἰησ.* damit, obwohl seine Analyse durchaus auf die Verbindung mit *ἠλευθέρωσε* führt, die er »gegen den Paulinischen Satzbau« (!) findet. Aber die Verbindung mit dem Vorigen ist schon darum falsch, weil bei dem Fehlen der Artikelbindung es dem Leser völlig ungewiss bleibt, ob derselbe zu *ζωῆς* oder zu *τοῦ πνεύματος* (Flatt, Thol.) oder *ὁ νόμος* (Semler, Reiche), resp. zu *ὁ νόμ. τ. πν. τ. ζ* (Calv., Kölln., Glöckl., Krehl, God.) gehört, wie das Schwanken der Auslegung es bestätigt.

*) Das *σε* nach *ηλευθερωσεν* (ℵBFG Tisch., WH. txt., Treg. a. R.) ist der bisher herrschenden ersten Person entsprechend in *με* konformirt (Rcpt. Lchm.). Das Gesetz der Sünde ist natürlich nicht das Mosaische Gesetz (Par., Seml., Böhme, Ammon, Reiche, Hilg.), was schon nach 7 7 ganz unmöglich ist.

Apposition vorangeschickt wird (Kühner § 406, 6), um das, was in und mit jenem gegeben ist, nach einer bestimmten Seite zu charakterisiren: Gott verurtheilte die Sünde im Fleisch, was ein Ding der Unmöglichkeit Seitens des Gesetzes war. Vgl. Hbr 8 1. Sap. 16 17. Diese Apposition steht voran, weil in ihr gerade ausgedrückt ist, was Resultat der ganzen Erörterung in Kap. 7 war. Das Neutr. Adject. bezeichnet das, was das Subjekt (hier der *νόμος*) ausser Stande ist zu thun, was ihm unmöglich ist (vgl. bes. Plat. Hipp. maj. p. 295 E), wobei der Gen. durch die Substantivirung des Adj. veranlasst ist*). Dies *ἀδύνατον* ist dann zugleich der Punkt, in welchem (*ἐν ᾧ*) das Gesetz schwach war (*ἠσθένει*, vgl. 4 19), während es ja sonst, als pneumatischen Ursprungs (7 14), keineswegs schlechthin schwach ist (vgl. Holst., Luth., Otto, Goeb. u. A.). Allein die Sünde zur Ohnmacht zu verurtheilen und uns von ihrem *νόμος* zu befreien, das vermochte es nicht, in diesem Punkte war es schwach *διὰ τῆς σαρκός*, d. h. weil das Fleisch, in welchem die Sünde wohnte und herrschte, alle seine Bemühungen, die Erfüllung des göttlichen Willens zu erwirken, vereitelte**). — *ὁ θεός*) steht mit Nachdruck voran

---

*) Zum Genit. vgl. Epist. ad. Diogn. 9: *τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως*: was unsere Natur nicht vermag; Xen. Hist. 1, 4, 6: *ἀπὸ τοῦ τῆς πόλεως δυνατοῦ*: von dem, was die Stadt zu leisten im Stande ist. Das Neutr. Adj. steht also nicht für das Subst. abstr. *ἡ ἀδυναμία* (Phil., Otto: das Unvermögen, die Unfähigkeit), welches in diesem Sinne unmöglich Apposition zum folgendem Satz sein könnte, weshalb es Th. Schott durch ein hartes Hyperbaton zum Subjekt des Relativsatzes (»weil die Ohnmacht des Gesetzes noch schwächer wurde durch das Fleisch«), Hofm. (vgl. Märk. p. 25) zum Subjekt eines selbständigen Satzes macht, dem sich *ὁ θεὸς* — *κατέκρινε* asyndetisch anschliessen soll, obwohl doch erst in ihm die eigentliche Begründung kommt. Sodann aber kann die zu ergänzende Copula unmöglich heissen: »die Ohnmacht des Gesetzes lag oder bestand darin, dass es schwach war durch das Fleisch«. Akkusativ könnte *τὸ ἀδύνατον* nur sein, wenn man aus dem Folgenden ein allgemeines Verbum (wie *ἐποίησε*) heraufzunehmen hätte, was aber willkürlich geschähe (gegen Erasm., Luther, Volkm., Sand. u. M.). Otto, obwohl er bei dem Nom. abs. stehen bleibt, nimmt denselben im Sinne eines Accus. abs., der ausserhalb der Konstruktion steht (in Anbetracht der Unfähigkeit des Gesetzes).

**) Das *ἐν ᾧ* im Sinne von: während, so lange als (Th. Schott, Volkm.) zu nehmen, ist falsch, weil diese Schwäche keine bloss zeitweilige war; aber auch es im Sinne von: weil (de W., Phil., Meyer nach Win. § 48, a, 3, c) oder: sofern (God., Beck) zu nehmen, ist mindestens ganz überflüssig. Das *διὰ τῆς σαρκὸς* erläutert Otto dadurch, dass das Gesetz unfähig war, die Sünde zu richten, ohne das Fleisch zum Tode zu treffen!

im Gegensatze zum Gesetze, welches nicht vermocht hat zu thun, was Gott gethan hat, und zwar **durch** die Sendung seines Sohnes (πέμψας, häufig bei Joh. von der Sendung Christi). Denn ganz willkürlich wendet Otto (vgl. Zimmer: nachdem) ein, dass der vorausgeschickte Partizipialsatz etwas zeitlich Vorangehendes aussagen müsse (vgl. dagegen zu Act 1,24); höchstens will Hofm. zugeben, dass es die Art und Weise, wie Etwas geschehen ist, ausdrücken könne, **wenn** das Zweite als das durch das Erste zu Wege Gekommene gedacht sei, was nun eben hier der Fall ist. — τὸν ἑαυτοῦ υἱόν) hebt das Ausserordentliche der von Gott getroffenen abhelfenden Maassregel hervor (vgl. V. 32) und bezeichnet darum weder die metaphysische Sohnschaft Christi (Meyer, God., Lips., Sand.) noch die übernatürliche Erzeugung des Menschen Jesus (Hofm.), sondern das einzigartige Liebesverhältniss, in welchem der zu Gott stand, dem er eine demselben so widersprechende Sendung auferlegte, und welches daher die Grösse der Liebesthat Gottes fühlbar macht (vgl. Otto). Da nun aber eine Sendung ἐν σαρκί bei einem Menschen durchaus nichts Ausserordentliches, sondern etwas ganz Selbstverständliches ist, so erhellt allerdings, dass das πέμψας nicht von dem geschichtlichen Auftreten genommen werden kann, sondern nur von einer Sendung, welche seinen Sohn ein durchaus andersartiges ursprüngliches Sein mit dem Sein im Fleische vertauschen liess. S. Weiss, bibl. Theol. § 77, c. 79, b. — ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) in Gleichgestalt von Sündenfleisch. Das ἁμαρτίας kann hier sowenig wie 6,6 ein Genit. qualit. sein (Meyer), da ἁμαρτία bei Paulus nie die Eigenschaft der Sündhaftigkeit bezeichnet, sondern die Sünde als Potenz, als herrschende Macht. Es bezeichnet vielmehr die σάρξ als eine von Sünde beherrschte, ihr ganz und gar gehörige, und hebt daher den äussersten Gegensatz gegen die dem ursprünglichen Wesen seines eigenen Sohnes entsprechende Existenzform hervor, wenn Gott denselben so sandte, dass er in einer Existenzform erschien, welche dem von Sünde beherrschten natürlichen Menschenwesen gleichgestaltet war. Das ὁμοίωμα bezeichnet aber, wie 1,23. 5,14. 6,5, dass sein Fleisch nicht mit dem Fleisch der empirischen Menschheit identisch, sondern ein dem **Wesen desselben** ganz gleich gemachtes war; aber das Beherrschtsein des Fleisches von Sünde gehört eben nicht zu seinem Wesen, sondern ist nur eine Bestimmtheit des Fleisches der empirischen Menschheit. Paulus schreibt aber nicht ἐν σαρκί, sondern betont diese Bestimmtheit der empirischen σάρξ, weil nur dadurch der Gottessohn mit der Sünde in Berührung kommen und sie besiegen konnte, dass

er dieselbe σάρξ an sich trug, welche in der ganzen Menschheit von Sünde beherrscht war, und auf die daher selbstverständlich die Sünde ihre Herrschaft auch bei ihm auszudehnen suchte*). — *καὶ περὶ ἁμαρτίας*) Sünde halber, fügt hinzu, dass nicht nur die Art der Sendung, sondern auch ihr Zweck darauf berechnet war, zu verwirklichen, was das Gesetz zu thun nicht im Stande war. Dann aber kann man unmöglich an den Zweck denken, die Sünde zu sühnen (Orig., Calv., Melanth. u. V., auch Koppe, Böhme, Ust., vgl. B.-Brus., Hofm., Beck)**), da es sich ja im ganzen Zusammenhange nur um die Aufhebung der Sündenmacht handelt (vgl. Theophyl., Castal. u. M., auch Maier u. Bisp.). — *κατέκρινε τὴν*

---

*) Dann freilich ist klar, dass σάρξ nicht bloss »die stoffliche Erscheinungsweise«, »den leiblichen Menschheitsstoff« (Meyer) bezeichnet, auch wenn man mit ihm (freilich durchaus im Widerspruch mit dieser Erklärung) gegen Zeller festhält, dass die σάρξ nicht ohne ψυχή gedacht ist, und gegen Krehl, Baur (Gesch. d. 3 ersten Jahrh. p. 310), Pfleid., dass darin nichts Doketisches liegt, als ob bloss ἐν ὁμοιώματι σαρκός stände. Gewiss heisst ἐν ὁμοιώματι nicht »in Aehnlichkeit« (Volkm., Hilg., vgl. Beck, nach welchem seine σάρξ nur hinsichtlich der Versuchbarkeit und Leidentlichkeit dem Sündenfleisch ähnlich war); aber jedenfalls ist der Ausdruck ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας vermieden, eben weil die σάρξ Christi keine von Sünde beherrschte war, da er ja sonst ebenso ohnmächtig gewesen wäre, die Sünde zu besiegen. Der Gedanke aber, dass er wie ein Opfer mit fremder Sünde belegt war (Reiche), oder, die Sündenstrafe tragend, gleichsam selbst sündig wurde (Phil., vgl. Otto, Zimmer), wird völlig willkürlich eingetragen. Irrig aber hat Holst. nach dem Vorgange des Gennad. bei Cramer Cat. p. 123 die σάρξ Christi wirklich als sündig aufgefasst, so dass sie das objektive Prinzip der ἁμαρτία gehabt habe (vgl. Lips.: die vermöge ihrer Naturbeschaffenheit der Herrschaft der ἁμαρτία unterworfene), diese aber bei ihm weder zum subjektiven Bewusstsein noch zur subjektiven That geworden sei (s. zum Evangel. d. Paul. u. Petr. p. 436 ff., vgl. auch Hausrath, neut. Zeitgesch. II, p. 481 f.) was ein Widerspruch in sich ist und nicht erklärt, weshalb dann Paulus nicht einfach ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας schrieb. Vgl. dagegen auch Sabatier, l'apôtre Paul. p. 285 und Wendt, die Begriffe Fleisch u. Geist p. 182 ff. Gegen Overbeck (in Hilg. Zeitschr. 1896. p. 178 ff.), hat schon Zeller (ebendas. 1870. p. 301 ff.) ausreichend gezeigt, dass der Ausdruck keineswegs fordere, die σάρξ Christi als σὰρξ ἁμαρτίας zu denken; und dass sie so nicht gedacht werden kann, wenn nicht in der Paulinischen Anschauung eine ungelöste Antinomie liegen soll (Pfleid., Paulinism. p. 155), zeigt unzweifelhaft II Kor. 5₂₁. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 78, c. Hofm. will den Ausdruck willkürlich in einen »Adjektivbegriff« auflösen: so dass er sündlichem Fleische glich.

**) Vgl. Lips., nach seiner Missdeutung von 6₈—₁₀. Man ergänzt bei dieser Fassung gewöhnlich θυσίαν (Lev 7₃₇. Ps 40₇. Jes 53₁₀) oder nimmt es geradezu für Sündopfer (vgl. Böhmer und Hilgenf. in s. Zeitschr. 1871, p. 186 f., der es sogar in diesem Sinne noch mit von ἐν ὁμοιώματι abhängig sein lässt). Man darf nicht einmal die

ἁμαρτίαν) Diese Verurtheilung der Sünde (letztere, wie immer, als Prinzip und Macht gedacht) ist das, was auf Seiten des Gesetzes durch Behinderung des Fleisches unmöglich war. Unmöglich aber war dem Gesetze selbstverständlich nur eine solche Verurtheilung der Sünde, durch welche dieselbe ihres bisher behaupteten Regimentes entsetzt wurde; also: er verurtheilte sie zum Verlust ihrer Herrschaft und zur Besiegung durch Christum. Der Ausdruck ist gewählt mit Beziehung auf das κατάκριμα V. 1. Sie, die bisher den Menschen das κατάκριμα zuzog und es ihnen immer aufs Neue zuziehen würde, wenn ihre Herrschaft fortdauerte, ist nun selbst (zur Ohnmacht) verurtheilt, indem ihre alle Macht und Herrschaft thatsächlich genommen wurde. Der Ausdruck ist aber um so treffender, als ja Gott selbst ihre Herrschaft nicht brach, sondern Christus, und Gott sie nur durch dessen Sendung verurtheilte, von ihm besiegt zu werden. Dies konnte aber nur geschehen ἐν τῇ σαρκί, sofern die σάρξ das bisherige Herrschaftsgebiet der Sünde war, auf dem sich allein entscheiden konnte, ob sie auch dem Sohne Gottes gegenüber Herrscherin bleiben würde. Eben darum war derselbe ja in Gleichgestalt von Sündenfleisch gesandt, damit die Sünde, welche bisher alles Fleisch beherrschte, sich auch seines Fleisches zu bemächtigen suche. Da sie dies aber nicht vermochte, sofern Christus in seinem sündlosen Leben jede Versuchung zur Sünde überwand, so wurde die σάρξ der Schauplatz, auf welchem jene thatsächliche Verurtheilung der Sünde zur Machtlosigkeit sich vollzog*).

Anmerkung. Die vielfachen Missverständnisse der Stelle knüpfen sich im Wesentlichen an die Voraussetzung, dass der Akt des κατέκρινε sich im Tode Christi vollzog (vgl. auch Sand.), während er nach der klaren Aussage des Apostels sich vielmehr in der Sendung des Sohnes ἐν ὁμοιώμ. σ. ἁμ. vollzog. Man kam darauf, indem man meist das ἐν τῇ σαρκί ohne weiteres fasste, als ob ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ stände, was Otto II, p. 13 sogar in seiner Weise philologisch zu

---

Beziehung auf die Sühne mit einschliessen (Meyer, God., Sand.), weil der allgemeine Ausdruck alle Beziehungen zur Sünde zusammenfasse, da doch der Kontext die Beziehung genau andeutet, in welcher er gemeint ist.

*) So im Wesentlichen, wenn auch unter verschiedenen Modifikationen in der Analyse des Begriffs κατέκρινεν, Iren., Chrys., Theodoret., Piscat., Estius, Beng., Kölln., Winz., Frtzsch., Baur, Krehl, de W., Maier, Umbr., Ew., Th. Schott, God., Luth., Goeb. Das ἐν τῇ σαρκί ist nicht mit τὴν ἁμαρτίαν zu verbinden (Beng., Michael., Hofm.), was durchaus durch den Art. angedeutet sein müsste.

rechtfertigen sucht. Dann sollte κατέκρινε heissen, dass er die Sünde als verdammlich darstellte (Erasm., de Dieu), oder dass die Bestrafung der Sünde an seinem Leibe vollzogen sei (Koppe, Flatt nach Aelteren, vgl. Rück.). Man konnte dies im dogmatischen Sinne von der sühnenden Bedeutung des Todes Christi nehmen (Thol., Phil.), aber man konnte ihm auch die Wendung geben, dass in seinem hingerichteten Leibe zugleich die Sünde hingerichtet und dadurch ihrer Macht beraubt sei (Orig., Beza, Ust., Olsh., Maier, Bisp. u. A.), wobei man dann wohl κατέκρινε geradezu: interfecit übersetzte (Grot., Reiche, Glöckl. u. A.). In derselben Richtung liegt die neuerdings beliebt gewordene Missdeutung der Stelle, wonach Gott in dem Tode Jesu das Fleisch und damit die ihm anhaftende Sünde tödtete und so die Macht derselben prinzipiell brach. Vgl. Baur, Holst., Pfleid., Richard Schmidt, Paul. Christologie p. 49 ff. Lips. Aber diese Fassung setzt voraus, dass dem Fleische Christi irgendwie wirklich die Sünde anhaftete, und sie lässt unerklärt, wie die Vernichtung der Sünde in dem Fleische des Menschen Jesus irgendwie den im Fleische lebenden Gläubigen zu Gute kommen konnte (vgl. dagegen Wendt a. a. O. p. 185 ff. Weiss, bibl. Theol. § 81, a). Dies zeigt sich am klarsten in der neuesten Darstellung von Holst. (a. a. O. p. 352), der zur Durchführung dieses Gedankens noch die Geistesmittheilung einmischt, die aber dann erst thatsächlich bewirkt, was jene Tödtung nicht bewirken kann. Auf diese Einmischung kommt jetzt auch Hofm. heraus, der im Schriftbeweis II, 1. p. 355 die Stelle im Wesentlichen richtig erklärte, indem er die Verurtheilung der Sünde geradezu in der Geistesmittheilung erblickt (vgl. auch Gess, Christi Pers. u. Werk II, p. 183 ff.), weil er das πέμψας als dem κατέκρινε vorgängig fasst, wobei er in letzterem die thatsächliche Erklärung findet, »es sei dem, was von seinetwegen Rechtens ist, zuwider, dass die Sünde den Menschen wie einen leibeigenen Knecht unter ihrer Botmässigkeit habe«, nachdem er in der Sendung des Sohnes ἐν ὁμοιώμ. σ. ἁμ. »gleichsam ein Recht anerkannt, welches die Sünde auch über den Menschen habe, welcher sein Sohn sei«. Beck lässt in dem Tode Christi eine strafrechtliche Tödtung der Sünde vollzogen sein, die sich reell vollzieht bei allen τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ durch die Gemeinschaft seines Todes. Zimmer lässt durch den Tod Jesu den Rechtsanspruch der Sünde (den Tod des Sünders) befriedigt und so die Herrschaft der Sünde über alle, die durch die Lebensgemeinschaft mit Christo an seinem Tod und seiner Auferstehung theilhaben, gebrochen sein, wie schon Otto im Tode Christi die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt sein liess und geradezu die Auferstehung Christi hinzunahm, welche die σάρξ der Menschen vom Todesgeschick befreien sollte, wovon doch vollends hier mit keinem Worte die Rede ist. Nach Böhmer stellt der Opfertod auf Golgatha den Tod der

Sünde dar, der dem Geistesleben vorhergehen muss (vgl. die mors imaginaria der Sünde im physischen Tode Christi bei Frtzsch.), während derselbe bei Chr. Hoffm. im Grunde nur die letzte Bewährung Jesu im Kampf mit der Sünde ist, durch welche die Sünde im Fleische verurtheilt wird. So schwankt die auf einer falschen Voraussetzung ruhende Exegese haltlos umher, berührt hie und da das Richtige, modifizirt sich aber immer aufs Neue nach den verschiedenen dogmatischen Vorstellungen der Exegeten. Dem einfachen Wortlaut der Stelle, den Lips. vergeblich für einen dem Apostel völlig fremden Gedanken erklärt, liegt dies Alles gleich fern.

Absichtlich hat Paulus diesen allgemeinen Ausdruck (*ἐν τῇ σαρκί*) gewählt, um die universelle Bedeutung jener Thatsache hervorzuheben; denn freilich war damit erst an einem Punkte innerhalb der Menschheit die Herrschaft der Sünde gebrochen, aber in dem Fleische des Heilsmittlers, der den durch ihn erfochtenen Sieg auch für die Seinen fruchtbar machen konnte. Wie er das gethan, ist im folgenden Absichtssatz indirekt angedeutet. — V. 4 erklärt, welche Absicht (*ἵνα*) Gott dabei hatte, wenn er durch die Sendung des Sohnes die Sünde im Fleische verurtheilte, und bezeichnet so der Sache nach, welches die Folge der in Christi Leben geschehenen prinzipiellen Ueberwindung der Sünde sein sollte. — *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*) ist ganz einfach wie 1 32. 2 26: das, was das Gesetz als seine Rechtsforderung festgestellt hat. Der Singular fasst die sämmtlichen (sittlichen) Rechtsbestimmungen des Gesetzes als Einheit zusammen. Die Erfüllung dieser Rechtssatzung (*πληρωθῇ*, wie Mt 3 15. 5 17. Gal 5 14) kann nur darin bestehen, dass all ihren Forderungen Genüge geleistet wird. Diese Erfüllung sollte durch das Gesetz bewirkt werden, das dieses aber nach V. 3 nicht vermochte. Darum hat Gott die V. 4 geschilderte Veranstaltung getroffen, damit sie verwirklicht werde in uns (*ἐν ἡμῖν*) *). Dieser ab-

*) Viele ältere dogmatische Exegeten (s. bes. Beza, Calv., Calov., Wolf z. St.) haben bei dem *δικαίωμα* des Gesetzes zugleich an die Strafe der Uebertretung, welche im Gesetze verlangt wurde, gedacht, und an die Erfüllung beider durch den doppelten (thätigen und leidenden) Gehorsam Christi an unserer Statt, durch dessen Imputation die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt sei. Otto denkt sogar ausschliesslich an die Rechtsforderung (»die Gerechtsame«) des Gesetzes, den Sünder zu strafen, und übersetzt: damit dieselbe erfüllt wäre (scil. in dem *κατέκρινε*). Frtzsch., Phil., Ew. denken an das Rechtfertigungsurtheil des Gesetzes, die sententia absolutoria (vgl. auch Kölln.), was dem Wortlaut, wie dem Kontext zuwider ist. Die Uebersetzung von *δικαίωμα* durch justificatio (Vulg.) ist wortwidrig, mochte

sichtlich (statt ὑφ' ἡμῶν) gewählte Ausdruck hebt ausdrücklich hervor, dass auch jetzt nicht wir es sind, die sie zu Stande bringen, sondern dass sie in uns zu Stande gebracht wird. Wie dies geschieht, ist V. 2 klar genug angedeutet, indem nämlich in der Lebensgemeinschaft mit Christo die Macht seines Geistes uns von der Uebermacht der Sünde in uns freimacht, was freilich erst geschehen konnte, nachdem im Leben des Heilsmittlers die Sünde zur Machtlosigkeit verurtheilt, d. h. ihre Macht gebrochen war. Das ist ja das Resultat, auf welches die ganze Erörterung von Kap. 6 an hinauswill, dass die thatsächliche Erfüllung des Gesetzes nun nicht kraft dieses Gesetzes, sondern auf einem völlig neuen Wege zu Stande kommt. — τοῖς μὴ κατὰ σάρκα etc.) quippe qui ambulemus etc., giebt die spezifische Charakteristik der Christen, unter deren Voraussetzung allein die Rechtsforderung des Gesetzes in ihnen erfüllt werden kann. Dabei ist μή wegen des Zusammenhanges mit ἵνα ganz regelrecht; Bäuml., Partikell. p. 287 f. Das πνεῦμα ist nach V. 2 der in der Lebensgemeinschaft mit Christo mitgetheilte Geist, und der Art. fehlt nur (vgl. 7₆), weil die verschiedene Art des Wandels, von der es abhängt, ob es in uns zur Erfüllung des Gesetzes kommt, ganz allgemein nach der verschiedenen Art des denselben bestimmenden Prinzips charakterisirt werden soll*). Fleisch-

---

man dabei nun an die Gerechtmachung als Zweck des Gesetzes (Chrys. u. s. Nachfolger, auch Theod. Mopsv.) oder an die Rechtsgenugthuung (Rothe) denken. Das ἐν ὑμῖν heisst weder: durch uns, noch: an uns (Meyer) und bezieht sich keineswegs bloss auf die Innerlichkeit der Gesetzeserfüllung (Reiche, Klee, Hofm., Beck), die sich nothwendig auch in der gesammten Lebensthätigkeit (de W.) zeigen muss.

*) Der Gedankengang, in welchem es gerade darauf ankam, das Mittel zu bezeichnen, durch welches Gott jene Erfüllung ermöglicht hat, wird völlig verkehrt, wenn man mit Hofm., Luth., Otto in diesem Zusatz das findet, worin sich jene Erfüllung zu erkennen giebt. Dies gerade würde die objektive Negation erfordert haben, da die Verneinung an κατὰ σάρκα haften würde. In Plut. Lyc. 10, 19 (gegen Hofm.) steht die Negation beim Partizip und das Verhältniss der Abhängigkeit ist im Texte gegeben; s. Hartung, Partikell. II, p. 132. Allerdings darf man auch nicht umgekehrt das artikulirte Partizipium analysiren: als die wir nicht wandeln sollten nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste (Goeb.), welche Auffassung Otto geradezu Meyer unterschiebt, um dann »das ganze Misère der modernen Auslegung« verketzern zu können (vgl. das gesperrt Gedruckte auf S. 12!). Gerade darum steht ja der Art., und nicht das blosse Partizipium, weil der Apostel voraussetzt, dass die Christen solche seien, in denen seine Rechtsforderung erfüllt werden kann. Das Fehlen des Art. vor πνεῦμα, das freilich nicht dadurch erklärt werden kann, dass es die Natur eines Nom. propr. hat (Meyer), berechtigt keineswegs, an die

gemäss wandelt, wer dem sündlichen Gelüste, welches in der *σάρξ* wohnt, Folge leistet; geistgemäss aber, wer dem Zuge, der treibenden und normirenden Macht (V. 2) des heiligen Geistes folgt. Beides schliesst sich aus, Gal 5 16. Der Zusatz zeigt eben, dass Gott nicht die Nothwendigkeit, sondern nur die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung in den Christen wirkt, deren Verwirklichung davon abhängt, ob sie in ihrem Wandel, d. h. ihrem gesammten sittlichen Verhalten sich durch das neue Prinzip des *πνεῦμα*, das ihnen geschenkt ist, bestimmen lassen, oder durch ihre alte Natur. Aber auch wo Ersteres der Fall, sind keineswegs sie es, die das Gesetz erfüllen, sondern der Geist, durch welchen es in ihnen erfüllt wird, was freilich nicht möglich ist, ohne dass sie ihn in sich wirken lassen.

V. 5 ff. begründet, woher nur in denen, die nicht fleischgemäss wandeln, sondern geistgemäss, es zur Erfüllung des Gesetzes kommt (vgl. Goeb.). — *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες* geht von dem *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* auf den tiefsten Grund desselben zurück; denn fleischgemäss kann nur die gesammte Handlungsweise dessen sein, der seinem ganzen Wesen nach von Fleisch bestimmt ist *). Diese Bestimmtheit kommt aber zunächst zur Erscheinung in der Sinnesrichtung, in dem Trachten des Menschen (*φρονοῦσι*, vgl. I Mak 10 20. II Mak

---

neue pneumatische Natur des Wiedergeborenen zu denken (Beng., Rück., v. Heng., Phil. u. A.). An den in seine ursprüngliche Stellung und Funktion wieder eingesetzten Menschengeist (Otto) haben doch selbst die rationalistischen Ausleger nicht gedacht.

*) Fälschlich legen Rück., Bisp. (vgl. auch B.-Crus., v. Heng., Reiche, Beck., God.: während die, die nach dem Fleische sind u. s. w.) gerade auf das positive *κατὰ πν.* als das zu Begründende den Accent, während doch das Negative mit Nachdruck voransteht, und V. 7 f. ausschliesslich vom *περιπατ. κατὰ σάρκα* handeln. Auch rechtfertigen die Verse nicht bloss die eben gegebene Charakteristik der Christen in ihrem gegensätzlichen Inhalt (Meyer, vgl. de W.), begründen aber auch nicht, wiefern die Verurtheilung der Sünde im Fleisch ermöglichte, dass Geist und nicht Fleisch maassgebend ward für unsern Wandel (Hofm.), oder sind gar die weitere Ausführung des angeblich in V. 4 enthaltenen Beweises, dass in uns die Forderung des Gesetzes erfüllt sei (Otto). Wenn aber Paulus dem jüdisch-gesetzlichen Bewusstsein von der Willkür freier Willensentscheidung gegenüber seine Ansicht von dem Wirken entgegengesetzter Substanzen im Subjekt näher begründen soll (Holst.), so wird doch im Folgenden höchstens diese Ansicht wiederholt, aber nicht begründet. Das *ὄντες* könnte ganz fehlen, weshalb auch der Ton nicht auf dem Gegensatz des Seins und der Sinnesrichtung liegen kann (gegen Hofm.). Es ist aber nicht vom natürlichen Menschen die Rede (God.), der *σάρκινος* ist (7 14) und darum nur *κατὰ σάρκα* sein kann, sondern vom Christen, in welchem ein anderes Lebenselement ist, wodurch er bestimmt sein kann (vgl. Beck).

14 28. Plat. Rep. p. 505 B), sofern dasselbe auf die Interessen des Fleisches (*τὰ τῆς σαρκός*) gerichtet ist. Das sind aber nicht nur die irdischen Güter, sondern, da die *σάρξ* im Gegensatz zum Geist überall als die von der Sünde bewohnte und beherrschte gedacht ist, auch die *ἔργα τῆς σαρκός*, ihre (sündlichen) *παθήματα καὶ ἐπιθυμίαι* (Gal 5 24) u. s. w. Umgekehrt trachten die Geistgemässen nach dem, was der Geist verlangt, wozu er treibt, und das ist die Erfüllung der *δικαιώματα τοῦ νόμου* (V. 4), weil ja das Gesetz selbst *πνευματικός* (7 14) ist. Das über sie Gesagte erläutert nur das über das Trachten der *κατὰ σάρκα ὄντες* Gesagte, das also auf diese Erfüllung nicht gerichtet ist. — V. 6 begründet, warum das *φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός*, das die Sinnesrichtung aller fleischgemäss Wandelnden ist, jene Erfüllung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* ausschliesst, da ja an sich die *σαρξ* nicht sündlich ist, und daher das, was ihr angehört, nicht böse zu sein scheint. Das den Begriff des *τὰ τῆς σαρκός* wieder aufnehmende *φρόνημα τῆς σαρκός* kann nur den Gegenstand des Trachtens bezeichnen. Dass derselbe aber ein widergöttlicher ist, ergiebt sich daraus, dass in ihm nicht das *δικαίωμα τοῦ νόμου* im Sinne von V. 4 erfüllt wird, sondern das *δικαίωμα τ. θεοῦ* im Sinne von 1 32 sich erfüllt, sofern das vom Fleische Erstrebte nothwendig den Tod (*θάνατος*, wie V. 2) zur Folge hat und darum in und mit Allem, was das Fleisch erstrebt, immer (wenn auch unbewusster Weise) der Tod als letzes Ziel erstrebt wird, weil dieses thatsächlich immer erreicht wird*). Auch hier dient der Gegensatz nur zur Erläuterung, da es ja von dem *φρόνημα τοῦ πνεύματος*, wenn dieser Geist V. 2 als *πνεῦμα τῆς ζωῆς* bezeichnet war, sich von selbst versteht, dass das von ihm Erstrebte nur *ζωή* sein kann. Wenn hier *καὶ εἰρήνη* hinzugefügt wird im Sinne von 1 7. 2 10, so geschieht das lediglich darum, weil Alles, was vom Geiste er-

---

*) So mit Recht nach der Wortbildung Rück., de W., Hofm., God., Luth., Goeb., Böhmer, während die Aelteren (vgl. noch Meyer, Lips., Sand.) *φρόνημα* im Sinne von *φρόνησις* nehmen, was dann wieder die Fassung des *θάνατος* vom geistlichen Tode, die durch die offenbare Beziehung auf V. 2 ausgeschlossen wird, nahelegt, oder, wenn man *θάνατος* richtig fasst, nöthigt, die (zu ergänzende) Kopula umzusetzen in: es läuft auf den Tod hinaus (Lips.). Auch hat jene Fassung von *φρόνημα* Meyer, Lips. (wie freilich auch Luth, Böhmer u. A., die nur die Gegensätzlichkeit der beiden Sinnesrichtungen durch das Ziel derselben erläutert sehen) veranlasst, das *γάρ* nur explikativ zu nehmen (vgl. Beck, der es geradezu: und übersetzt). Hofm. substituirt ganz willkürlich den Gedanken, dass das, was das Fleisch und was der Geist leistet und trachtet, so weit auseinanderliegen, wie Tod und Leben.

strebt wird, nicht nur als letztes Ziel ζωή, sondern schon diesseits immer und überall Heil (d. h. einen von allem Mangel, aller Sorge und Gefahr befreiten Zustand) für den Menschen mit sich bringt*). — V. 7. διότι) vgl. 1 19. 21. 3 20: propterea quod, führt den Grund ein, weshalb das, was das Fleisch mit seinem Streben erreicht, nichts Anderes als Tod sein kann. Dass hier nur die erste Hälfte von V. 6 begründet wird, zeigt deutlich, dass auf ihr, und darum auch auf der ersten Hälfte von V. 5 der Nerv des Gedankenganges liegt, und das über das Trachten des Geistmässigen V. 5 u. 6 Gesagte nur zur Illustration dient, was meist übersehen wird. Nur, wenn man τὸ φρόνημα von der Sinnesäusserung fasst, was freilich hier inkonsequenter Weise auch solche thun, die es V. 6 richtig deuten (vgl. Hofm., Luth., Böhmer), kann man ἔχθρα εἰς θεόν von der Feindschaft gegen Gott verstehen (so fast allgemein), obwohl schon an sich keineswegs erhellt, dass das Trachten unserer sündhaften Natur, das doch nur auf die Befriedigung seiner natürlichen Triebe gerichtet ist, eine widergöttliche Tendenz hat. Es kann daher nur etwas Gottfeindliches (vgl. Goeb., Zimmer) bezeichnen, d. h. etwas, das in Beziehung auf Gott seine Feindschaft erregt und daher eben nur immer Tod zur Folge haben kann. Das Subst. abstr. dient nur dazu, den Charakter des Gottesfeindlichen viel stärker auszudrücken, als das Adj. Nur hierzu passt auch die folgende Begründung, da ja die Feindschaft gegen Gott ein positives Ankämpfen wider ihn mit sich bringen würde, aber nicht bloss die negative Verweigerung des Gehorsams gegen sein Gesetz, während grade diese die Feindschaft Gottes gegen den Ungehorsamen nothwendig erregt. Aus dem τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ (7 22) erhellt aber klar, dass die Tendenz der Ausführung von V. 5 an ist, zu zeigen, dass bei fleischgemässem Sein es zur Erfüllung der Rechtssatzung des Gesetzes in uns nicht kommt. Subjekt des οὐχ ὑποτάσσεται (Dan 6 14, vgl. Ps 36 7. 61 1. II Mak 9 12) kann natürlich nicht das φρόνημα (Meyer, Beck), sondern nur die σάρξ selbst

*) Die Beziehung auf den Frieden mit Gott (Beck, Luth., Böhmer, u. A., vgl. Lips., der die Bedeutung: Heil gradezu bestreitet) wird ganz kontextwidrig eingetragen, da das folgende ἔχθρα εἰς θεόν V. 7 damit garnichts zu thun hat (gegen Otto). Wenn man freilich dagegen gewöhnlich geltend macht, es ergebe das ein Hysteronproteron, wie es Frtzsch. wirklich annimmt, so ist das nicht richtig, da keineswegs das neben dem Hauptgegenstand des φρονεῖν Genannte nothwendig etwas demselben zeitlich folgendes ist, wie 2 10, wo es sich um die Aufzählung des dem Gutesthuenden zu Theil Werdenden handelte.

(Lips.) sein, welche ja das Hauptsubjekt der ganzen Erörterung ist. — οὐδὲ γὰρ δύναται) denn es ist ihm nicht einmal möglich, aber nicht seiner widergöttlichen Naturbeschaffenheit wegen (Holst., Lips.), sondern weil es wegen der im Menschen wohnenden Sünde (7 17. 20) dem Gesetz der Sünde geknechtet ist (7 25). Dies gilt aber nach dem Zusammenhange auch von der σάρξ des Wiedergeborenen; denn wenn dieselbe auch, ideell angesehen, in ihm todt ist (Gal 5 24, vgl. 6 6ff.), so macht sie sich doch empirisch immer wieder geltend (vgl. die Anm. zu 7 7), nur dass der Wiedergeborene im πνεῦμα eine Macht in sich hat, welche ihn befähigt, sie nicht zur Geltung kommen zu lassen, was der νοῦς des natürlichen Menschen nicht vermochte. — V. 8. οἱ δέ) leitet von dem über die Stellung der σάρξ zu Gott und seinem Gesetz Gesagten zu der daraus nothwendig folgenden Stellung Gottes zu den ἐν σαρκὶ ὄντες über *). Weil jene sich seinem Gesetz nicht unterordnen kann, so kann er, der diese Unterordnung als Bedingung seines Wohlgefallens fordern muss, an diesen kein Wohlgefallen haben. Darin liegt dann bereits (gegen Luth.) der Abschluss dieser ganzen Ausführung, sofern damit nothwendig gegeben ist, dass das φρόνημα τῆς σαρκός Tod und nicht, wie das des Geistes, Leben ist, was in V. 6 den Mittelbegriff für dieselbe bildete. Das οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες bezeichnet die, welche im Fleische ihr Lebenselement haben, so dass ihr ganzes Sein ein im Fleische beschlossenes ist. Es ist nicht der Sache nach gleich κατὰ σαρκά V. 5 und nur der Form der Vorstellung nach verschieden (Meyer), sondern stärker als dieses (God., Goeb.) und bezeichnet den Bereich, in dem sie sich befinden, und dessen Wesen sie darum theilen (vgl. Hofm., Lips.). Es entspricht also etwa dem σάρκινος, wie jenes dem σαρκικός (Holst., vgl. Beck), und kann im Folgenden von den Christen direkt negirt werden, während jenes nach der ganzen Auseinandersetzung in V. 4—7 immer-

---

*) Dass hier die Betrachtung der Personen im Gegensatz zu der des φρόνημα folgt (Meyer), beruht auf seiner falschen Auffassung des Subj. von ὑποτάσσεται; aber es liegt auch nicht der Nachdruck auf dem Gegensatz des persönlichen οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες zu der σάρξ selbst (Luth.). Ganz willkürlich ist es, das δέ gleich οὖν zu nehmen (Beza, Calv., Koppe u. M., vgl. auch Rück., Reiche), oder den Satz für einen Allgemeinsatz zu nehmen, aus dem etwas hinsichtlich der fleischlichen Gesinnung V. 7 gefolgert werden soll (Beck). Hofm. will V. 8 ganz unnatürlich vom Vorigen lostrennen (obwohl schon das οὐ δύναται deutlich an das οὐδὲ δύναται anknüpft) und mit dem Folgenden verbinden, das schon durch die direkte Anrede sich von dem Vorigen abscheidet.

hin möglich sein muss. Zu θεῷ ἀρέσαι vgl. Prv 12 21. Gen 20 15. Jos 22 33.

V. 9. ὑμεῖς δέ) Ihr hingegen. So wendet sich der Apostel nach der allgemeinen Erörterung V. 5—8 an die Leser, von denen als von Gläubigen das Gegentheil gilt, um zu zeigen, dass und warum sie es sind, in denen nach V. 4 die Satzung des Gesetzes erfüllt werden soll und kann. — ἐν πνεύματι) War im Vorigen gezeigt, dass das Sein ἐν σαρκί die Erfüllung des Gesetzes in ihnen unmöglich mache, so wird das εἶναι ἐν πνεύματι, sobald aus ihm naturgemäss das εἶναι und περιπατεῖν κατὰ πν. folgt, es sein, in Folge dessen in ihnen dasselbe erfüllt wird. — εἴπερ) vgl. 3 30, wenn anders (s. Klotz ad Devar. p. 528. Bäuml., Partikell. p. 202). In dieser konditionalen Wendung liegt keine Anzweiflung der Thatsache, sondern eine Anregung zur Selbstprüfung, sofern ein Verhalten, das von einem εἶναι ἐν σαρκί zeugte, diese Thatsache und damit ihr Christsein in Frage stellen würde. — πνεῦμα θεοῦ) Hier wird nun ganz klar, dass mit dem πνεῦμα in dem ganzen Abschnitt (V. 2. 4. 5. 6) göttlicher Geist gemeint ist. Wenn göttlicher Geist in ihnen wohnt, wie bisher allein die Sünde in ihnen wohnte (οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, vgl. 7 17. 20), so ist durch seine übermächtige Wirkung nothwendig auch Geist das Lebenselement, in welchem sich all ihr Sein, Streben und Wirken bewegt*). — εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει) Antithese von εἴπερ — ὑμῖν, die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung recht fühlbar machend. Da aber damit nur die im Vorigen ausgedrückte Sache negirt wird, so ist klar, dass der Geist Christi eben der göttliche

---

*) Chrys. u. M., auch Olsh. nehmen das εἴπερ gleich quandoquidem, was zwar nicht sprachwidrig ist, da, wie εἰ im Sinne von ἐπεί (Dissen ad Dem. de cor. p. 195), so auch εἴπερ im Sinne von ἐπείπερ (s. Kühner ad Xen. Anab. 6, 1, 26) gebraucht wird; aber hier ist zu dieser Fassung gänzlich kein Grund im Kontexte. Das diesem Wohnen göttlichen Gesetzes in ihnen entsprechende ἐν πνεύματι εἶναι kann unmöglich geistliches Wesen (Phil.) oder gar den Geist als wirksamen Grund alles Lebens (Hofm.) bezeichnen. Während Sand. das ἐν πνεύματι zunächst von dem menschlichen Geist nimmt, der erst durch den Einfluss des ihm einwohnenden Gottesgeistes seine Richtung empfängt, denkt Otto an den zu seiner ursprünglichen Gestalt erneuerten Menschengeist, der den sich stets zur Annahme darbietenden Gottesgeist aufnehme. Das οἰκεῖν bezeichnet nicht das stabile domicilium (Frtzsch. u. M.)., das stetig Bleibende (Hofm., God., Beck, Otto), sondern nur die Immanenz im Unterschiede von einzelnen Einwirkungen auf den Menschen (Luth.). Stellen der Rabbinen vom Wohnen des heil. Geistes im Menschen s. b. Schöttg. p. 527. Eisenmeng., entdeckt. Judenth. I, p. 268.

Geist ist, den wir haben, wenn er in uns wohnt*). — *οὐκ ἔστιν αὐτοῦ*) bezeichnet wohl nicht bloss die Angehörigkeit an Christum, also die wahren Christen im Gegensatz zu den Scheinchristen (Meyer), sondern die Zugehörigkeit zu ihm im Sinne der vollen Lebensgemeinschaft und Lebenseinheit mit ihm (vgl. Gal 3 29. I Kor 15 23 mit V. 22), wie aus dem folgenden *Χριστ. ἐν ὑμῖν* erhellt. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 84, b. Mit Absicht wird dieser Fall nur ganz hypothetisch gesetzt, weil er von den Lesern sich eines Besseren versieht (vgl. Lips., Sand.).

V. 10f. *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*) Aus der Art, wie damit der Gegensatz gebildet wird zu *εἰ δέ τις πν. Χριστοῦ οὐκ ἔχει*, erhellt, dass das Sein Christi in uns thatsächlich nichts Anderes ist, als das Sein seines Geistes (der mit dem göttlichen eins ist) in uns, wodurch es zu jener Lebenseinheit mit Christo kommt, in der wir gleichsam nur noch ein Theil Christi sind. Vgl. Gal 2 20. Da nun also diese Hypothesis für die Leser als feststehend betrachtet werden kann, so entwickelt Paulus jetzt die seligen Folgen, die sich daraus für sie ergeben, nämlich das Leben, das schon nach V. 2. 6 die Folge des *πνεῦμα* ist. — *τὸ μὲν σῶμα νεκρόν*) kann ohne Willkür nur vom Tode im eigentlichen (physischen) Sinne genommen werden, wie schon der Zusammenhang mit V. 2. 6 zeigt (Augustin., de pecc. merit. et rem. 1, 7, Calv., Beza, Calov., Beng., Michael, Thol., Klee, Flatt, Rück., Reiche, Glöckl., Usteri, Frtzsch., Maier, Sand., Weiss a. a. O. § 95, c u. M.). Es ist aber zu beachten, dass der Satz keine Kopula hat, also lediglich der Zusammenhang darüber entscheiden kann, von welchem Zeitpunkte der Satz ausgesagt ist. Darüber entscheidet aber V. 6, wo ganz wie hier sich *θάνατος* und *ζωή* gegenüberstehen, sowie die Thatsache, dass ein Gedankenfortschritt nur noch

---

*) Vergeblich sucht man einen Unterschied zwischen beiden (Kölln.: dieser die Quelle und Vollendung alles *πνεῦμα*, jener der höhere, gottähnliche Sinn, der in Christo zur Erscheinung gekommen; Umbr.: der Geist Christi das Vermittelnde, wodurch der Mensch den Geist Gottes erlange, vgl. v. Heng.: si vero quis spiritum, qui Christi est, cum eo non habet communem); der Wechsel der Bezeichnung des heil. Geistes ist nur gewählt, um die Wahrheit des *οὐκ ἔστιν αὐτοῦ* recht augenfällig zu machen, das natürlich nicht auf Gott geht (v. Heng.). Es bedarf daher nicht der Erklärung Otto's, das *πνεῦμα* Christi sei der Odem des zur Wohnung des Gottesgeistes gewordenen Menschengeistes. Die Negation gehört nicht zum Bedingungssatz, sondern ausschliesslich zu dem *ἔχειν*, das durch die objektive Negation in sein Gegentheil verkehrt wird: Wenn Euch Geist Christi fehlt. Die Vertauschung des *οἰκεῖν* mit dem einfachen *ἔχειν* spricht gegen die prägnante Fassung des ersteren.

stattfinden kann, wenn jetzt das letzte Ziel genannt wird, zu dem das Χριστὸς ἐν ὑμῖν (= εἶναι ἐν πνεύματι) führt. Das erhellt aber auch daraus, dass zunächst auf die Beschaffenheit des σῶμα reflektirt wird, an der doch selbstverständlich das εἶναι ἐν σαρκί oder ἐν πνεύματι nichts ändert. Wohl aber könnte man erwarten, dass der Leib durch letzteres dem Strafgericht des (leiblichen) Todes entnommen würde *). — δι' ἁμαρτίαν) Grund: Sünde halber, in Folge von Sünde (Kühner § 434, II, 3, b), erinnert an den nach 5 12. 6 16. 23 gesetzten Zusammenhang zwischen Tod und Sünde und macht schon dadurch jede uneigentliche Fassung des σῶμα νεκρόν unmöglich. Der Tod, welcher als Strafe über die Sünde des Menschen gekommen ist, wird, wie alle leiblichen Folgen der Sünde, zunächst nicht aufgehoben durch die Erlösung, wenn er auch für den Erlösten seine eigentlichen Schrecken verliert **). — τὸ δὲ πνεῦμα) Unmöglich kann dem über das

*) Wenn Otto darauf verweist, dass noch kein Ausleger erklärt habe, warum der Leib todt sei bei denen, in welchen Christus ist, was er doch bei Anderen auch ist, so sagt eben das μέν in denkbar grösster Klarheit, dass die Folge des Χριστὸς ἐν ὑμῖν zwar in diesem Punkte zunächst nicht sichtbar wird; dann kann aber eben die Aussage nur auf den Zeitpunkt gehen, wo bei allen Menschen eine Aenderung mit ihrem σῶμα eintritt und sich also entscheiden muss, ob das Χριστὸς ἐν ὑμῖν dieselbe abwendet oder nicht, d. h. auf das Lebensende, wo der Leib allerdings todt ist, wie bei denen, in denen Christus nicht ist. Es bedarf daher nicht einer proleptischen Fassung des νεκρόν (Meyer mit Berufung auf Soph. Ant. 1167. Epict. fr. 176 und die von ihm falsch gedeuteten Stellen 7 10. Apk 3 1) oder einer Umsetzung in: conditioni mortis abnoxium, todtverfallen (Augustin., vgl. Beng. und noch Beck, God., Luth., Chr. Hoffm., Goeb., Zimmer, Sand.). Auch nach Hofm. ist von dem Tode die Rede, welcher im Sterben des Menschen nur seinen Abschluss findet, aber vermöge alles dessen schon vorhanden ist, was den Leib unfähig macht, eine Offenbarung wahren Lebens zu sein (vgl. Phil., Otto: ein für die Zwecke des ewigen Lebens untüchtiger). Unmöglich ist vollends die Erklärung vom geistlichen Tode, man mag sie nun konsequenter Weise auch auf V. 11 ausdehnen (Erasm., Piscat., Locke, Heum., Ch. Schmidt, Stolz, Böhme, Benecke, Kölln., Schrad., Steng., Krehl, v. Heng., Holst., Böhmer, vgl. de W., Niels., Umbr., die gar den sittlichen und physischen Sinn verbinden), oder auf unseren Vers beschränken (Orig., Chrys., Theodoret, Oecum., Grot., Koppe, Olsh., Reithm. u. A.). Dabei nehmen die Meisten νεκρ. in verschiedenen Wendungen von dem Ertödtetsein der im Leibe wohnenden Sünde (vgl. Lips., der, wie ähnlich Hilg., an die in der Taufe vollzogene Gemeinschaft mit dem Tode Christi denkt, die aber doch nirgends auf den Leib bezogen wird). Andere umgekehrt von dem Sündenelende (Michael., Koppe, Kölln., vgl. de W., Krehl, Olsh., Thol.).

**) Die Frage, ob an die Adamitische Sünde zu denken sei, um deretwillen zuerst der Tod in die Welt kam (Meyer, God., Goeb.),

σῶμα dessen, in dem Christus ist, Gesagten nun eine Aussage über den objektiven Geist Gottes oder Christi (Chrys., Theoph., Calv., Grot. u. M., vgl. noch Hofm., Luth., Goeb.) gegenübertreten, schon darum nicht, weil dessen Wesen doch völlig unabhängig ist und bleibt davon, ob Christus in Einem ist oder nicht, oder mindestens hervorgehoben sein müsste, was dieser Geist in uns oder für uns ist. Freilich kann auch nicht unser menschlicher Geist, d. i. das Substrat des persönlichen Selbstbewusstseins und als solches das Prinzip der höheren, Gott zugewandten erkennenden und sittlichen Lebensthätigkeit (Meyer nach Rück., Frtzsch., Krehl, Thol., vgl. in ihrer Art auch Chr. Hoffm., Otto, Böhmer) gemeint sein, da ja auch dessen Beschaffenheit von dem Sein Christi in uns nur insofern abhängt, als sie eine durch ihn oder seinen Geist erneuerte ist. Wir haben hier also an das neue, durch das göttliche πνεῦμα (oder den Christus in uns) erzeugte, von ihm durchdrungene Geistesleben (1 9), also die pneumatische Wesenheit des Wiedergeborenen zu denken (Theodoret, de W., Phil., God., vgl. Lips., Sand.). — ζωή) nicht bloss vollerer Ausdruck für ζῶν, nach Analogie von 8 7, da dies den Schein erwecken würde, als ob das πνεῦμα unter Umständen auch todt sein könnte, sondern Bezeichnung dafür, dass sein Wesen (Lips.), nicht bloss sein wesentliches Element (de W., Meyer), Leben ist, und dass der, in welchem Christus ist, somit ein Prinzip unvergänglichen Lebens in sich trägt, das ihm unverlierbar bleibt, auch wenn der Leib todt ist. Dabei ist zu erwägen, dass die blosse Fortdauer der vom Leibe getrennten Seele nach biblischer Anschauung kein wahres Leben ist, dieses vielmehr erst mit dem durch Christi Geist in uns erweckten Geistesleben auch nach dem Absterben des Leibes fortdauert. — διὰ δικαιοσύνην) Gerechtigkeits halber, wobei aber nicht an die um Christi willen geschenkte und durch den Glauben angeeignete Gerechtigkeit im Paulinisch-dogmatischen Sinne (Rück., Reiche, Frtzsch., Phil., Hofm., Meyer, God., Luth., Goeb., Zimmer, Böhmer nach den meisten Alten), auch nicht

---

also an die mit der menschlichen Natur sich vererbende (Hofm., Luth.), oder an die dem Gläubigen noch anklebende Sünde (de W., Phil.), ist eine sehr müssige, da es keine Sünde giebt, die nicht irgendwie aus der von Adam her ererbten Natur stammt, und keinen Christen, in dem nicht die alte Adamsnatur noch irgendwie nachwirkte und Sünde zu Wege brächte. Keinesfalls kann das δι' ἁμαρτίαν heissen: um der Sünde nicht mehr zu dienen (Holst.), aber auch der Gedanke von Lips., dass der Leib (in der Taufe) getödtet werden musste, um der in ihm wohnenden Sünde willen, würde nothwendig den Art. vor ἁμαρτίαν erfordert haben.

zugleich (Sand.) zu denken ist, sondern nach dem ganzen Kontext an die durch den Geist gewirkte Gesetzeserfüllung, d. h. an die sittliche Lebensgerechtigkeit (Erasm., Grot., Thol., de W., Klee, Maier, Beck, Chr. Hoffm., Lips.). Dass das Grundgesetz der göttlichen Gerechtigkeit, wonach Leben nur ertheilt werden kann, wo Gerechtigkeit ist (vgl. Weiss, bibl. Theol. § 65, d), dem Wiedergeborenen auch von Seiten der neuen, in ihm gewirkten Gerechtigkeit das Leben gewährleistet, ist eben im Unterschiede von 5 17. 18. 21 der neue Gedanke, zu dem Paulus in Kap. 8 fortschreitet *). — V. 11. *εἰ δέ*) schreitet mit dem metabatischen *δέ* dazu fort zu zeigen, wie schliesslich auch die im Leibe noch zurückgebliebene Macht des Todes überwunden wird. Hier tritt an die Stelle der Voraussetzung, dass Christus in ihnen ist (V. 10), die nach dem Gedankengange nothwendig wieder aufgenommen werden muss, die andere, aber mit ihr völlig identische, dass der Geist in ihnen wohnt (*τὸ πνεῦμα — οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*), der aber nun als der Geist Gottes bezeichnet wird. Daraus erhellt aufs Neue, dass Christus eben durch seinen Geist in uns ist, und dass dieser kein anderer ist, als der göttliche (V. 9). Er wird aber charakterisirt als der Geist dessen, der den Menschen Jesus von Todten erweckt hat (*τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν*, vgl. 4 24), weil damit angedeutet werden soll, dass der, welcher an dem Menschen Jesus diese Allmachtsthat vollbracht hat, sie auch an uns allen vollziehen k a n n. Daher wird auch Gott, von dem diese Allmachtsthat ausgehen w i r d, nun noch einmal bezeichnet als der, welcher von Todten erweckt hat Christum. Hier ist absichtlich *ὁ ἐγείρας* mit *ἐκ νεκρῶν* verbunden, damit der volle Ton auf *Χριστόν* falle, weil, was an ihm als dem Heilsmittler geschehen, verbürgt, dass es auch an uns geschehen w i r d (Hofm., Luth. **). —

*) Eben weil auch diese Gerechtigkeit keine selbst erworbene, sondern eine durch den Geist gewirkte ist, und weil ohne Rücksicht auf das, was noch von altem Wesen und darum von Sünde im Menschen daneben zurückbleibt, das Leben ertheilt wird, bleibt es eine göttliche Gnadengabe (6 23). Dass auch die neue Gerechtigkeit niemals eine vollkommene ist (Meyer), kann daher nicht in Betracht kommen; und dass der Gegensatz die Beziehung des *διὰ δικ.* auf die ohne sein Zuthun vorhandene Gerechtigkeit fordere (Hofm., Meyer), ergiebt sich nur aus der gleich fehlerhaften Auffassung des *δι' ἁμαρτίαν* bei Beiden. Nur wenn man *διὰ δικαιοσύνην* fasst: wegen Gerechtigkeit, »damit diese bleibe und herrsche« (Ew., vgl. v. Heng., Holst.), wird der Gegensatz zu *νεκρὸν δι' ἁμαρτ.* aufgehoben.

**) Der Art. vor *ιησουν*, der in der Rcpt. fehlt, wird nach ℵAB herzustellen sein: während er vor *χριστον*, wie häufig, von den Emendatoren (hier KLP Rcpt.) zugesetzt ward. Dagegen ist kein Grund,

ζωοποιήσει) bezeichnet mit Absicht die für die Gläubigen zu erwartende Allmachtsthat nach 4 17 als Lebendigmachung, weil ja ihrem Geistesleben nach V. 10 bereits (unvergängliches) Leben mitgetheilt ist, und es nun nur noch darauf ankommt, dass auch (καί) ihre sterblichen Leiber lebendig gemacht werden (τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν). Nicht als νεκρά, wie V. 10, werden dieselben bezeichnet, da im Tode sich ja das πνεῦμα vom Leibe trennt, auf den Moment also, wo dieselben bereits todt sind, das im Folgenden geltend gemachte Motiv nicht zutrifft; vielmehr bezeichnet sie der Apostel vom Standpunkte der Gegenwart aus als sterbliche, welche jedenfalls dem Tode verfallen und darum nothwendig dereinst der Lebendigmachung bedürfen*). Dass ihnen dieselbe aber auch

---

mit Tisch., WH. nach ℵAD (vgl. C) ιησουν zu letzterem hinzuzufügen, was durch das voraufgehende ιησουν so nahe gelegt war, nur die Stellung des εκ νεκρων vor ζωοποιησει wird dem Vorigen konformirt sein (Rcpt. Treg.), so dass dasselbe nach ℵAC vor χριστον zu stellen ist. Die Streichung des και vor τα θνητα nach ℵA hat Tisch. selbst nicht gewagt; WH. txt. u. Treg. a. R. haben es i. Kl. — Die Rcpt. δια του ενοικουντος αυτου πνευματος (Tisch., WH. txt nach ℵAC cop. arm. aeth.) ist schwerlich erst im Macedonianischen Streite von den Orthodoxen aufgebracht, da sie sich bei Clem. Alex. findet, wenn auch die Behauptung derselben, dass sie sich in allen alten Codd. finde (vgl. Dial. c. Maced. 3 in Athan. Opp. II, p. 452), sicher übertrieben ist, da schon Orig., Iren. u. Tert. (vgl. BDEFGKLP it. vg. syr. sah.) δια το etc. haben, und erst ihr Interesse an jener sie offenbar empfohlen und ihre Verbreitung verursacht hat, so dass sie nicht mit Beng., Frtzsch. auf einen Schreibfehler zurückgeführt werden darf. Sie wird daher mit Unrecht von de W., Ew., Krehl, Thol., Beck, Chr. Hoffm., Goeb., und von Holst., Böhmer im Interesse ihrer Missdeutung der Stelle vertheidigt. Der Vers knüpft nicht nur an die Folge des εἰ Χριστὸς ἐν ὑμῖν V. 10 an, wie Hofm. auf Grund seiner Missdeutung des πνεῦμα V. 10 annehmen muss. Jesus wird hier nicht wegen seiner urbildlichen Bestimmung für die Gläubigen Χριστός genannt (Meyer nach Beng.); denn nicht, dass der Geist Gottes während seines irdischen Lebens in ihm wohnte, bildet die Voraussetzung des in Betreff der Gläubigen gezogenen Schlusses, auch nicht bloss seine Herrscherstellung (Otto: weil er als der auferweckte König Unterthanen haben muss, die nicht im Hades bleiben, vgl. Zimmer) oder die Angehörigkeit der Gläubigen an ihn (Goeb.), sondern sein Heilsmittlerthum. Vgl. I Kor 15 20.

*) Nach Meyer (vgl. Goeb.) ist ζωοποιήσει statt ἐγερεῖ gesagt, um die Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden einzuschliessen, was dem Wortlaut und Kontext völlig fern liegt; nach God. sind die Leiber als sterbliche bezeichnet im Gegensatz zu den unverweslichen Auferstehungsleibern, nach Hilg. im Gegensatz zu den nicht sterblichen (wenn auch nicht unsterblichen) Leibe Christi. Keinesfalls kann nach der Parallele mit der Auferweckung Christi, sowie neben dem θνητὰ σώματα, in irgend einem Sinne an eine ethische Lebendig-

zu Theil werden wird, ist dem Apostel gewiss wegen des in ihnen einwohnenden Geistes. Beachte das bezeichnendere Comp. διὰ τὸ ἐνοικοῦν (7 17) — ἐν ὑμῖν und die nachdrückliche Voranstellung des auf Gott bezüglichen αὐτοῦ vor πνεῦμα. Wie könnte Gott, der Erwecker Christi, welcher bei ihm bezeugt hat, dass er von Todten erwecken kann, und dass er, was an dem Heilsmittler geschah, an uns thun will, die Leiber der Gläubigen, welche er gewürdigt hat, die Wohnstätten seines Geistes zu sein, ohne Lebendigmachung belassen! *).

V. 12—27. Der Geist als Prinzip der Heilsgewissheit. — War schon im Vorigen angedeutet, dass mit der Wirksamkeit des Geistes in uns zugleich die Heilsvollendung objektiv gewährleistet ist, so wird jetzt näher ausgeführt, wiefern der Geist es ist, der uns derselben auch subjektiv gewiss macht. Nur in diesem Sinne kann man sagen, dass Paulus jetzt zu der mit der Geisteswirksamkeit gegebenen Heilsvollendung übergeht (gegen Lips., der in V. 12f. noch das Endergebniss der bisherigen Erörterung findet, vgl. Sand.), und dann gehört V. 18—27 nothwendig mit zu diesem Abschnitt (gegen Luth.), sofern es sich dort um die Leiden dieser Zeit handelt, die scheinbar unsere (subjektive) Heilsgewissheit erschüttern können. — V. 12. ἄρα οὖν) vgl. 7 25, folgert aus dem sachlich eng zusammengehörigen Inhalt von V. 10. 11. Von den seligen Folgen war dort geredet, welche sich für unser geistiges, wie für unser leibliches Leben aus dem Sein Christi oder seines (resp. des göttlichen) Geistes in uns ergeben. Dass wir dadurch zu Dank verpflichtet sind (ὀφειλέται ἐσμέν,

---

machung (vgl. zu V. 10) gedacht werden (Erasm., Calv., Kölln.: »so wird der, der Jesum von den Todten auferweckte, auch Eure noch dem Tode (Sünde und Elend) unterworfenen Körper zum Leben führen, d. h. auch Eure sinnliche Natur veredeln und so Euch ganz vollenden«, Holst. a. a. O. p. 355, Böhmer). Beides suchen de W., Ew., Phil., künstlich zu vereinigen.

*) Abgesehen von Meyer, der wegen seiner unrichtigen Fassung des Χριστός hier fälschlich den Geistesbesitz Christi einmischt, polemisirt Otto aufs Schärfste gegen diese einfachste Auffassung, weil der Geist nicht im Leibe der Christen wohne, sondern im πνεῦμα des Menschen; dieses sei das Allerheiligste, jener nur der ναός (I Kor 6 19)! Er setzt darum an die Stelle von: weil sein Geist in uns wohnt, einfach: weil wir Lebensgemeinschaft mit ihm haben! Um die Beziehung auf Judenchristen festzuhalten, trägt hier Hilg. den ganz fremdartigen Gedanken ein, dass den Lesern, welche meinten, zur Bändigung des Fleisches des Gesetzes nicht entbehren zu können, noch das vollere Zutrauen auf den ihnen einwohnenden Christusgeist fehlte!

vgl. 1 14), ergiebt sich von selbst; es fragt sich nur, wem; und da V. 4—9 beständig von zwei Prinzipien geredet war, durch welche unser ganzes Sein, wie unser Wandel bestimmt werden kann, so präzisirt sich die Frage näher dahin, welchem dieser beiden wir zu Dank verpflichtet sind. Wenn nun Paulus, statt positiv diese Frage zu beantworten, nur konstatirt, dass wir jedenfalls nicht dem Fleische (*οὐ τῇ σαρκί*) zu Dank verpflichtet sind, so geschieht das, weil, wie schon bei der Ausführung V. 5—8, die Absicht vorwaltet, zu zeigen, dass der Christ sich durch die *σάρξ* nicht mehr bestimmen lassen darf, wenn er der Segnungen seines neuen Gnadenstandes theilhaftig werden will. Indirekt liegt darin aber deutlich genug, dass wir nur dem neuen Prinzip des *πνεῦμα* zu Dank verpflichtet sind*). Der Gen. des Inf. (vgl. 6 6) *τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν* bezeichnet den Zweck, welchen ein solches Schuldverhältniss zum Fleische hätte, wenn dieses Verhältniss überhaupt statt fände. Die Aufgabe, die für uns aus der Verpflichtung gegen die *σάρξ* resultiren würde, wäre ein fleischgemässes Leben, das mit dem Wandeln und Sein *κατὰ σάρκα* V. 14f. wesentlich identisch ist. — V. 13 begründet die Aussage des V. 12 dadurch, dass ein solches *ζῆν κατὰ σάρκα* nicht nur unveranlasst wäre, sondern uns gerade um den Segen, den uns das Sein des Geistes in uns bringen will (V. 10f.), betrügen würde. — *μέλλετε*) bezeichnet, wie 4 24, das »certum et constitutum esse secundum vim [divini] fati«

---

*) Wenn Beck V. 12—17 die ethisch verpflichtende Bedeutung des Geistes findet, so wird der eigentliche Zielpunkt dieses Abschnittes ganz verkannt über der praktisch-paränetischen Ueberleitung zu demselben. Hofm. lässt nach Reiche, Olsh. den Apostel nur aus V. 11 folgern, weil er mit diesem einen neuen Abschnitt begann. Lips. bestreitet, dass es sich um eine Dankespflicht handelt, die sich doch unmittelbar aus dem *ἄρα οὖν* ergiebt und die Verpflichtung zum Dienst erst zur Folge hat. Nach Meyer liegt es nur an dem lebhaften Fortschritt der Rede, dass Paulus den aus V. 13 sich ergebenden Gegensatz nicht ausdrückt, nach Hofm. will er den Wahn ausschliessen, dass man auf sein irdisches Wohlsein bedacht sein müsse (weil er das *κατὰ σάρκα ζῆν* ganz irrig von fleischlicher Glückseligkeit nimmt), nach Beck reassumirt er nur, was V. 4—9 entwickelt ist (vgl. Otto: Resultat von 8 1—11). Chr. Hoffm. lässt ihn sogar absichtlich die (nach ihm unpassende) Vorstellung einer Verpflichtung gegen den Geist vermeiden, obwohl dieselbe doch indirekt deutlich genug im Ausdruck liegt. Nach Frtzsch. gehört der Genit. des Inf. zu *ὀφειλέται*: »Sumus debitores non carni obligati, nempe debitores vitae ex carnis cupiditatibus instituendae«; so auch Win. § 44, 4. Aber Gal 5 3 verbindet Paulus *ὀφ.* mit dem einfachen Infin., wie Soph. Aj. 587. Eur. Rhes. 965, und die Wiederholung von *σάρκα* wäre sehr schwerfällig.

(Ellendt, Lex. Soph. II, p. 72) und ἀποθνήσκειν ein Sterben, dem keine Lebendigmachung (V. 11) folgt, also insofern das zum ewigen Tode führende*). — πνεύματι) vermöge des heiligen Geistes (vgl. V. 4. 5. 6. 9 und das folgende πνεύματι θεοῦ), also auch hier nicht subjektiv (Rück., Phil., Otto, Sand. u. A.: pneumatische Geistesbeschaffenheit), da es sich gerade um die göttliche Kraft handelt, durch welche dem Christen ermöglicht wird, die Aktionen des Leibes zu tödten. Es liegt schwerlich ein Grund vor, τὰς πράξεις (II Chr 27 7. 28 26. I Mak 16 23) anders zu nehmen als in dem gewöhnlichen Sinne der Handlungsweisen des Leibes**). Gewiss braucht der Apostel absichtlich den Ausdruck τοῦ σώματος, weil, wenn der Leib sich von der Herrschaft des Geistes emanzipirt (vgl. Otto), er nur solche Aktionen ausübt, zu welchen die im Fleische wohnende Sünde ihn veranlasst, und dadurch eben dem Tode verfällt, von dem er nach V. 11 errettet werden konnte. Aber er ist ja auch gerade der Theil des Menschen, in welchem die Sünde immer wieder ihre Herrschaft geltend zu machen sucht (6 12), nachdem das Innen-

---

*) Meyer lehnt hier die Rückert'sche Ansicht ab, nach welcher Paulus keine Auferstehung des Leibes für die Ungläubigen in Aussicht nimmt, obwohl er selbst an das unselige Sein im Hades vor und nach dem Gerichte denkt, das doch überall in der Schrift als leibloses vorgestellt wird. Phil. verbindet auch hier leiblichen, geistlichen und ewigen Tod; vgl. dagegen zu 5 12, und hier steht noch insonderheit entgegen, dass das Sterben und Leben rein in das Gebiet der Zukunft gesetzt ist. Otto denkt auch hier bloss daran, dass sie auf dem Wege sind (wozu er das μέλλετε abschwächt) zum geistlichen Tode, Böhmer denkt gar bloss an die Gemüthsqual dessen, der sich bewusst ist, seine Christenpflicht nicht zu erfüllen. Vgl. auch Chr. Hoffm.

**) Meyer will es speziell im Sinne von Praktiken, Machinationen, schlechten Streichen nehmen mit Berufung auf Dem. 126, 22. Polyb. 2, 7, 8. 2, 9, 2. 4, 8, 3. 5, 96, 4 und Sturz, Lex. Xen. III, p. 646. So die Meisten, auch Luth., Sand. Vgl. dagegen de W., Hofm., Beck, God., Goeb., Zimmer u. A. Es bezeichnet im neutestamentlichen Sprachgebrauch überall nicht die einzelne Handlung, sondern die Gesammtheit des Thuns nach seinem Charakter, die Handlungsweise (Mt 16 27. Lk 23 51. Röm 12 4), auch wo, wie hier, dieselbe in ihren einzelnen Erscheinungsformen gedacht ist (Act 19 18. Kol 3 9). Weder steht σῶμα hier für σάρξ (Reiche u. M.), so dass Paulus in seinem Sprachgebrauch inkonsequent geworden wäre (Stirm in d. Tüb. Zeitschrift 1834. 3. p. 11), noch ist die Seele unter σῶμα mit inbegriffen (Phil.). Ganz verflacht Hofm. den Sinn des θανατοῦτε, indem er ihn (seiner Missdeutung des ζῆν κατὰ σάρκα entsprechend) auf ein Hartsein gegen sich selbst (vgl. I Kor 9 27) reduzirt, aber auch God, indem er an jeden Akt der Aufopferung denkt, durch welchen die Selbständigkeit des Leibes verneint, und seine Unterwerfung unter den Geist energisch bejaht wird.

leben des Christen bereits von ihr frei geworden ist. Gewählt ist auch das *θανατοῦτε* (7 6). Um nicht selbst zu sterben, muss man in Kraft göttlichen Geistes diese sündhaften Aktionen des Leibes ertödten, die uns immer wieder in den Tod bringen, d. h. man muss nicht nur im einzelnen Falle die Aktionen des Leibes hindern, sondern man muss ihn für solche Verrichtungen und Handlungsweisen, zu denen die Sünde ihn treibt, aktionsunfähig, und so diese selbst unmöglich machen. — *ζήσεσθε*) ist im Gegensatz zu dem prägnant gebrauchten *θανατοῦτε* das Leben, dem kein Tod ein Ende macht, also das ewige, selige Leben, das sich zunächst im Gebiete des *πνεῦμα* bewegt (V. 10), aber endlich auch auf die Leiblichkeit erstrecken wird (V. 11).

V. 14 f. *ὅσοι γάρ*) vgl. 2 12. Indem der Apostel das *ζήσεσθε*, womit er nach dem Uebergange in V. 12 f. zu der für das Leben im Geist in Aussicht gestellten Heilsvollendung (V. 10 f.) zurückgekehrt ist, begründet, kommt er auf den Hauptgedanken dieses Abschnittes, die Verbürgung der Kindschaft und ihrer seligen Folgen durch den Geist, von welchem seit 8 2 gezeigt war, wie er die bestimmende Macht im Leben des Christen ist oder doch sein kann und soll. Denn wie viele thatsächlich durch göttlichen Geist (*πνεύματι θεοῦ*), wie er nach V. 9. 11 in ihnen wohnt, getrieben, d. h. in ihrer inneren und äusseren Lebensthätigkeit bestimmt werden (*ἄγονται*, vgl. 2 4. Soph. Ant. 620: *ὅτῳ φρένας θεὸς ἄγει*, Oed. C. 254, Plat. Phaed. p. 94 E: *ἄγεσθαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθημάτων*), wie es bei denen geschieht, die durch diesen Geist die Aktionen des Fleisches ertödten, die sind Söhne Gottes. Das *οὗτοι* hebt mit Nachdruck hervor, dass sie alle, aber auch keine Anderen es sind, also nicht solche, die noch *κατὰ σάρκα* leben (V. 12 f), in ihrer gesammten Lebensführung noch nicht vom göttlichen Geiste bestimmt sind. Eben das Getriebenwerden vom göttlichen Geiste beweist ihre Gotteskindschaft, sofern (nach einer gangbaren metaphorischen Fassung des Kindschaftsbegriffs, vgl. 4 11. Mt 5 45) das Kind an der sittlichen Wesensähnlichkeit mit dem Vater erkannt wird (Goeb.) *). — *υἱοί εἰσιν θεοῦ*)

*) Daraus folgt aber keineswegs, dass die Mittheilung dieses Geistes sie erst zu Kindern gemacht hat, wie im direkten Widerspruch mit Gal 4 6 wieder Hofm., Beck behaupten, während sie eben die Kindesannahme besiegelt, indem sie in der Verwirklichung jener Wesensähnlichkeit das rechtlich gesetzte Verhältniss auch als ein thatsächliches erkennen lehrt (vgl. Lips.). Auf diese Umkehrung des Gedankens, wodurch die Paulinische Gnadenlehre in ihrem Nerv verletzt wird, kommt doch auch God. hinaus, wenn er betont, dass sie

Durch die gesperrte Stellung empfängt υἱοί den vollen Ton, und dieser Ausdruck ist gewählt, um die spezifische Stellung der Söhne zum Vater, wonach sie der Liebe desselben und der endlichen Theilnahme an all seinen Gütern gewiss sind, auszudrücken (vgl. zu 4 11). Denn hier, wo das »Söhne Gottes sein« als ein hohes Gut erscheint, das uns des ζήσεσθε V. 13 gewiss macht, kann nur auf diese Seite des Sohnesverhältnisses reflektirt sein *). — V. 15. οὐ γὰρ ἐλάβετε) Indem der Apostel zur Begründung der Aussage in V. 14 auf die Beschaffenheit des Geistes, von dem sie getrieben werden, zurückgeht, hebt er zuerst hervor, welcher Art der Geist, welchen sie empfangen haben, nicht ist. Er ist nicht ein πνεῦμα δουλείας, d. h. ein Geist, wie er zum Knechtsstande gehört, ihm eigenthümlich ist. Welcher Art ein solcher wäre, zeigt der Zusatz πάλιν εἰς φόβον; denn der Knecht soll den Herrn fürchten. Zu Grunde liegt natürlich die Vorstellung des Sklavenverhältnisses, in welchem kein anderes Motiv für die Erfüllung der zwangsweise auferlegten Pflicht vorhanden ist und gefordert wird, als die Furcht vor der Strafe des Herrn, dem der Knecht mit Leib und Leben angehört. Das πάλιν aber drückt nur aus, dass die Gesinnung, welche ein solcher Geist wirken würde, nur wieder dieselbe wäre, welche sie bereits früher gehabt haben (Lips.: gleich εἰς τὸ πάλιν φοβεῖσθαι ὑμᾶς). Da darum der Geist ihnen nicht gegeben sein kann, damit sie sich abermals fürchten sollen, so kann er auch kein πνεῦμα δουλείας sein. Die Furcht vor Gott ist vielmehr dem gesammten vorchristlichen Verhältniss

---

eben dadurch Gottes Söhne sind, dass sie sich von dem Geiste Gottes führen lassen, wie er denn auch mit Hofm. den gegensätzlichen Nachdruck leugnet, der auf der Wiederaufnahme des Subjekts in dem οὗτοι liegt. Der ganze Fortschritt des Gedankens wird aber verkannt und die begründende Bedeutung des γάρ aufgehoben, wenn man das ζήσεσθε von dem wahren geistlichen Leben nimmt und hier nur die Aussage findet, dass dasselbe eben die Aktuosität des Geistes Gottes in uns sei (Chr. Hoffm., Otto).

*) Die richtige Wortstellung (Lchm., Tisch., Treg. txt. nach BFG) wurde aufgehoben, um den Gen. mit dem Subst. zu verbinden, theils durch Voranstellung (Rcpt. nach KLP), theils durch Nachstellung des εισιν (WH. nach ℵACDE). Verkannt wird auch der Gedankengang, wenn man erst im Folgenden den Beweis dafür findet, dass sie wirklich Söhne Gottes sind (Böhmer), während doch schon die Thatsache, dass der Geist Gottes sie treibt, beweist, dass sie in das Kindschaftsverhältniss zu Gott eingetreten sind, da nur in Kindern Gottes, dem Wesen desselben entsprechend, jenes Treiben stattfindet, und hierauf eben jetzt reflektirt wird, um daraus abzuleiten, dass die, in denen sich das Kindschaftsverhältniss thatsächlich bewährt, auch der weiteren Konsequenzen desselben gewiss sind.

zu Gott ebenso charakteristisch, wie dem Knechtsverhältniss, weil man in jenem den heiligen Gott seiner Sünden wegen nur fürchten kann. Vgl. God. *). — ἀλλὰ ἐλάβετε) Die Wiederholung hat etwas Feierliches (vgl. IKor 2 7); sondern Ihr habt einen Geist empfangen, welcher dem Verhältniss der Sohnschaft angehört. Allerdings bezeichnet υἱοθεσία den Akt der Adoption, durch welchen einer zum Sohne angenommen wird (Vulg.: adoptionis filiorum, vgl. θέσθαι υἱόν: Plat. Legg. 11, p. 929 C. Arr. An. 1, 23, 11. Herm., Privatalterth. § 64, 15), hier also den Gnadenakt, durch welchen Gott den auf Anlass Glaubens Gerechtfertigten zu seinem Kinde annimmt, d. h. ihn als einen Gegenstand seiner Liebe (5 5) erklärt und ihm alle Kindesrechte beilegt (Eph 1 5). Im Gegensatze zu δουλείας kann es aber nach bekannter Metonymie nur den Zustand bezeichnen, in welchen diese Adoption versetzt (Gal 4 5. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 33, d. Anm. 5). Nach dem Zusammenhange kommt dieser Geist hier nicht als ein Geist freien willigen Gehorsams in Betracht (Otto, Zimmer), vielmehr als der Geist, welcher nicht Furcht vor Gott wirkt, sondern sie mit kindlichem Vertrauen den (sie liebenden) Vater anrufen lehrt. — ἐν ᾧ) bezeichnet nicht das unser inneres Leben bewegende Element, wie V. 9 (Meyer, Goeb.), sondern heisst einfach: in welchem es geschieht, dass wir, oder auf Grund dessen wir rufen: Abba, Vater! Der Ausdruck κράζομεν (Ps 27 1. 29 9. Gal 4 6) bezeichnet das laute Rufen

*) Ungenau erklärt Meyer: ein Geist, wie er im Zustande der Sklaverei die maassgebende Gewalt ist (Meyer). Noch weniger kann der einfache Gen. der Angehörigkeit bezeichnen, dass der Geist Sklaverei wirkt (Kölln., Rück., B.-Crus., Hofm., Reithm. nach Theod. Mopsv. u. A.), da ja δουλεία nicht einen knechtischen Sinn bezeichnet, sondern das objektive Verhältniss, in dem man als Knecht steht (Ex 13 3. 14. Esr 9 9. Neh 9 17. Hbr 2 15. Gal 4 26. 5 1). Ebenso wenig aber kann nach der stehenden Bedeutung von πνεῦμα im ganzen Kontext πν. δ. eine knechtische Gesinnung bezeichnen (Grot., Michael., Reiche, B.-Crus., de W., Phil.). Es ist aber auch weder der in dem Gesetze wirkende Geist gemeint (Chrys., Theodor., Theoph., Oecum., Sand.), noch der im Heidenthume wirksame (Otto), sondern es ist nur gesagt, dass der Geist, den sie empfangen haben, nicht ein Geist sei, wie er solchen gegeben werden würde, welche sich im Knechtsstande befinden, um die diesem Stande entsprechende Gesinnung zu wirken (vgl. Luth.), wie sie der Zusatz charakterisirt, freilich auch nicht in gegensätzlicher Beziehung auf den Stand unter dem Zorn wirkenden Gesetze (Meyer), woraus dann Hilg. ebenso ohne jede Andeutung im Kontext schliesst, dass die Leser Juden gewesen seien. Das εἰς φόβον gehört nicht zu ἐλάβετε, was den ganz unpassenden Gedanken ergäbe, dass sie einmal schon einen solchen Geist empfangen haben (vgl. Otto).

als Ausdruck des brünstigen Affekts im Gebet. Der Uebergang in die erste Person geschieht ohne besondere Absichtlichkeit im unwillkürlichen Drange des Gemeinschaftsgefühls. — *ἀββᾶ*) S. Buxt., Lex. Talm. p. 20. Nach Mk 14 36. Gal 4 6 ist anzunehmen, dass die Anrede אַבָּא aus den jüdischen Gebeten in die christlichen übergegangen war und, nachdem sie durch Christum selbst, welcher als Sohn den Vater so anredete, die Weihe besonderer Heiligkeit empfangen hatte, allmählich die Natur eines Nom. propr. annahm, so dass neben ihr nun von den Griechisch betenden Christen in der Inbrunst des Kindschaftsgefühls das spezifisch christliche Liebesverhältniss zu Gott durch das Appellativum *ὁ πατήρ* im appositionellen Nominativ (Kühner § 356, 5) noch besonders ausgedrückt, und so das »Abba, Vater« stehend wurde. Vgl. Phil. Der Vatername Gottes, im A. B. (Ex 4 22. Jes 63 16. Hos 11 1. Jer 3 19. 31 9) nur auf das Volk Israel als solches bezogen, hat erst im N. B. durch die in Christo geschehene *υἱοθεσία* die höchste Erfüllung seines Inhaltes und die Beziehung auf jedes einzelne Glied der Gemeinde empfangen. Vgl. Umbr. p. 287 f. *).

V. 16 f. *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*) kann im Unterschiede von dem, was über unser Rufen in Kraft des Geistes gesagt war, nur der Geist selbst sein, sofern er als der uns treibende (V. 14) sich als eine objektive Macht in uns bethätigt (vgl. Sand.). — *συμμαρτυρεῖ*) Das *σύν* und seine Beziehung auf

---

*) Dass nicht אַב, sondern אַבָּא gesagt wurde, brachte lediglich der Palästinische Landesdialekt mit sich und ist nicht gewählt, weil Letzteres kindlicher (lallender) geklungen (Thol., Olsh.). Andere prekäre Meinungen s. b. Wolf, Cur. Lightf. Hor. p. 654 f. Häufig (auch noch Rück., Reiche, Kölln., vgl. Frtzsch.: zur Gewohnheit gewordener Erklärungszusatz) nimmt man an, Paulus habe *ὁ πατ.* zur Erklärung zugesetzt (vgl. Otto: Ausdruck dafür, dass der von den Juden Abba Genannte für die Christen *ὁ πατήρ* sei). Aber eine solche Dolmetschung oder Erläuterung, die in keiner der drei Stellen durch ein *τοῦτ' ἔστι* oder dergl. angedeutet ist, entspricht weder dem empfindungsvollen Ausdruck des Gebetes, noch kann sie bei dem aus dem jüdischen Gebrauch, wie aus der evangelischen Ueberlieferung als Gebetsanrede Jesu bekannten Ausdruck Bedürfniss gewesen sein. Andere fanden die Nachahmung des Gebrauches der anschmeichelnden Kinder, den Vaternamen zu wiederholen (Chrys., Theodor. Mopsv., Theodoret., Grot.), oder eine Emphasis affectus darin (Erasm.), was doch nur möglich wäre, wenn *ἀββᾶ, ἀββᾶ* stände, oder gar; es solle die Vaterschaft Gottes für Juden und Heiden angedeutet werden (Augustin., Anselm, Calv., Est., Böhmer u. M.). Auch hier kann das *πνεῦμα υἱοθ.* nicht den Geist bezeichnen, der den Kindschaftsstand bewirkt (Rück., Hofm.), oder der zu Gotteskindern umschafft (de W. u. A.).

τῷ πνεύματι ἡμῶν ist sowenig wie 2 15 zu vernachlässigen. Dann aber unterscheidet Paulus nicht von dem subjektiven Selbstbewusstsein: ich bin Gottes Kind, das damit übereinstimmende Zeugniss des objektiven heiligen Geistes: Du bist Gottes Kind! (so gew., auch Meyer, Lips.), womit man über den Gedanken des V. 15 nicht hinauskommt, in welchem bereits unser Kindschaftsbewusstsein auf den objektiv in uns wirkenden Geist zurückgeführt war, und den Zusammenhang mit V. 14 verliert. Vielmehr unterscheidet Paulus von der objektiven Gottesmacht des Geistes in uns, die durch ihr *ἄγειν* die Thatsächlichkeit unseres Kindschaftsverhältnisses (im metaphorischen Sinne) bezeugt, das neue durch den Geist in uns gewirkte Geistesleben (vgl. V. 10), in welchem wir subjektiv (durch das Gefühl kindlichen Vertrauens) unserer Kindesstellung zu Gott uns bewusst werden und so ein Zeugniss für dieselbe haben. — *τέκνα*) das zärtlichere Wort: Kinder bei fortschreitender Innigkeit der Rede. Nur darf man nicht sagen, dass dabei der Gesichtspunkt des Rechtsverhältnisses (der *υἱοθεσία*) zurücktritt (Sand.), da in V. 17 gerade auf das *τέκνον εἶναι* die Gewissheit der Erbschaft gegründet wird *). — V. 17. *εἰ δὲ τέκνα*) wie nun durch jenes doppelte Zeugniss V. 16 sicher gestellt ist. — *καὶ κληρονόμοι*) vgl. Gal 4 7. Mk 12 7. In dem Fortschritt der Argumentation kommt nun erst der Apostel auf den Gedanken, durch den V. 13 seine Begründung empfangen sollte. So gewiss Kinder auch Erben sind,

*) Meyer bemerkt noch, unsere Stelle widerspreche der Behauptung, dass Paulus dem Menschen kein menschliches, sondern nur das subjektiv gewordene göttliche *πνεῦμα* zuschreibe (Baur, Holst.). Falsch erklären das *αὐτὸ τὸ πν.* Hofm. durch: er, der Geist, Otto: der Geist in seinem Fürsichsein; Luther, Reiche, B.-Crus: derselbe Geist, von dem die Rede war, während doch *αὐτός* im casus rectus immer ipse heisst, wobei sich die nähere Sinnbeziehung aus dem Kontext ergiebt. Ganz verkehrt denkt Zimmer an den Geist, der aus den Zungenrednern spricht. Luther nach Vulg., Vätern, wie Grot., Koppe, Rück., Reiche, Kölln., de W. u. A. vernachlässigen auch hier das Comp. *συμμαρτ.* Wie wenig die neuesten Ausleger die Darlegungen dieses Kommentars auch nur zu verstehen sich bemühen, zeigt Luth., der ihm zuschreibt, das *πνεῦμα* werde hier bloss als subj. Gefühl und Bewusstsein gefasst. Unrichtig eintragend Hofm.: *υἱός* betone den Lebenszusammenhang, *τέκνον* die Abkunft, daher Christus nicht *τέκνον*, sondern nur *υἱός* genannt werde; God: *υἱός* gehe auf die persönliche Würde und Unabhängigkeit, den offiziellen Charakter als Vertreter der Familie, *τέκνον* auf die Vertrautheit und Lebensgemeinschaft. Vielleicht hat hauptsächlich das Interesse, auch die weiblichen Glieder der Gemeinde nicht als ausgeschlossen erscheinen zu lassen, die Wahl des umfassenderen Ausdruckes geleitet (vgl. Böhmer).

d. h. an allen Gütern des Vaters dereinst Antheil erhalten, wissen die Christen, nachdem sie ihrer Gotteskindschaft gewiss geworden, dass sie einst an dem höchsten Gut ihres Vaters (der ewigen, seligen ζωή V. 13) Antheil erhalten werden. Sind sie so von der einen Seite Erben Gottes (*κληρονόμοι μὲν θεοῦ*), so sind sie von der anderen Seite *συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ* (vgl. Hbr 11 9), sofern Christus bereits durch seine Auferweckung in dies volle Sohnesteil eingetreten (1 4), an der Seligkeit und Herrlichkeit des ewigen Lebens Antheil erlangt hat. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 97, c. — *εἴπερ*) soll so wenig wie V. 9 die Gewissheit ihrer *κληρονομία* zweifelhaft machen, sondern nur zur Selbstprüfung anregen, ob auch bei ihnen die Lebensgemeinschaft mit Christo, welche die Gewissheit des ewigen seligen Lebens mit sich bringt, sich im Mit-Leiden mit Christo (*συμπάσχομεν*) bewährt. Wer um des Evangelii willen dem Leiden sich unterzieht, der leidet mit Christo, d. h. er hat thatsächlichen Antheil an dem von Christo erduldeten Leiden (II Kor 1 5). Die Ueberzeugung, dass in dieser Leidensgenossenschaft sich die Gemeinschaft mit Christo bewähren müsse, damit wir zur Vollendung derselben in der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit (5 2) gelangen können, zu der Christus bereits gelangt ist (*ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*), entwickelte sich, zumal unter dem äusseren Einflusse der verfolgungsreichen Zeitverhältnisse, nothwendig aus der inneren Gewissheit, dass bei Jesu selbst sein gottgewolltes, im Gehorsam gegen den Vater übernommenes und getragenes Leiden der Weg zu seiner Herrlichkeit war (Phl 2 6ff.)*).

*) Gott ist natürlich nicht als sterbender Erblasser gedacht, sondern als der lebende Verleiher seiner Güter an seine Kinder (Lk 15 12), ohne dass deshalb unser Tod als Ersatz für den Tod des Erblassers anzusehen wäre (Phil.). Trotz dieser von selbst sich ergebenden Inkonzinnität darf man nicht von dem Begriffe der Erbschaft, der dem Apostel sichtlich so wichtig ist, um die Gewissheit der auf dies Kindesrecht gestützten Zukunftshoffnung zu deduziren, ganz absehen und bloss den Besitzempfang abgebildet finden (gegen v. Heng., Böhmer, Otto). Dass dabei Paulus nicht das nur den leiblichen Söhnen, wenn solche vorhanden waren, die Intestat-Erbschaft verleihende hebräische, sondern das römische Erbrecht als Analogie im Auge habe (Frtzsch., Thol., v. Heng.; s. das Nähere zu Gal 4 7), ist die historisch nothwendige Ansicht, die am wenigsten in einem Briefe an die Römer fernliegend und unpassend sein kann (gegen Phil., Böhmer, Otto). Auch ohne das dem Worte selbst ganz fernliegende Moment der »Theilnahme am Kampfe mit der Sünde in sich und in der Welt« (Olsh., Phil.) einzumischen, hat das *συμπάσχειν* als Voraussetzung der Mit-Erbschaft seine ausnahmslose Geltung, die nicht bloss in dem allgemeinen Antheil Aller an dem Leiden dieser

V. 18 ff.*) λογίζομαι γάρ) vgl. 3 28, kann nur die Bedingung rechtfertigen, an welche Paulus V. 17 die Gewissheit der Heilsvollendung geknüpft hat (vgl. Hofm.), und zwar sofern dieselbe voraussetzt, dass die Christen Leiden zu erdulden haben. Aber nicht um diese Thatsache an sich kann es sich handeln, sondern nur darum, dass dieselbe die Gewissheit der väterlichen Liebe Gottes und der damit garantirten Heilsvollendung aufzuheben scheint, während doch Paulus, wenn er die Erduldung dieser Leiden als nothwendige Bedingung der endlichen Vollendung erklärt, sie nicht so betrachten kann. Der Eintritt des Sing. ist schwerlich rein zufällig und ohne besondere Absichtlichkeit (Meyer), da es sich ja eben darum handelt, woher er trotz des nothwendigen συμπάσχειν, das den Christen viele παθήματα in Aussicht stellt und somit die Seligkeit der Gotteskindschaft fraglich zu machen scheint, doch die endliche Verherrlichung derselben als mit ihrem Kindschaftsstande zweifellos gegeben hinstellen konnte. »Er will die Leser ohne Zweifel einladen, selbst seine Berechnung dadurch, dass jeder für seinen Theil sie nachrechnet, auf ihre Richtigkeit hin zu untersuchen« (God.). Eine gewisse Litotes aber liegt im Gebrauche von λογίζεσθαι, das doch für ihn in Wahrheit ein οἶδα und πέπεισμαι ist. — ὅτι οὐκ ἄξια) vgl. Dem. 300. ult. Polyb. 4, 20, 2. Prv 3 15. 8 11, nicht von gleicher Wichtigkeit, nicht von entsprechendem Belange; unerheblich sind die Leiden (τὰ παθήματα, vgl. II Kor. 1 5 ff.)

Zeit, sondern namentlich auch in dem Verhältnisse der Gotteskinder zur ungöttlichen Welt beruht. Natürlich ist diese Nothwendigkeit eine gottgesetzte, aber dem Gläubigen bekannte, und bei seinem Leiden mit in's Auge gefasste, so dass man das ἵνα nicht mit Thol, Otto von συγκληρονόμοι abhängig machen darf. Zur Sache vgl. 5 3 f. II Kor 4 17.

*) S. über den Abschnitt von der seufzenden Kreatur: Köster in den StKr 1862 p. 755 ff. M. Schenkel, von d. Seufzen der Kreatur (Schulprogr., Plauen) 1862. Frommann u. Zahn in d. JdTh 1863. p. 25 ff. 1865. p. 511 ff. Graf in Heidenheim's Vierteljahrsschr. 1867. 3. Engelhardt u. Frommann in d. Luther. Zeitsch. 1871. p. 48 ff. 1872. p. 33 ff. — Da im Vorigen keine Ermahnung enthalten ist, weder zur Hoffnung, noch zum geduldigen Leiden, so kann auch die folgende Ausführung nicht enthalten, wodurch man sich in jener nicht entmuthigen (Calv., de W., Phil. u. A.) oder zu diesem ermuthigen lassen soll (Meyer, Zimmer). Ganz grundlos findet Holst. a. a. O. p. 361 f. hier eine Polemik gegen die alte Hiobsfrage seiner jüdischen Leser (vgl. Mang. p. 353), viel zu abstrakt Beck den Geist als das befreiende und verklärende Weltprinzip der Zukunft. Aber auch God. irrt, wenn er erst V. 28—30 den Gedanken von dem Elend der gegenwärtigen Weltlage zur Durchführung des ewigen Heilsplanes Gottes sich wenden lässt.

der Gegenwart (τοῦ νῦν καιροῦ, womit nach 3 26 keineswegs ein bestimmter Zeitlauf vor der Parusie abgegrenzt wird, gegen Meyer, Böhmer) im Vergleich mit, im Verhältniss zu (πρός, vgl. Plat. Gorg. p. 471 E.: οὐδενὸς ἄξιός ἐστι πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Protag. p. 356 A. Win. § 49, h.), der Herrlichkeit, zu der wir mit Christo nach V. 17 gelangen sollen. Im Gegensatz zu dem τοῦ νῦν steht das τὴν μέλλουσαν (vgl. V. 13) mit Nachdruck vor δόξαν (vgl. Gal 3 23. I Kor 12 22), und dann erst folgt das zu μέλλ. gehörige Verbum. Denn jene δόξα, welche jetzt noch verborgen (im Himmel, vgl. Kol 3 3 f.), aber doch schon vorhanden ist, sofern sie Christo bereits eignet (Hofm.), soll bei der Parusie offenbar werden an uns (εἰς ἡμᾶς), d. h. so, dass wir diejenigen sind, auf welche hin (gelangend) die ἀποκάλυψις vor sich geht, wenn mit dem vom Himmel kommenden Christus auch unsere δόξα kommt.

V. 19 ff. kann nur begründen, weshalb diese Herrlichkeit, gegen die dem Apostel die gegenwärtigen Leiden so geringfügig erscheinen, so gewiss bevorsteht, d. i. das in dem nachdrücklich vorangestellten μέλλουσαν liegende Moment; vgl. Calov., Frtzsch., de W., Krehl, Reithm., Bisp. *). — ἡ ἀποκαραδοκία) nur noch Phl 1 20, bezeichnet in plastischem Ausdruck die harrende Sehnsucht der Kreatur (τῆς κτίσεως, Gen. subj.) **). Das Harren der κτίσις ist mit rhetorischem

---

*) Kontextwidrig hat man seit Orig. u. Chrys. häufig die Grösse der Herrlichkeit oder »der Wandlung, die mit uns vorgehen soll« (Hofm., Luth., Goeb., Böhmer) hier begründet gefunden (vgl. auch Mang. p. 354, verbunden mit dem Richtigen), oder gar die (garnicht ausgedrückte) Nähe derselben (Reiche), was alles ohnehin aus der Sehnsucht der Kreatur nicht folgen kann. Dass die δόξα erst zukünftig sei (Phil., vgl. God.), bedurfte wahrlich einer Begründung nicht, und am wenigsten kann γάρ einen Glaubensgrund des Apostels zu seinem λογίζομαι etc. einführen (v. Heng.). Aber auch nicht der innere Zusammenhang der künftigen Offenbarung mit dem jetzigen allgemeinen Lebensverhältniss (Beck), der Herlichkeit mit den Leiden, in denen sie schon unterwegs ist (Otto), kann begründet sein.

**) Das Verb. καραδοκεῖν (Xen. Mem. 3, 5, 6, häufig bei Eurip.) heisst eigentlich: mit erhobenem Haupte erwarten, dann überhaupt: erwarten, sich sehnen und καραδοκία exspectatio (Aq. Prv 10 28. Ps 38 7). Das verstärkte (Viger. ed Herm. p. 582. Tittm., Synon. p. 106 ff.) ἀποκαραδοκεῖν (Joseph. Bell. Jud. 3, 7, 26. Polyb. 16, 2, 8. 18, 31, 4. 22, 19, 3. Aq. Ps 36 7) und ἀποκαραδοκία wird von Rück., Reiche, v. Heng. einfach im Sinne des Simplex genommen, während schon Chrys., Theod., Mopsv. das verstärkende Moment von ἀπό anerkennen. Gewiss falsch denkt Luther an ein ängstliches Harren, besser Hofm. daran, dass man ganz weg ist, ganz aufgeht in das καραδοκεῖν (vgl. Goeb., Sand: denoting diversion from other things and concentration on a single object). Ob aber gerade »das Abharren,

Nachdrucke wie etwas Selbständiges hervorgehoben. Nach bekannter Metonymie kann ἡ κτίσις, das eigentlich, dem klassischen Gebrauche im Sinne von Einrichtung (Pind. Ol. 13, 118, vgl. I Pt 2 13), Gründung (Polyb., Plut. u. A.), Pflanzung u. s. w. entsprechend, den actus creationis (1 20) bezeichnet, auch das Erschaffene bezeichnen (1 25), und zwar entweder, wo der Kontext keine Beschränkung giebt, ganz allgemein, wie unser: Schöpfung (Jdt 16 14. II Pt 3 4. Apk 3 14); oder, wo der Kontext eine solche ergiebt, in mehr oder weniger speziellem Sinne, wie Mk 16 15. Kol 1 23. Hbr 4 13. Auch an unserer Stelle, wo Kölln., Olsh. mit Unrecht an alles Geschaffene überhaupt denken, ist nicht nur die höhere Geisterwelt der Natur der Sache nach ausgeschlossen (gegen Theodoret., Orig., auch Erasm. u. M., welche die Engel dazu rechnen, wie Hilg. die böse Geisterwelt), sondern auch die Christenheit, die ihr vielmehr V. 19. 21 u. 23 entgegengesetzt wird, und ebenso die nichtchristliche Menschheit, welche unmöglich mit der vernunftlosen Kreatur unter einen Begriff zusammengefasst werden kann, und auf welche alles im Folgenden von ihr Gesagte nicht, passt*). Demnach bleibt als textmässige Begriffsbestimmung der κτίσις: die gesammte vernunftlose Schöpfung, die lebendige und leblose, also, was wir im populären Gebrauche die ganze Natur nennen, wobei wir die intelligenten Wesen auszuschliessen pflegen. Mit Recht ist diese Fassung von der grossen Mehrzahl der neueren Ausleger angenommen, nach den meisten Kirchenvätern seit Iren. (adv. haer. 5, 32, 1),

---

welches bis zur Erreichung des Zieles gespannt bleibt« (Meyer, Olsh., de W., Phil.), darin liegt, erscheint nach dem Paulinischen Gebrauch des gleich nachher folgenden analogen Decomposit. ἀπεκδέχεσθαι (vgl. V. 23. 25. I Kor 1 7. Gal 5 5. Phil 3 20) doch sehr zweifelhaft. Ganz willkürlich bezieht Otto das ἀπό in beiden auf die Sehnsucht und Erwartung von der μέλλουσα δόξα her.

*) Der vernunftbegabten Menschheit kann eben nicht wie der vernunftlosen Schöpfung ein unbewusstes Sehnen beigelegt werden (gegen Otto, der darum an dem ἀπεκδέχεσθαι künstelt, Böhmer), am wenigsten nach einem Ziel, wie es hier charakterisirt ist, und sie ist nicht bloss der ματαιότης, sondern dem θάνατος unterworfen. Ganz verfehlt sind daher die Deutungen von der Menschheit überhaupt (im Stande der Natur, vgl. Krehl, v. Heng., Frommann nach Aelteren, bes. Scholastikern, kathol. Ausl. u. Rationalisten), oder von der nichtchristlichen Menschheit, die Paulus überall durch ὁ κόσμος bezeichnet (Wttst., B.-Crus., Volkm.), wohl gar von den Heiden (Seml. u. A.) oder Juden (Cramer, Böhme) speziell, oder von der Christenheit (so die Socinianer u. Arminianer, vgl. Zyro i. d. StKr 1845. 51. 695 ff.: das Kreatürliche an den Wiedergeborenen). Mit Luth., Bez., Frtzsch. die lebendige Kreatur auszuschliessen, berechtigt weder der Ausdruck, noch der Kontext (vgl. Tert. ad Hermog. 10).

Erasm, Melanth., Calv., Est., Grot., Cal., Wolf, Beng.*). Die harrende Sehnsucht der Kreatur in diesem Sinne deutet also der Apostel als eine Erwartung (*ἀπεκδέχεται*, vgl. Anm.**) auf S. 360) der nach V. 19 uns bevorstehenden *δόξα*, und bezeichnet dieselbe als *τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ*, weil erst mit dem Eintritt derselben die Söhne Gottes als das, was sie de jure schon jetzt sind, nämlich als Erben Gottes und Miterben Christi (V. 17), offenbar werden, indem sie an der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes und Christi Antheil erlangen. — V. 20. Diese von der Kreatur ausgesagte Sehnsucht setzt zunächst voraus, dass sie sich in einem Zustande befindet, aus dem sie sich heraussehnen muss; soll sie aber die Gewissheit begründen, dass jene Offenbarung der Gotteskinder eintreten wird, so setzt das weiter voraus, dass sie Grund zu der Hoffnung hat, es werde zugleich mit jener *ἀποκάλυψις* eine Wandlung desselben eintreten. Beides wird jetzt begründet. — *τῇ ματαιότητι*) nachdrücklich vorangestellt: vanitati, der Nichtigkeit. Das Substantiv (Pollux. 6, 134) findet sich bei Griechen nicht mehr, oft aber bei d. LXX (wie Ps 39 6. Eccles. 2, 11). S. Schleusn., Thes. III, p. 501. Es bezeichnet hier die nichtige und darum jedes höheren Werthes entbehrende Wesensbeschaffenheit, zu welcher die *κτίσις* aus ihrer ursprünglichen Vollkommenheit verändert ward, indem sie ihr unterworfen, unterthänig gemacht wurde (*ὑπετάγη*, vgl. I Kor 15 28), wie einer ihr vorher fremden Herrschergewalt. Dies historische Factum (Aor.) geschah in Folge des Sündenfalls, Gen 3 17. Vgl. Beresh. rabb. f. 2, 3:

---

*) Bei der dichterisch prophetischen Färbung der ganzen Stelle können die Ausdrücke des Harrens, Seufzens, Hoffens, der Knechtschaft und Erlösung umsoweniger befremden, da bereits im AT dergleichen Prosopopöieen sehr gewöhnlich sind (Ps 19 2. 68 17. 98 8. 106 11. Jes 14 8. 55 12. Ez 31 15. Hab 2 11. Bar 3 34. Job 12 7—9 al.), und schon Chrys. bemerkt sehr treffend: *ὥστε δὲ ἐμφαντικώτερον γενέσθαι τὸν λόγον, καὶ προσωποποιεῖ τὸν κόσμον ἅπαντα τοῦτον ἅπερ καὶ οἱ προφῆται ποιοῦσιν, ποταμοὺς κροτοῦντας χερσὶν εἰσάγοντες* etc. Vgl. Oecum. u. Theophyl. Als unpaulinisch aber kann die Idee der Verherrlichung des Naturganzen deshalb nicht gelten, weil sie, nach Gen 3 17 f. mit der sittlichen Entwickelungsgeschichte der Menschheit verknüpft und nothwendig zur Idee der *ἀποκατάστασις πάντων* gehörig (Mt 19 28. II Pt 3 10 ff. Apk 21 1), gerade dem Paulus am wenigsten abgesprochen werden dürfte, da sie aus den Propheten des AT's stammt (Jes 11 6 ff. Ez 37. Jes 65 17, vgl. Ps 102 27 u. s. Umbr. p. 291 ff.), wie sie denn auch in den Rabbinischen Lehrgehalt übergegangen ist. S. Eisenm., entdeckt, Judenth. II, p. 367 ff. 284 ff. Schoettg. Hor. II, p. 71. 76. 117 ff. Bertholdt, Christol. p. 214. Corrodi, Chiliasm. I, p. 376 ff. Ewald, ad Apocal. p. 307 f. Delitzsch, Erläuter. z. s. Hebr. Uebers. p. 87.

»Quamvis creatae fuerint res perfectae, cum primus homo peccaret, corruptae tamen sunt, et ultra non redibunt ad congruum statum suum, donec veniat Pherez, h. e. Messias«. Das Harren der Kreatur wäre von vorn herein ein aussichtsloses gewesen, wenn diese Unterwerfung ihr widerfahren wäre durch eigene Schuld. Das negirt das οὐχ ἑκοῦσα (Ex 21 13). Allerdings ist nun die unvernünftige Kreatur eigentlich überhaupt einer Verschuldung nicht fähig, aber der Ausdruck ist offenbar bedingt durch einen Seitenblick auf den Menschen, dem, wenn er wissentlich und willentlich that, was ihm den Tod zuzog, doch nur geschehen ist, was er selbst gewollt hat. Vgl. Hofm. Die Kreatur konnte aber nicht einmal in dieser indirekten Weise sich jenes Verhängniss zuziehen, sondern das ὑπετάγη ist eingetreten διὰ τὸν ὑποτάξαντα (vgl. I Kor 15 27), um des Unterwerfenden willen (διά mit Accus., vgl. zu Joh 6 57), d. h. weil damit dem Rath und Willen des unterwerfenden Gottes (Gegensatz gegen jedes dabei betheiligte Wollen), der in Folge des Sündenfalls dem Menschen eine Strafe bestimmte, welche diese ματαιότης erforderte, Genüge geschehen musste*). — ἐπ᾽ ἐλπίδι) wie 4 18, vgl. Act 2 26. Xen. Mem. 2, 1, 18, spe proposita: auf Hoffnung hin, knüpft an ὑπετάγη an, weil es darauf ankam hervorzuheben, dass die Kreatur nicht auf alle Zeit der ματαιότης unterworfen war, da sie ja sonst auf keine Wandlung ihres Geschickes harren konnte, sondern dass in und mit jener Unterwerfung ihr die Aussicht auf eine solche Wandlung gegeben war, sofern, wie Hofm. treffend bemerkt, mit Erreichung des göttlichen Zweckes, zu dem ihre Unterwerfung eingetreten war, sie ihr Ende erreichen musste. —

*) Meyer denkt bei ματαιότης künstlicher an ihre ihres primitiven schöpfungsmässigen Inhaltes verlustig gegangene (Hofm.: desjenigen Wesengehaltes, welcher ihr Dasein zu einer Offenbarung des in sich selbst beständigen Lebens Gottes machen würde, entbehrende) Wesensbeschaffenheit und fasst das οὐχ ἑκοῦσα (Calv.: invita et repugnante natura) von dem Widerstreit des in ihrem ursprünglichen Zustand begründeten Strebens nach Inkolumität, was dem Wortlaut nicht entspricht. Theodor., Grot., Krehl, B.-Crus., de W. denken die ματαιότης mit dem Schöpfungsakt gegeben (gegen Gen 1 31), was ebenso dem Folgenden widerspricht, wie die mediale Fassung des ὑπετάγη (Frtzsch., Otto: se subjecit). Der ὑποτάξας ist natürlich weder der Mensch (Chrys., Bisp., Zahn, Lips, der bei der Beziehung auf Gott das διά c. Acc. unpassend findet), noch der Teufel (Hamm.); doch vgl. auch God. Aeusserst gekünstelt sucht Hofm. auch hier einen Gegensatz gegen den Menschen, der etwas werden wollte, wozu ihn Gott nicht geschaffen hatte. Die Parenthesenzeichen vor οὐχ und nach ὑποτ. sind zu tilgen, da Zusammenhang und Struktur ununterbrochen fortgehen.

V. 21. *διότι*) vgl. V. 7, begründet, weshalb sie auf Hoffnung unterworfen ist, daraus, dass ihr eine Wandlung, welche der von den Gotteskindern erwarteten analog ist und deshalb auch mit der *ἀποκάλυψις* der letzteren (V. 19) eintreten wird, sicher und gewiss bevorsteht*). — *καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις*) vgl. V. 16: et ipsa creatura, d. i. auch die Schöpfung ihrerseits, nicht bloss die Gotteskinder, auf deren Offenbarwerden sie daher harrt. Es wird einfach die Gleichmässigkeit ausgedrückt, nicht eine Steigerung (sogar), wovon der Kontext nichts andeutet. Sie wird befreit werden (*ἐλευθερωθήσεται ἀπό*, vgl. 6 18. 22) von der Knechtschaft, in der sie sich jetzt befindet. Diese *δουλεία* ist aber die Knechtschaft unter der *ματαιότης*, der sie nach V. 20 unterworfen ist. Der Gen. *τῆς φθορᾶς* (Jes 24 3. Ps 103 4. Sap 14 12. I Kor 15 42) kann nur einfacher Genitiv der Angehörigkeit sein; denn was der Vergänglichkeit angehört, so dass es immer wieder vernichtet wird, ist eben damit der *ματαιότης* geknechtet, d. h. der nichtigen und darum jeder höheren Bedeutung entbehrenden Wesensbeschaffenheit. Die *φθορά*, der er angehört, macht den Stand der *κτίσις* zu einem Stand der Knechtschaft unter der *ματαιότης***). Vgl. Hofm., Luth. — *εἰς τὴν ἐλευθερίαν*) ist der Zustand, in welchen die *κτίσις* durch ihr Befreitwerden gelangen soll, also eben ihre Freiheit von der *ματαιότης*. Aecht Griechische Prägnanz. S. Frtzsch. ad Marc. p. 322. Win. § 66, 2. Auch hier kann die Freiheit nur die Freiheit

---

*) Statt des *οτι* der Rcpt. (Lchm., Treg., WH.) lies mit Tisch. nach ℵDFG *διωτι*, weil das ΔΙ nach *ελπι*ΔΙ so leicht ausfiel. Meyer (vgl. Zimmer, Lips.) liest *οτι* und fasst es als Objektsbezeichnung für *ἐπ' ἐλπίδι* (Phl 1 20), was der Sache nach auf dasselbe herauskommt, da das, was jene Hoffnung begründet, natürlich nur das ihr sicher bevorstehende Hoffnungsziel sein kann. Andere knüpfen, indem sie *ἐπ ἐλπ.* mit *ὑποτάξας* verbinden, das *ὅτι* an dieses an (Orig., Vulg., Luther, Cal., Est. u. M., auch Olsh.). Hofm. findet hier die Grundangabe für den ganzen vorhergehenden Satz, wodurch der schiefe Gedanke entsteht, dass die Unterwerfung wegen der künftig zu bewirkenden Befreiung geschehen sei; sie hatte ja einen ganz anderen, geschichtlich bekannten, auch bereits durch *διὰ τὸν ὑποτάξ.* angedeuteten, in der Verflechtung der *κτίσις* mit dem Eintritt der Sünde in die Menschheit liegenden historischen Grund.

**) Unmöglich ist der Gen. Umschreibung eines Adj. (Kölln.: von der verderblichen Knechtschaft); es ist aber auch weder ein Gen. obj. (Rück., God.: Knechtschaft unter der *φθορά*, Lips.), noch ein Gen. appos. (de W., Phil., Meyer, Beck u. A.: die in der *φθορά* bestehende Knechtschaft), da ja der Stand der Knechtschaft nicht in dem Schicksal der *φθορά* bestehen kann, und auch im parallelen Ausdruck *τῆς δόξης* weder ein Gen. obj. noch appos. sein kann. Unrichtig erklärt Hofm. auch hier *αὐτὴ ἡ κτίσ.*: sie, die Kreatur.

von dem sein, worunter die Kreatur früher geknechtet war, und der Genit. τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ kann nur als Gen. der Zugehörigkeit ausdrücken, dass eine solche Freiheit gegeben ist mit der Herrlichkeit, welche die Kinder Gottes haben werden (V. 18), wenn sie zu der Offenbarung dessen gelangen, was sie de jure schon jetzt sind. Auch die Gotteskinder sind ja nach der Seite ihrer, der φθορά anheimfallenden, Leiblichkeit (I Kor 15 42. 53f.) noch jetzt der ματαιότης unterworfen, bis sie mit dem Eintritt der δόξα, der die ἀφθαρσία eignet (2 7. I Kor 15 42f.), davon frei werden. Die Häufung der Genitive hat etwas Festliches; vgl. 2 5. II Kor 4 4*). — V. 22 begründet diese ihr bevorstehende Befreiung aus dem Seufzen und Kreisen der Kreatur, welches, weil es aus dem gottgeschaffenen Wesen der Kreatur hervorgeht, kein zielloses Gebahren sein kann, sondern als sein Motiv eben jene Hoffnung, auf deren endliche Erfüllung es gerichtet ist, voraussetzt. Paulus setzt dies als eine dem christlichen Bewusstsein geläufige Vorstellung voraus (οἴδαμεν, wie 2 2. 3 19. 7 14), weil sie mit der Hoffnung auf eine schliessliche Welterneuerung gegeben ist**). — Die Praep. in συστενάζει καὶ συνωδίνει findet ihre natürliche Beziehung in πᾶσα vor ἡ κτίσις

---

*) Willkürlich ist es, mit Luther u. V., auch Böhme, Kölln. τῆς δόξ. zu adjektiviren: »zur herrlichen Freiheit«, da nach der Analogie des parallelen Ausdrucks jedenfalls nicht das persönliche τ. τέκν. die nähere Bestimmung von τὴν ἐλευθερ sein kann. Die kontextmässige Beziehung der ἐλευθερία auf die ματαιότης verkennend, lässt Hofm. die Freiheit, welche die Herrlichkeit der Gotteskinder mit sich bringt (vgl. Lips., der die δόξα der Gottessöhne als die befreiende Macht denkt), darin bestehen, dass ihre Erscheinung ganz und lediglich Selbstdarstellung und nicht mehr, wie vordem, durch solches, das ihrem Wesen fremd und fremdartig, zwangsweise bedingt ist (vgl. Luth.: nämlich durch den Tod); Goeb. denkt an unbeschränkte Entwicklungsfreiheit ihrer bestimmungsmässigen Lebenskraft (vgl. God.). Von der Ahnung der Unsterblichkeit (Frommann) oder der Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter (Köhler, Böhmer) ist hier natürlich keine Rede. Meyer bemerkt noch, dass Paulus die Katastrophe, von der er redet, nicht als Vernichtung der Welt und neue Erschaffung, sondern den prophetischen, besonders Jesaianischen Weissagungen entsprechend (Jes 35. 65 17. 66 22; vgl. Zahn p. 537. Schultz, alttest. Theol. II, p. 227) als Umwandlung in den vollkommeneren Zustand gedacht hat, wobei nur ihre Form vergeht (I Kor 7 31).

**) Es wird also nicht das Harren der Kreatur V. 19 begründet (de W., Rück., Phil.), was viel zu fern liegt, oder der ganze Abschnitt V. 19—21 (Goeb.), geschweige denn die δουλεία τῆς φθορᾶς (Zahn), worauf wieder Hofm. herauskommt: »der Christ würde von einer Unterwerfung der Schöpfung unter die Nichtigkeit nicht reden, wenn er ihr gegenwärtiges Dasein für ein in sich selbst befriedigtes und diese Welt für die beste Welt ansähe«. Aber diese δουλ. τ. φθορ.

und bezeichnet »gemitum et dolorem communem inter se partium creaturae«, Est. (vgl. Beza, de W., Sand. und schon Theod. Mopsv.: *βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι συμφώνως ἐπιδείκνυται τοῦτο πᾶσα ἡ κτίσις*) *). Mit dem gemeinsamen Seufzen, das Paulus aus den Todeszuckungen alles vergehenden Lebens in der Natur heraushört, verbindet er das Bild der Geburtswehen. Die ganze Natur stöhnt und leidet heftig, wie eine Kreisende, dem Augenblicke ihrer Befreiung entgegen. Die Vorstellung beruht darauf, dass das schmerzvolle Ringen der *κτίσις* auf die ersehnte Veränderung gerichtet ist, mit deren Eintritt das Leiden seinen Zweck erreicht hat und aufhört, so dass sie gleichsam ihre neue Lebensgestalt unter schweren Schmerzen an's Licht gebären will. Vgl. Joh. 16 21. — *ἄχρι τοῦ νῦν*) vgl. Mt 24 21. Phl 1 5 bis zum gegenwärtigen Augenblick; so unablässig fortgesetzt ist das Seufzen. Der Gegensatz der künftigen Wandlung (Hofm.: jetzt noch, was nach I Kor 3 2 *ἔτι νῦν* wäre, vgl. auch God.: selbst nachdem die Erlösung schon geschehen ist), liegt dem Kontext fern. Der Anfangspunkt des Seufzens und Kreisens ist jenes *ὑπετάγη* V. 20.

V. 23. *οὐ μόνον δέ*) sc. *πᾶσα ἡ κτίσις στενάζει*. Vgl. 5 3. 11. Indem Paulus die zum Beweise für V. 21 hingestellte Thatsache (V. 22) noch einmal aufnimmt, setzt er das,

---

war ja V. 21 nicht erst von der *κτίσις* ausgesagt, sondern schon V. 20 vorausgesetzt und kann daher hier nicht erst begründet werden. Ganz entbehrlich ist die Annahme Ew.'s, dass dem Apostel ein Buch mit einer ähnlichen Ausführung vorgelegen habe.

*) Mit Unrecht fassen sie Michael., Seml., Kölln. als blosse Verstärkung, während sie Calv., Par., Koppe, Ew., Umbr., Volkm., Lips. nach Oecum. auf die Gemeinschaft des Seufzens mit dem der Gotteskinder bezieht, von dem noch gar nicht die Rede war. Frtzsch., der sie auf die Menschen überhaupt bezieht, vermisst den Sprachgebrauch für unsere Fassung. Aber dass *συστενάζειν* das gemeinsame Seufzen der in dem kollektiven *πᾶσα ἡ κτίσις* enthaltenen Theile unter einander (vgl. Nägelsb. z. Ilias p. 193. ed. 3) nach dem Gebrauche analoger Verba bezeichnen könne, ist unzweifelhaft (vgl. Eph 4 16: *πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον*, vgl. 2 21, Plat. Legg. 3. p. 686 B: *ἐπεὶ γενομένη γε ἡ τότε διάνοια καὶ συμφωνήσασα εἰς ἕν*, Dem. 516, 7: *συνοργισθεὶς ὁ δῆμος*, 775. 18: *συνταράττεται πᾶς ὁ τῆς πόλεως κόσμος*); und dass desfalsige konkrete Beispiele nicht angeführt werden können, vermag nichts dagegen zu entscheiden, da *συστενάζειν* (Eur. Jon. 935, vgl. *συστένειν* Arist. Eth. 9, 11), wie auch *συνωδίνειν* (Eur. Hel. 727. Porphyr. de abst. 3, 10) nur an sehr wenig Stellen aufbehalten ist. Vgl. überh. Win., de verb. compos. II, p. 21 f. Ebenso *συναλγεῖν* Plat. Rep. p. 462 D und *συλλυπεῖσθαι* p. 462 E. Das *συνωδίνει* hat mit den dolores Messiae (Reiche, Chr. Hoffm.) nichts zu thun, Hofm. entleert die Vorstellung in die eines schmerz- und angstvollen Ringens mit steter Todesnoth.

wozu er nun steigernd fortgeht, zum weiteren Beweise für das ein, wofür er V. 19 das (im Wesentlichen identische) Sehnen der Kreatur zum Beweise gebraucht, nämlich für das gewisse Bevorstehen der zukünftigen Herrlichkeit (vgl. Chr. Hoffm., Otto, Goeb.), nicht aber für die Hoffnung der Kreatur (Meyer) oder dafür, dass nicht sie allein unter dem Zustande der Unvollkommenheit zu leiden hat. — *καὶ αὐτοί*) auch wir Christen unsrerseits haben ein noch ungestilltes Sehnen in uns, das nicht ungestillt bleiben kann, und darum sein Ziel uns sicher verbürgt. — Da der Genit. nach ἀπαρχή gewöhnlich ein Gen. partit. ist (Lev 23 10. Num 18 12. Dtn. 26 2. Herod. 1, 92. Plat. Legg. 7. p. 806 D. Dem. 164. 21. Jak 1 18. I Kor 15 20. 16 15), so wollten Viele auch bei *τὴν ἀπαρχήν* den Genitiv in gleicher Weise nehmen. Dabei ward aber übersehen, dass das der Natur der Sache nach nur möglich ist, wenn der Gen. ein Plural oder ein Kollektivbegriff ist, wovon der Erstling den ersten oder vorzüglichsten Theil bezeichnen kann, was bei *τοῦ πνεύματος* sprachlich, wie sachlich unmöglich ist. Da nun der Genit. auch nicht als Genit. subj. genommen werden kann, weil dann der Begriff der ἀπαρχή ohne die für ihn schlechthin nothwendige Näherbestimmung bleibt (gegen Frtzsch., Chr. Hoffm., Böhmer, Otto), so bleibt nur übrig, ihn als epexegetischen Genit. appos. (1 5) zu fassen: den Geist als Erstlingsgabe, nämlich, wie diese Erläuterung und der folgende Gegensatz der zu erwartenden höchsten Gabe zeigt, der uns bestimmten Heilsgaben. So Beng., Win. § 59, 8, B.-Crus., Reithm., Rück., Maier, Hofm., God., Holst., Goeb*). Dann wird man freilich das *ἔχοντες*

---

*) Dass diese Idee Paulinisch sei (II Kor 1 22. 5 5), giebt auch Meyer zu, findet sie aber missverständlich ausgedrückt, während doch die augenscheinliche Unmöglichkeit jeder anderen Fassung von selbst auf die richtige führte. Man schiebt, weil *τοῦ πνεύματος* nun einmal kein Kollektivbegriff ist, wie in *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας* I Kor 16 15, d. h. der Christenheit Achaja's, dem Begriff des Geistes den der Geistesmittheilung oder des Geistesempfanges unter. So dachten schon Orig., Oecum., Melanth., Grot. u. A. an die Geistesmittheilung, welche die Apostel am Pfingstfeste, Erasm., Wttst., Reiche, Kölln., de W., Olsh., Meyer an die, welche die damalige Generation der Christen empfing im Gegensatz zu der noch bevorstehenden Geistesmittheilung, was aber für den Kontext keinerlei pragmatisches Moment ergiebt, geschweige denn, dass man in diesem früheren Geistesempfang eine Bevorzugung (Meyer) oder gar die beste Gabe des Geistes (Chr. Schmidt, Rosenm.) erblicken könnte. Andere dachten an einen nur vorläufigen, gleichsam auf Abschlag geschehenen Geistesempfang, im Gegensatze gegen den dereinstigen vollen Erguss im Himmelreiche (Chrys. u. a. Väter, Calv., Beza, Par., Est., Calov., Seml., Flatt., Thol., Phil., Bisp., vgl. auch

nicht mit: obgleich auflösen dürfen (so gew., auch Meyer, Hofm., God.), sondern mit: weil (Goeb., Lips.), da gerade im Empfang dieser Erstlingsgabe die Bürgschaft des Empfanges der vollen Gabe liegt, und daher eben unser durch jene erwecktes Sehnen nicht ungestillt bleiben kann. — καὶ αὐτοί) mit angelegentlichem Nachdrucke wiederholt und mit ἐν ἑαυτοῖς zusammengestellt; et ipsi (Bäuml. p. 151. Breitenb. ad Xen. Hell. 3, 1, 10) in nobis ipsis*). Letzteres bezeichnet, der Natur des tiefen schmerzlichen Affektes entsprechend, das innerliche Seufzen der stillen Sehnsucht der Gläubigen, die leidet, schweigt, hofft, aber nicht klagt und fordert, des doch endlich zu erreichenden Zieles gewiss. Zu στενάζομεν vgl. Jes 19 8. 24 7. Job 24 12. 31 38. Thr 1 8. 21. — υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι) vgl. V. 19: indem wir auf Kindesannahme harren. Zwar haben schon die Gläubigen dieses Gut (V. 15), aber als inneres Verhältniss nur und als göttliches Recht, dem jedoch der objektive und reale Zustand noch nicht entspricht. So, nach dem Gesichtspunkt vollendeter Verwirklichung be-

---

Pfleid., Beck). Aber von einem Vollerguss des Geistes in der Endvollendung weiss Paulus nichts, bezeichnet vielmehr im Folgenden die zu erwartende ganz anders und setzt sie in keinerlei Beziehung zu einem neuen Geistesempfang.

*) So ist mit Rück., Phil., Thol., Hofm. u. A. zu lesen nach B. vg., da das ημεις bald nach εχοντες (Tisch., Terg., u. WH. i. Kl. nach ℵAC), bald nach και (Rcpt. nach KLP) zur Erläuterung hinzugefügt wurde, wenn es nicht gleich vor das erste αυτοι gesetzt, und dann das και vor dem zweiten αυτοι gestrichen wurde (Frtzsch. nach DFG, vgl. E). Nach der Lesart der Rcpt., welche Ew., Umbr., God, Beck befolgen, wird entweder αὐτοὶ — ἔχοντες von den damaligen Christen überhaupt und καὶ ἡμεῖς αὐτοί von den Aposteln (Kölln. nach Melanth., Wolf u. V.) oder Paulus allein (Koppe, Reiche, Umbr. u. V.) verstanden; oder Ersteres auf die Anfänger im Christenthume und Letzteres auf die, welche schon länger Christen sind, bezogen (Glöckl.); oder Beides (Letzteres per analepsin) wird auf die Apostel (Grot.), oder auf die Christen (Luth., Calv. u. d. Meisten) gedeutet. Gegen jede Beziehung auf zweierlei Subjekte entscheidet das artikellose ἔχοντες. Das ἐν ἑαυτοῖς ist nicht gleich ἐν ἀλλήλοις (Frtzsch., Böhmer), es deutet nicht auf einen im eigenen Selbst liegenden Grund des Seufzens (Beck, vgl. Otto) und bildet weder den Gegensatz zu anderen, die keine Ahnung davon haben (God.), noch zum Seufzen der unbewussten Schöpfung (Goeb.). Unrichtig will Hofm. κ. αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς mit ἔχοντες verbinden, wobei das καί, welches nach der gewöhnlichen Verbindung mit στενάζομεν seine treffende Korrelation im Seufzen der κτίσις hat, beziehungslos wird, da es eben nicht im Sinne von: schon den Selbstbesitz im Gegensatz zu der einstigen Betheiligung der κτίσις am Geist, die ihr von den Christen aus zu Theil wird, betonen kann, zumal eine solche durch V. 21 überhaupt nicht in Aussicht genommen ist.

trachtet, sollen sie erst bei der Parusie die volle Einsetzung in den Kindschaftsstand empfangen, wo dann mit dem Empfange der *κληρονομία* (V. 17) die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τ. θεοῦ* (V. 19) und ihre *δόξα* (V. 21) eintritt, wie Christus Sohn Gottes war und doch erst *ἐν δυνάμει* durch die Auferstehung zum Sohne Gottes eingesetzt wurde (1,4). Erläuternd sagt die Apposition, was sie in und mit dieser vollendeten *υἱοθεσία* erwarten, nämlich *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*. Der Begriff der *ἀπολύτρωσις* (3,24) bestimmt sich durch den Zusammenhang näher als die Erlösung von der Knechtschaft der *ματαιότης* (V. 20f.), welche eintritt, wenn unser Leib unmittelbar oder durch die Auferweckung in ein *σῶμα ἄφθαρτον*, dem Herrlichkeitsleibe Christi ähnlich, verklärt wird (Phl 3,21. II Kor 5,2ff. I Kor 15,51). Die Auferweckung des Leibes ist ja auch V. 11 das letzte Ziel, dessen uns der Geistesbesitz gewiss macht*).

V. 24f. *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* kann nur den scheinbaren Widerspruch lösen wollen, der darin liegt, dass wir, obwohl wir den Geist empfangen haben, der nach V. 15 ein *πνεῦμα υἱοθεσίας* ist, doch noch *υἱοθεσία* erwarten und sogar das immer ungestillte Sehnen nach der Vollendung unseres Kindschaftsstandes noch als Bürgschaft für die Gewissheit der zukünftigen *δόξα* betrachten. Die richtige Auffassung der Worte hängt davon ab, dass man den Dat. als einfachen Dat. comm. fasst (Volkm., Holst., Luth., Zimmer, Lips.), dass man *ἐλπίς* nach bekannter Metonymie von dem erhofften Gegenstande, der res sperata nimmt (wie auch Hofm., Böhmer thun), was durch das gleich folgende *ἐλπὶς βλεπ.* schlechterdings nothwendig gemacht wird, und dass man dem *ἐσώθημεν* den technischen Sinn der Errettung vom ewigen Verderben belässt (5,9f.) Nur dann ist klar, dass es, wie der mit Nachdruck vorangestellte Dat. sagt, im Wesen der *σωτηρία* liegt, uns die erhoffte Vollendung der *υἱοθεσία* (Bem. den rückweisenden Art.) zu ermöglichen; denn von dem zukünftigen Verderben können wir doch nur errettet sein, um dessen theil-

*) So der Hauptsache nach (*τοῦ σώμ.* Genit. subj.) Chrys. u. a. Väter, Beza, Grot., Estius, Corn. a Lap. u. die meisten Neueren. Dagegen fassen Erasm., Cleric. u. M., auch Reiche, Frtzsch., Krehl, Ew.: die Erlösung vom Leibe; sprachlich zulässig (Hbr 9,15), aber der Paulinischen Anschauung völlig entgegen. Ganz wunderlich denkt Böhmer an die sichtbare Kirche, die zu glorreicher Macht gelangen soll. Unrichtig verbindet Luther *υἱοθ.* mit *στενάζομεν*, welches aber, mit dem Acc. verbunden, etwas beseufzen heisst (Soph. Ant. 873. Dem. 690. 18. Eur. Suppl. 104). Gekünstelt Otto: als Annahme in die Kindschaft erwartend die Erlösung u. s. w.

haftig zu werden, was den ausschliessenden Gegensatz der ἀπώλεια bildet, nämlich die ζωή mit ihrer δόξα, wie wir sie durch die Erlösung unseres Leibes in der Vollendung des Kindschaftsstandes erlangen. Dann aber müssen wir nicht trotzdem dass, sondern gerade weil wir bereits den Geist der Kindschaft empfangen haben, diese Vollendung sehnsüchtig erwarten; denn dass wir (durch die Erlösung, die wir in Christo haben) von dem κατάκριμα, das uns zur ἀπώλεια verurtheilt, errettet sind, davon ging ja der Apostel 8₁ aus, und für jenes erhoffte Ziel sind wir eben errettet*). — ἐλπὶς δὲ βλεπομένη) eine Hoffnung aber (δὲ μεταβατικόν), welche gesehen wird, d. i. deren Gegenstand vor Augen liegt (II Kor 4₁₈), also bereits eingetreten ist, ist nicht Hoffnung (οὐκ ἔστιν ἐλπίς), widerspricht dem Wesen der Hoffnung. Wir könnten also gar nicht τῇ ἐλπίδι errettet sein, wenn es nicht einen noch rückständigen, noch zu erwartenden Hoffnungsgegenstand für uns gäbe. Hier ist ἐλπίς offenbar passivisch genommen von dem erhofften Gegenstande (vgl. Hbr 6₁₈. 7₁₉. Thuc. 3, 57, 4. Lucian. Pisc. 3. Aeschin. ad Ctesiph. 100), dann aber nothwendig auch in dem ersten Satzgliede. Begründet wird dies dadurch, dass der Apostel hinsichtlich des βλεπόμενον (ὃ γὰρ βλέπει) fragt, ob es etwa irgend einer hofft (τις ἐλπίζει), eine Frage, welche die Antwort, dass dies ein Widerspruch sei, in sich selbst trägt**). — V. 25. εἰ δὲ ὃ

---

*) Gewöhnlich nimmt man ἐλπίς im subjektiven Sinne und den Dat. als Dat. modi, so dass gesagt sein soll, wir seien erst der Hoffnung nach errettet (Luther, Melanth., Frtzsch., Thol., Meyer, Phil., Goeb., Sand. nach Win. § 31, 6), während dies »erst«, auf dem aller Nachdruck läge, doch nun einmal nicht dasteht, oder als Dat. instr. (Rück., Kölln., de W. nach Chrys.), was der Paulinischen Heilslehre durchaus zuwider ist. Otto (vgl. Glöckl.) ganz sprachwidrig: wegen der Hoffnung (damit wir Hoffnung hätten) wurden wir errettet, was er sprachrichtig durch den Dat. comm. hätte erreichen können. Aber auch wenn man richtig ἐλπίς von der res sperata nimmt, kann der Dat. nicht Dat. instrum. sein, wie die eintragenden Erklärungen von Hofm. (indem wir durch die Darbietnng des Hoffnungsguts zum Glauben erweckt wurden) u. Böhmer (durch die erhoffte Weltherrschaft des Messias) zeigen. Wie willkürlich man endlich mit dem Begriff der σωτηρία umspringt, zeigt die Erklärung von Chr. Hoffm. (dadurch, dass uns die Hoffnung des Reiches Gottes geschenkt wurde, sind wir in's geistige Leben erhoben), während Otto einfach den Begriff der Erlösung substituirt und auf den Aor. als Ausdruck einer abgeschlossenen Thatsache pocht; als ob die durch die Erlösung uns zu Theil gewordene Errettung vom ewigen Verderben keine solche wäre; aber freilich eine auf die Zukunft hinausweisende, da die Entscheidung zwischen ἀπώλεια und ζωή erst bei der Parusie erfolgt, worauf der Apostel eben aufmerksam macht.

**) Gewöhnlich übersetzt man nach der Rcpt. τις τι και ελπιζει

οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν) findet aber im Christenleben ein Hoffen auf Unsichtbares statt, und das ist der Fall, da wir *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*, und das Hoffnungsgut seiner Natur nach ein Unsichtbares ist, so ist eine Erwartung, wie sie V. 23 von den Christen ausgesagt war, vollberechtigt. Der Apostel bleibt aber bei diesem Schlusse nicht stehen; denn das scheinbar Widerspruchsvolle in dem dort erwähnten Verhalten der Christen war nicht sowohl dies Warten an sich, sondern dass dasselbe mit einem ungestillten Seufzen und Sehnen verbunden ist, welches voraussetzt, dass das so sicher Erwartete doch immer noch nicht kommt. Liegt es aber im Wesen der Hoffnung, dass es noch nicht kommen kann, so muss ihr Warten trotz des Verzuges seiner Erfüllung ein ausdauerndes sein, wie das mit Nachdruck dem *ἀπεκδεχόμεθα* vorantretende *δι' ὑπομονῆς* (mit Ausdauer, beharrlich, vgl. Hbr 12 1. Kühner § 434, I, 3, b.) sagt*).

V. 26. *ὡσαύτως δὲ καί*) vgl. Plat. Symp. p. 186 E. al. II Mak 15 39. III Mak 6 33: pariter ac, itidem (s. überh. Kühner § 468. Anm. 7), führt ein ebenmässiges entsprechendes Verhältniss ein, welches zu dem im Vorigen besprochenen hinzutritt. Es bezeichnet also das im Folgenden beschriebene Thun des Geistes als ein dem Seufzen der Kreatur (V. 19—22) und unserem eigenen Seufzen (V. 23—25) gleichartiges, d. h. ebenso die zukünftige *δόξα* verbürgendes**). Nur von dem objektiven Gottesgeist, und nicht von irgend einer Bestimmtheit unseres

---

(Tisch.): was einer sieht, warum hofft er es noch? (*και*. wie 5 7. I Kor 15 29). Dass das *τι* nach *τις* ausfiel (א), ist freilich ein leicht begreiflicher Schreibfehler, der dann die Aenderung des *ελπιζει* in *υπομενει* zur Folge hatte (vgl. A. WH. a. R.); ebenso, dass man das unverstandene *και* wegliess (DFG Latt.; Lchm., Treg.); aber zu der Weglassung von *τι και* (B. WH. txt.) ist gar kein Grund ersichtlich.

*) Das *ἀπεκδ*. ist nicht mit Est., Koppe. Kölln. u. M. expectare debemus zu fassen und sagt nicht die tugendhafte Wirkung (Grot.), sondern einfach die Situation aus, welche der Umstand, dass wir hoffen, was wir nicht sehen, mit sich bringt.

**) Es knüpft also keineswegs daran an, dass das Wesen unserer Hoffnung uns geduldig zu warten lehrt (Meyer, vgl. Beck: wie die Hoffnung uns stärkt, so auch der Geist), als ob das, was die *ὑπομονή* und der Geist thun, ungenau gleichgestellt wäre (de W.); es sagt auch nicht bloss, dass die Weise, wie der Geist diese Gegenwart uns überstehen hilft, eine unserem eigenen Thun in dieser Zeit gleichartige sei (Hofm.), sondern geht von dem Seufzen der Christen zu dem des Geistes über, das als ein höheres, wenn auch gleichartiges bezeichnet wird (God.). Das Richtige hat Otto, der aber in der Einführung dieses Gedankens den Beweis dafür sieht, dass die *παθήματα* uns nicht ein Zeichen der göttlichen *ὀργή* sind, wovon nach dem Kontext gar nicht die Rede ist.

Geisteslebens (Kölln., Reiche, v. Heng.), kann natürlich gesagt werden, dass er mit Hand anlegt mit unserer Schwachheit, uns in derselben helfend zur Seite steht. Die Praep. in dem *συναντιλαμβάνεται* (vgl. Gen 30 8. Ex 18 22. Ps. 88 22) geht auf den folgenden Dativ. Thatsächlich sind natürlich wir es, denen er in unserer Schwachheit zur Seite steht und bei unserem Seufzen (V. 23) hilft. Das *τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν* (vgl. 6 19) drückt aber viel stärker, als es ein *ἡμῖν ἐν τῇ ἀσθ. ἡμ.* thun würde, aus, dass eine solche Mithülfe eben eintreten muss unserer Schwachheit wegen. Dass diese Schwachheit irgendwie mit unserer menschlichen Gebrechlichkeit und Leidensfähigkeit (de W.) oder mit unserem dermaligen Leibesleben gegeben (Hofm., Beck, Luth., Otto), ist durch nichts indizirt. Sie wird ausdrücklich in der Motivirung jenes Beistandes dahin erklärt, dass wir nach unserer menschlichen Kurzsichtigkeit nicht wissen, was wir erbitten sollen (*τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα*). Unbekannt ist es uns freilich nicht schlechthin, sofern ja der Hauptinhalt aller unsrer Gebete natürlich die ersehnte Heilsvollendung ist, wohl aber, was je nach den gegebenen Verhältnissen zu bitten Noth thut (*καθὸ δεῖ*, vgl. Lev 9 5. II Kor 8 12. I Pt 4 18), um durch die Leiden dieser Zeit hindurch glücklich zu dem ersehnten Ziele zu gelangen (vgl. Beck). Zu der Substantivirung des ganzen Satzes durch das Neutr. des Artikels vgl. Win. § 18, 3. Es bezeichnet das in solcher Lage in Frage tretende Was des Betens. Vgl. Krüger, Xen. Anab. 4, 4, 17*). — *ὑπερεντυγχάνει*) d. i. *ἐντυγχάνει*

---

*) Gewöhnlich (auch noch Volkm., Holst., Lips.) nimmt man *καθὸ δεῖ* von der Form des Bittens, gleich *πῶς* Mt 10 19, womit aber die unterscheidende Sinnbeziehung von *καθό*, prout (vgl. Plat. Soph. p. 267 D. Bar 1 6), vernachlässigt, und das *τί* zur Bedeutungslosigkeit herabgesetzt wird; denn unser Nichtwissen um Inhalt und Form des rechten Bittens (vgl. noch Sand.) ist bei dieser Fassung nicht ausgedrückt (vgl. Lips.). Ganz unnatürlich und wider die Wortstellung verbindet Hofm. *καθὸ δεῖ* mit *οὐκ οἴδαμεν*, so dass der Gedanke wäre: »nicht so verstehen, wie es nöthig wäre«. Es handelt sich also nicht um unsere Ohnmacht zur *ὑπομονή* (Meyer, God., Holst.); auch freilich nicht allein (Ambrosiast., Beng., v. Heng.), oder insonderheit (Rück., Phil.) um unsere Gebetsschwäche überhaupt; aber doch um eine allgemein menschliche Schwachheit, die uns bei unserem Beten fühlbar wird. Das *συν-* in *συναντιλ.* ist weder zu vernachlässigen (Olsh. nach vielen Aelteren), noch als blosse Verstärkung zu fassen (Rück., Reiche) oder auf uns selbst (Otto), resp. unsere Hoffnung (Böhmer) zu beziehen, so dass *τῇ ἀσθεν.* die Beziehung bezeichnete, in welcher uns Mithülfe geleistet wird. Der Plur. *ταις ασθενειαις* (Rcpt. nach KLP) ist offenbar Nachbesserung, wie das *υπερ ημων* (Rcpt. nach CKLP Verss. u. Vätern) exegetische Erläuterung.

ὑπὲρ ἡμῶν, er verwendet sich zu unserem Besten, natürlich bei Gott, zu dem wir ja beten wollen und nicht beten können, wie wir möchten, aus dem angegebenen Grunde. Das Decomposit. ist ausser bei Kirchenvätern nicht aufbehalten, gebildet aber nach der Analogie von ὑπεραποκρίνομαι, ὑπεραπολογέομαι u. v. A. Er vertritt uns aber mit Seufzern (στεναγμοῖς, vgl. Ex 6 5. Jes 51 11. Ps 12 6. Job 3 24), die, weil sie durch unser subjektives Geistesleben nicht vermittelt sind, und darum ihr Inhalt sich nicht in Worten aussprechen lässt, unaussprechlich sind: das allein heisst ἀλαλήτοις, da die Bedeutung: unausgesprochen, d. i. stumm, nicht von Worten begleitet (Beza, Grot., Wttst., Koppe, Flatt, Glöckl., Frtzsch., B.-Crus., Reithm., v. Heng., Otto u. M.), wie ἄῤῥητος gebraucht werden kann, nicht nachweisbar ist. Vgl. auch II Kor 9 15. I Pt 1 8. Anth. Pal. 5, 4 (Philodem. 17). Theogn. 422 (nach Stob. Serm. 36 p. 216). Paulus unterscheidet also, wie 8 16, den objektiven, in uns wirksamen Gottesgeist ausdrücklich von dem neuen durch ihn gewirkten Geistesleben, aus dem allein das V. 23 geschilderte Seufzen hervorgehen kann, und meint Seufzer, die der Christ eben als Seufzer des Geistes erkennt, weil er selbst ihnen keine Worte geben kann, sie also kein Produkt seines subjektiven Geisteslebens sein können (vgl. God., Goeb.)*). — V. 27. ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς

---

*) Meyer, der sie wegen ihres überschwänglichen Inhaltes oder der Stärke ihrer Innigkeit und Brünstigkeit für unaussprechlich hält, bezeichnet sie als Seufzer, an denen der Mensch keinen anderen Antheil hat, als dass das menschliche Organ dem Geiste dient, sie hervorzubringen, und vergleicht sehr unpassend das Reden und Schreien der Dämonen aus den Besessenen, sowie das Zungenreden (vgl. Zimmer, Böhmer, Lips.). Es ist aber gar nicht an ein eigentlich physisches Seufzen zu denken, wobei sich Mund und Lippen bewegen (Lips.), sondern an ein Sehnen, für das es keinerlei Aeusserungsform mehr giebt, und das wir eben darum als das Seufzen des Geistes in uns auffassen. Wenn man nur an Seufzer denkt, welche der Mensch, vom Geiste angeregt, ausstösst (Phil., vgl. Chrys., Theodoret., Oecum., Theoph., die an das χάρισμα εὐχῆς denken), so vermischt man eben, was der Apostel ausdrücklich sondert, unser neues Geistesleben und eine davon getrennte, durch unser bewusstes Geistesleben nicht vermittelte, sondern nur gefühlte Selbstbethätigung des objektiven Gottesgeistes in uns. Vollends wort- und sinnwidrig sind die rationalisirenden Deutungen von Reiche: »der Christensinn hegt zwar die stille Sehnsucht im Herzen und wendet sich damit vertrauensvoll zu Gott, jedoch erlaubt er sich keine vorwitzigen Wünsche zu Gott«; und von Kölln: »der in Christo gewonnene Geist — — wirke im Menschen jene tiefe heilige Rührung, in welcher der Mensch, nach seinem tiefsten Sinn Gott zugewandt, in der Fülle der Empfindung sein Anliegen nicht in Worten auszusprechen vermöge und nur in lautlosen Seufzern

καρδίας) vgl. I Sam 16 7. I Reg 8 39. Ps 7 10. Prv 15 11. Jer 17 9f. Aus dieser Charakterisirung Gottes erhellt, dass das Seufzen des Geistes in uns, das, wie der Geist selbst (5 5), in dem Herzen als dem Mittelpunkt unseres Innenlebens seine Stätte hat, ein schlechthin innerliches ist, das keinerlei sinnlich vernehmbare Aeusserungsform mehr findet, und darum nur von dem Herzenskündiger verstanden werden kann, aber von ihm auch verstanden wird. Lips. denkt daran, dass das Zungenreden nicht verstanden wird, weil es nicht *τῷ νοΐ* erfolgte. — *τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος*) vgl. 8 6: was der Gegenstand des Trachtens ist, das sich in jenem Seufzen ausdrückt. Diese Objektsangabe, wie die Motivirung durch *ὁ ἐρευνῶν* etc., schliesst jede angeblich prägnante Fassung des *οἶδεν* aus, als ob es zugleich das Verstehen und Erhören einschlösse (gegen Calv., Rück., Phil.), ebenso aber, dass das folgende *ὅτι* in einem Parallelsatz dieses *φρόνημα* näherbestimmt (so Meyer und die meisten Neueren, auch Lips., Sand.), wobei die Bedeutung von *φρόνημα* (wie bei V. 6. 7) vernachlässigt wird. Es kann nur begründen (vgl. Thol., Rück., de W., Phil., Ew., Umbr., God., Beck), weshalb der Herzenskündiger weiss, was der Geist mit seiner Interzession erzielen will, sofern er ja seinem Willen gemäss (*κατὰ θεόν*, wie IV Mak 15 2. Plat. Apol. p. 22 A. 23 B. II Kor 7 9f.) und für Heilige d. h. Gottangehörige (1 7), deren innerstes Bedürfen Gott ja am besten kennt, eintritt*).

V. 28—39. Der tiefste Grund der christlichen

---

dem gepressten Herzen Luft mache«. Otto nimmt *ὑπερεντυγχ.* nur für den Superlativ von *ἐντυγχ* (vgl. Luther) und den Dat. dem *τῇ ἀσθ.* parallel, als Dativ der Beziehung, so dass die *στεναγμ. ἀλαλ.* unsere Seufzer sind, denen der Geist ganz besonders nahe tritt!

*) Der Einwand, dass Gott ja das *φρόνημα τοῦ πνεύματος* ohnehin kennen müsse (vgl. noch Sand.), ist ohnehin unerheblich, da es dann auch nicht durch Berufung auf ihn als den Herzenskündiger motivirt werden könnte. Der Geist ist hier eben nicht als die dritte Person der Gottheit gedacht (Sand.), sondern als die jenes unaussprechliche Seufzen in uns wirkende Geistesmacht, dessen Trachten also unser eigenes Trachten ist. Dagegen bezeichnet das *κατὰ θεόν* eben die Art und nicht den Gegenstand des Trachtens und ebenso wenig das *ὑπὲρ ἁγίων* an sich, weshalb beides nicht das *φρόνημα* näher bestimmen kann. In dem Begründungssatz aber liegt die nähere Exposition davon, weshalb der Herzenskündiger das vom Geist in uns gewirkte, wenn auch von uns selbst nicht verstandene Trachten versteht. Otto denkt bei dem Herzenskündiger an den Geist, welcher weiss, wonach der Menschengeist trachtet, wofür (*ὅ, τι*) er also vor Gott (vgl. Böhmer, Reiche, Frtzsch. nach Sap 5 1. Bernhardy p. 240) bittweise eintritt!

Heilsgewissheit. — Da der ganze Abschnitt V. 12—27 in ganz analoger Weise den dritten Theil abschliesst, wie 5 1—11 den zweiten, indem er zeigt, dass mit der Geistesmittheilung ebenso die Gewissheit der vollen Heilsvollendung gegeben ist, wie mit der Rechtfertigung, bildet das nun noch Folgende den triumphirenden Abschluss des zweiten und dritten Theils. Denn während V. 12—27 noch ganz wie V. 1—11 von dem Sein des Christen im Geiste (vgl. V. 23. 26) die Rede war, ist hier davon garnicht mehr die Rede; es wird vielmehr wiederholt zu dem Hauptthema des zweiten Theiles, der Rechtfertigung (V. 30. 33) und der im Tode Christi bewiesenen Liebe Gottes und Christi (V. 31 f. 34 f. 39) zurückgegriffen (vgl. Grafe a. a. O. p. 86, Goeb.). Indem aber jetzt die Heilsgewissheit auf ihren tiefsten Grund, die göttliche Vorherbestimmung, zurückgeführt wird, leitet unser Abschnitt zu den Erörterungen des vierten Haupttheiles über. Dies geschieht aber zunächst, indem von dem gottgemässen Eintreten des Geistes für uns mit dem metabatischen *δέ* übergeleitet wird zu einer Thatsache, die dem christlichen Bewusstsein auch abgesehen davon feststeht (*οἴδαμεν*, wie V. 22)*). — *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν*) Dat. commodi. Als die Gott Liebenden (*κατ᾽ ἐξοχ.*) charakterisirt Paulus die wahren Christen (vgl. I Kor 2 9. 8 3. Jak 1 12), die er eben noch als Gottangehörige bezeichnete (V. 27). Erst aus V. 29 erhellt, warum er es thut. Hier wird nur die Gewissheit ausgesprochen, wie sie sich von Gott dessen zu versehen haben, dass er in allen Stücken (*πάντα*, Accus. der näheren Bestimmung, wie I Kor 9 25. 10 33. 11 2), d. h. in Allem, was ihnen begegnet, auch in allen leidensvollen Schicksalen, mitwirkt zu einem guten (heilsamen) Resultat für sie. Das *συνεργεῖ* (III Esr 7 2. I Mak 12 1. Jak 2 20) ist nicht einfaches Synonymon von *βοηθεῖ* (Hesych.),

---

*) Man darf sich dadurch, dass dieser Abschnitt an das über die Heilsgewissheit des Christen unter den Leiden der Gegenwart Gesagte anknüpft, nicht verleiten lassen, in ihm, wie gewöhnlich geschieht (auch bei Volkm., Holst.), eine unmittelbare Fortsetzung des Vorigen, etwa die Anreihung eines neuen »Ermunterungsgrundes« (Meyer, Mang., Beck, Lips., Sand., vgl. Böhmer), der dem vorigen parallel sein soll, zu sehen, geschweige denn, dass nun erst dem Leiden dieser Zeit das herrliche Ziel gegenüberträte, das den Christen bestimmt ist (God.), oder unserem Seufzen (V. 22) gegenüber die im Folgenden exponirte Gewissheit (Hofm.). Gar nicht indizirt ist es, dies unser Wissen in einen Gegensatz zu stellen zu dem Nichtwissen V. 26 (Böhmer), und so hier erst bestätigt zu finden, dass unsere Vertretung durch den Geist eine ausreichende und wirksame ist (Otto).

sondern setzt voraus, dass Alles, was uns begegnet, seinen Einfluss auf unser Geschick ausübt, der aber dadurch, dass der Gott, den sie lieben (ὁ θεός), dabei allezeit mitwirkt, immer ein heilsamer werden muss. Das artikellose εἰς ἀγαθόν ist durchaus in diesem allgemeinen Sinne zu belassen: zu Heilsamem. Vgl. Theogn. 161. Hom. Il. ι, 102. Plat. Rep. a. a. O. JSir 3927 *). — τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν) als denen, welche (quippe qui, d. i. da sie ja) vorsatzmässig Berufene sind. Der Zusatz bevorwortet also ausdrücklich, dass nicht, weil oder sofern sie Gott lieben, ihnen dies widerfährt, sondern dass in dem Verhältnisse, vorsatzmässig Berufene zu sein (denn auf κλητοῖς liegt der Ton), ursächlich die hier ausgesprochene Gewissheit ruhe. Die göttliche Gnadenwirkung, durch welche sie zum Glauben gebracht und zur Christengemeinde herzugerufen sind, verbürgt aber, dass Gott ihnen Alles zum Guten lenken muss, weil dieselbe in Gemässheit eines ausdrücklichen göttlichen Vorsatzes erfolgt ist, der nach 911 die Auswahl aus der Masse der Menschheit und ihre Bestimmung zum Heile in sich schliesst, welcher darum durch Gottes Mitwirken alle ihre Lebensschicksale dienen müssen **).

---

*) Meyer hielt das ο θεος (AB Lchm., WH. i. Kl.) für eine Glosse, zu der doch nicht der geringste Anlass im Kontext ersichtlich, da gerade ohne dies Subj. das πάντα soviel leichter sich erklärte. Die Lesart ist als die schwerere sicher ursprünglich. Vgl. Volkm., Zimmer, Sand. Alle anderen Ausleger ziehen die Rcpt. vor, obwohl es schon an sich höchst unwahrscheinlich ist, dass zu den wichtigen Aussagen V. 29f. das Subjekt nur aus dem τὸν θεόν indirekt zu entnehmen sein sollte. Bei dieser Lesart hiesse es, dass Alles zusammenwirkt (vgl. V. 22) zum Guten (Beck, Böhmer, Luth., Otto), aber nicht mit den Gottliebenden (Phil., Goeb.), da es sich ja ausschliesslich um ihr Ergehen in den verschiedensten Lebenslagen handelt, und ihre Liebe zu Gott nicht als die Bedingung (God.) oder der Ueberzeugungsgrund unsers οἴδαμεν (Meyer) gemeint ist. Transitiv aber kann das συνεργεῖ nicht stehen (Lips: der Alles zusammenwirken lässt zu ihrem Heil; vgl. auch Sand.). Der Art. vor ἀγαθόν (Lchm. ed. min. nach L. Min. Ptr.) ist ganz ungenügend bezeugt, und nur bei ihm könnte es auf das ewige Heil der Christen (Reiche, vgl. auch God.) gehen.

**) Wie es ganz verkehrt war, die πρόθεσις von der eigenen Selbstbestimmung der Subjekte zu deuten (Chrys., Theodoret. u. M.), so war es auch eine unbiblische und gefährliche Unterscheidung (s. dagegen Calov.), die κατὰ πρόθεσιν Berufenen in einen Gegensatz zu denen zu stellen, welche μὴ κατὰ πρόθ. Berufene seien (Augustin., Estius, Reithm. u. M., vgl. noch Böhmer). Vgl. Weiss in d. JdTh 1857. p. 79: »Erwählung und Berufung sind untrennbare Korrelatbegriffe; wo die eine stattfindet, findet auch die andere statt, nur dass man jene als einen vorzeitlichen innergöttlichen Akt nicht erkennen kann, diese

V. 29f. ὅτι) begründet näher, wiefern die vorsatzmässig Berufenen es sind, denen zu Gut Gott in allen Stücken zum Heil mitwirkt, und löst zugleich die Frage, wie dieselben zugleich nach ihrer subjektiven Beschaffenheit als Gottliebende und nach der objektiven Begründung ihres Heils in der Berufung charakterisirt werden konnten. Eben darum tritt ja mit Nachdruck der Acc. voran, welcher besagt, welcherlei Personen er in einer Weise vorherbestimmte, die nach V. 30 die Berufung zur nothwendigen Folge hat. Dann aber kann das οὓς προέγνω nur solche meinen, welche Gott als ihn Liebende (V. 28) vorher erkannte, nicht weil sie schon solche waren, sondern weil er, der Herzenskündiger, der die tiefste Grundrichtung des Herzens kennt, aus derselben erkannte, dass seine Gnadenführung in ihnen diese Liebe wirken werde*). Näheres bei Weiss, bibl., Theol. § 88, c. Vgl. I Kor 2₉. 8₃. Den Terminus des προ in προέγνω wie nachher in προώρισε, ergiebt der Text ganz zweifellos, nämlich: vor ihrer Berufung, womit die gangbare Beziehung auf einen vorzeitlichen Akt (Thol., God., Sand. u. d. M.: vor Grundlegung der Welt) aus-

---

aber als geschichtliche Thatsache in die Erscheinung tritt«, und dessen bibl. Theol. § 88, a. Der Apostel setzt also nicht bloss bei ihnen als Christen voraus, dass sie den Ruf angenommen haben (Hofm.. God., Beck), weil dies aus ihrer Liebe zu Gott ersichtlich wird (Sand.); denn die Berufung ist bei Paulus immer eine wirksame Herzuführung zur Gemeinde. Vgl. Lamping, Pauli de praedest. decreta. Leovard. 1858. p. 40f. u. bes. Otto. Hofm. will οὖσιν in einen Partizipialsatz auflösen, dessen Prädikat τοῖς κλητ. bildet: »da sie die vorsatzmässig Berufenen sind«, wogegen die jedem Leser zunächst sich darbietende Zusammengehörigkeit von τοῖς und οὖσιν spricht. Dass πρόθεσις nicht eine Vorherbestimmung einzelner Personen, sondern der göttliche Heilsvorsatz überhaupt sei (Luth.), ist Angesichts der Stelle 9₁₁ offenbar unrichtig, dass aber dieser Vorsatz ein ewiger, jedenfalls vorgeschichtlicher sei (so gew., vgl. noch Böhmer), wird ganz willkürlich angenommen (vgl. dagegen Otto).

*) So jetzt auch Otto, der aber seine richtige Beziehung des οὓς προέγνω auf τ. ἀγαπ. τ. θεόν als etwas ganz Neues proklamirt, obwohl sie längst in diesem Kommentar geltend gemacht war, während Lips. dagegen bemerkt, dass, auch wenn die πρόγνωσις sich auf die menschliche Liebe zu Gott bezöge, diese doch von der erwählenden göttlichen Liebe abhängig (d. h. gewirkt) wäre, was wörtlich so eben von jeher gesagt war. Dagegen war es ganz willkürlich, an die praedestinatio ex praevisa fide zu denken (Calov.: quos credituros praevidit vel suscepturos vocationem, vgl. Phil., God.), worauf in der Sache auch Meyer hinauskommt, dessen Worterklärung nur einen Sinn giebt, wenn man darunter »die für seinen Plan Geeigneten« (Böhmer, vgl. Ew.: als würdige) versteht, was doch wieder eingetragen wird. Ebenso willkürlich Erasm.: Novit suos multo antequam vocaret, Lips.: als Gegenstände seiner Liebe.

geschlossen ist. Die durch die Wortbedeutung geforderte Fassung des προέγνω von der Präscienz haben schon Orig., Chrys., Augustin., Ambros., Hieron., Theophyl., Oec., und ausser den in der vor. Anm. Genannten Reiche, Reithm., Maier, v. Heng. u. A.; und für sie entscheidet der gesammte Sprachgebrauch, nach welchem προγινώσκειν niemals (auch 11₂. IPt 1₂₀ nicht) etwas Anderes heisst als: vorhererkennen (Act 26₅. IIPt 3₁₇. Jdt 9₆. Sap 6₁₈. 8₈. 18₆)*). — καὶ προώρισε) vgl. Act 4₂₈, die bestimmte er auch vorher, bezeichnet die in der πρόθεσις (V. 28), nicht in der Berufung (Lips.), eingeschlossene Vorherbestimmung näher durch die Angabe, wozu er sie bestimmte. Zu der Verbindung des συμμόρφοις (Lucian. Amor. 39), das Phl 3₂₁ mit einem Dat. steht, mit dem Genit. τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ vgl. Kühner § 416, 1. Sie sollten gleichgestaltet werden dem Bilde seines Sohnes. Wie Christus das Bild Gottes ist (II Kor 4₄), sofern sich in ihm die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes sichtbar darstellt, so ist die verklärte Leiblichkeit des erhöhten Christus (I Kor 15₄₉. Phl 3₂₁) die Form, in welcher das unsichtbare Wesen des Sohnes sichtbar wird, in ihr wird dasselbe wie im Bilde geschaut. Wenn daher die Leiblichkeit der Gläubigen, von

---

*) Auch nicht im Klassischen, vgl. vielmehr Hom. Cer. 258. Xen. Ap. 30. Plat. Rep. p. 426 C. Theaet. p. 203 D. Tim. p. 70 C. Eur. Hipp. 1072. Dem. 861. 13. Lucian. Prom. 20. Dasselbe gilt von πρόγνωσις und προγνωστικός. Für die Bedeutung: vorherbestimmen, vorherbeschliessen (Calv. u. M.. auch Rück., Ust., Kölln., de W., Frtzsch., Krehl, B.-Crus., Lamp., Chr. Hoffm., vgl. auch Umbr., der beide Bedeutungen vermischt) beruft man sich auf den bekannten Gebrauch des γινώσκ. vom richterlichen Erkenntniss oder auch von sonstigen Beschliessungen und Entscheidungen (Herod. 4, 25. 1, 74. 78. Thuc. 4, 30, 3. 99 u. v. a.). Aber theils wird es in diesem Sinne nie mit dem Accus. der Person ohne Infin. verbunden, theils ist für das Compos. προγινώσκειν jener Sprachgebrauch nicht vorhanden, so gangbar es auch den Griechen war. Aber auch sachlich passt diese Auffassung gar nicht nach der Analogie der folgenden Glieder, welche immer einen von dem vorigen verschiedenen Begriff anreihen. Sollte hier aber das Neue lediglich in der hinzugefügten Bestimmung liegen, wozu sie Gott ausersehen hat, so müsste ausdrücklich dasselbe Verbum aufgenommen sein. Dasselbe gilt gegen Hofm., nach welchem beide Verba nicht aufeinanderfolgende Akte bezeichnen, sondern jenes auf die Personen, dieses auf die ihnen zugedachte Beschaffenheit geht, und welcher das προγινώσκειν in dem völlig erfundenen Sinne eines aneignenden Erkennens des Verwandten und Gleichartigen nimmt (vgl. Thol., Beck, Luth., Goeb.), wie schon Augustin es einfach in approbavit jam ante umändert (vgl. Grot., Est. u. M., im Grunde wieder Sand., nach dem es auf Grund eines angeblichen ATlichen Sprachgebrauchs heissen soll: take note of, fix the regard upon).

der *ματαιότης* erlöst (V. 23), zur gleichen *δόξα* gelangt (V. 18 f.), so werden sie diesem Bilde gleichgestaltet und eben damit auch erst vollkommen als Söhne Gottes offenbar (V. 19. 23). Daher kann als Endzweck dieser Vorherbestimmung mit *εἰς τὸ εἶναι αὐτόν* (vgl. 1 20) bezeichnet werden, dass er, der Sohn, Erstgeborener sei unter vielen Brüdern. Das *πρωτότοκος* (Gen 10 5. Ex 12 29. Jer 31 9) deutet darauf, dass auch Christus erst durch seine Erhöhung die volle Sohnesgestalt empfangen hat (1 4), aber ein Erstgeborener unter vielen Brüdern kann er natürlich nur werden, wenn Andere nach ihm in den Vollbesitz der Sohnesrechte, wozu auch diese Sohnesgestalt gehört, eintreten, weshalb der Nachdruck auf dem *ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* liegt (vgl. de W., Otto gegen Meyer)*). Dann aber wird Gott auch dafür sorgen, dass sie zu diesem Ziele gelangen und deshalb in allen Stücken ihnen mitwirken zum Heil (V. 28). — V. 30. *οὓς δὲ προώρισεν*) nimmt das zuletzt Gesagte auf, um zu zeigen, wie Gott thatsächlich an den zur Heilsvollendung Vorherbestimmten Alles gethan hat, um sie diesem Ziele zuzuführen, weil damit erst die volle Gewissheit des V. 28 Gesagten verbürgt ist. Daher das nachdrückliche: *τούτους καὶ ἐκάλεσεν*, diese und keine Anderen (vgl. V. 14) hat er auch berufen, sie sind also die *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* V. 28. Hieraus erhellt klar, dass die Berufung das erste Moment in der Verwirklichung der Vorherbestimmung zum Heile ist, also nicht die an Alle ergehende Einladung zum Heile, welche auch verschmäht werden kann (Rück., Frtzsch., Sand.), sondern eine göttliche Gnadenwirkung, welche mittelst des Wortes auf den, der berufen wird, einwirkend, sein Herz zur Annahme des Wortes aufthut und ihn so durch den Glauben zur Christengemeinde herzuruft. Eben weil Gott diejenigen, welche er zum Heil bestimmt und auf Grund dessen beruft, vorhererkannt hat als solche, welche ihre gesammte Herzensrichtung befähigte, Gottliebende zu werden, können dieselben nicht der Berufungsgnade den Widerstand des Unglaubens entgegensetzen, sondern werden ihrem Zuge

*) Es ist daher weder mit Chrys., Theophyl., Beng. u. M. auf die gegenwärtige *υἱοθεσία* zu beziehen, noch die Konformität des inneren Seins (Krehl: die Sündlosigkeit) mit einzuschliessen (Hofm., vgl. Sand.), wenn dieselbe auch natürlich die Voraussetzung der hier gemeinten Glorie ist. Vollends die Leidensgemeinschaft mit Christo (Calv., Grot., Calov. u. M.) liegt ganz fern und ist auch nicht mit hinzuzunehmen (Zimmer). Dass das *πρωτότοκος* nicht auf die wesentliche und uranfängliche Gottessohnschaft Christi geht (Meyer), hat Otto richtig erkannt; aber dass die Gewissheit des *προώρισε* auf Ex 20 6 beruhte, ist ein seltsamer Einfall.



folgen, so dass alle Vorherbestimmte auch berufen sind. — Als die unmittelbare Folge davon wird mit καί angeschlossen: welche er berufen hat, die und keine Anderen hat er auch gerechtfertigt (ἐδικαίωσεν, vgl. 5 1. 9). Da die Rechtfertigung nicht eintreten kann, ohne dass der Glaube gewirkt ist, so muss die Glaubensbewirkung in den Akt der κλῆσις eingeschlossen sein. Dass die Heiligung nicht genannt ist, zeigt, dass dieselbe nicht ein auf die Rechtfertigung folgender Akt ist, sondern dass zugleich mit der Rechtfertigung der Gläubige in das neue Leben versetzt wird, in dem sich dieselbe verwirklicht*). — οὓς δὲ ἐδικαίωσεν) Dass nicht wieder καί folgt, sondern δέ, zeigt, dass dieses Satzglied nicht den beiden vorigen unmittelbar parallel steht (vgl. Goeb.); denn es besagt nicht, was Gott bereits gethan hat, um die Vorherbestimmten ihrem Ziele zuzuführen, sondern, was in und mit dem an ihnen Geschehenen bereits nothwendig gegeben, wie das ἐκάλεσεν mit dem προώρισεν, und darum für den Glauben bereits als vollzogen erscheint. Denn das ἐδόξασε fällt der Sache nach in die Zukunft (V. 21. 5 2); aber der Apostel stellt es absichtlich durch den proleptischen Aorist (s. Herm. ad Viger. p. 746f. Kühner § 386, 11) mit dem ἐκάλεσε und ἐδικαίωσε auf dieselbe Stufe der Gewissheit, wie etwas bereits in und mit demselben Gegebenes. Die volle Anerkennung dieser Glaubenskühnheit des Apostels schliesst aber keineswegs aus, dass derselbe sich die bereits geschehene Vollziehung dieses ἐδόξασεν dadurch vermittelte, dass in und mit der Erhöhung Christi, welcher bestimmt war, ein Erstgeborener unter vielen Brüdern zu werden, sich dasselbe bereits prinzipiell vollzogen habe**). Vielmehr empfängt die Ausführung des V. 29

---

*) Es sind also weder der Glaube und die Heiligung als »die menschlichen Elemente der Heilsordnung« weggelassen (God.), noch schliesst das δικαιοῦν die Hineinbildung der göttlichen Gerechtigkeit in den Menschen ein (Beck): aber die Heiligung ist auch nicht als die Folge der Rechtfertigung und die Bedingung des ἐδόξασεν vorausgesetzt (Sand.).

**) Damit ist keineswegs gesagt, dass das ἐδόξασεν nur als im Rathschlusse Gottes vollzogen betrachtet werden soll (Grot., Reiche, Umbr.). Ganz gegen den technischen Wortsinn des ἐδόξασεν bezogen Andere dasselbe auf die »vorerst nur innerlich und verborgen« besessene Gottesherrlichkeit (Hofm. mit Verweisung auf seine Missdeutung von 3 23, vgl. Beck), auf eine schon jetzt besessene Stufe dieser Herrlichkeit (Böhmer nach II Kor 3 18, obwohl diese Stelle zeigt, dass Paulus in der schon gegenwärtigen Geistesherrlichkeit der Christen ein Unterpfand ihrer zukünftigen δόξα sieht), auf den Ruhm bei Gott (Märcker), oder auf die diesseitige Gnadenbegabung und υἱοθεσία (Chrys. und s. Nachfolger, Ambros., Pelag., Erasm., vgl. auch v. Heng.).

darüber erst ihr ausreichendes Motiv, wenn sie im Vorblick auf dies ἐδόξασεν gemacht ist. Sind hiernach die Berufenen ihrer endlichen Verherrlichung, welche das Ziel ihrer Vorherbestimmung war (V. 29), ebenso gewiss, wie dessen, dass Gott in ihrer Berufung und Rechtfertigung bereits den ersten Schritt gethan hat, sie zu diesem Ziele zu führen (V. 30), so kann ihnen Gott nur in allen Stücken mitwirken zum Heile (V. 28).

V. 31 ff. τί οὖν ἐροῦμεν) vgl. 6 1. 7 7. Was nun aus V. 29 f. gefolgert wird, worauf das πρὸς ταῦτα bezüglich des Gesagten ausdrücklich zurückweist, kann nur ein Kommentar zu V. 28 sein *). »Quid unquam Cicero dixit grandiloquentius?«, Erasm. Vgl. Augustin. de doctr. Chr. 4, 20. — εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν) Die eigenthümliche Form, in der das Resultat des Vorigen aufgenommen wird, erklärt sich nur, wenn V. 28, wofür V. 29 f. nur die Begründung bringt, Gott Subjekt war. Denn zur Zusammenfassung von V. 29 f. ist der Ausdruck viel zu schwach, während er genau zutrifft, wenn in allen Stücken Gott uns zum Guten mitwirkt, d. h. doch eben stets für uns eintritt. Zu ὑπέρ im Gegensatze zu κατά vgl. II Kor 13 8. — τίς καθ' ἡμῶν;) Frage der sicheren, schon triumphirenden Gewissheit, dass alle feindliche Gewalt im Bewusstsein ihrer Ohnmacht uns gegenüber den Kampf wider uns aufgeben werde. Zu εἶναι κατά τινος vgl. JSir 6 12. Sap 4 6. Plut. Nic. 21. — V. 32. Die mit steigender Zuversicht triumphirende Frage ist der vorigen ganz parallel, nur dass sie in steigernder Weise aus dem, was Gott bereits für uns gethan, folgert, was wir von ihm zu erwarten haben. Da so Subjekt des Vordersatzes und Nachsatzes dasselbe ist, nimmt der erstere die Form eines Relativsatzes an, der mit dem kausalen γέ (Kühner § 511, 9, a) von Gott aussagt, was schon für sich vollständig ausreicht, um die Antwort auf die in Betreff seiner gestellte Frage unausweichlich zu machen.

Dass der Aor. für das Futur. oder Praesens stehe (Kölln.) oder gar ein Pflegen ausdrücke (Flatt), was im NT nie der Fall ist, ist natürlich ganz unmöglich.

*) Lips. bezieht die Frage auf 8 1 zurück, das doch viel zu weit zurückliegt, und woran der einfache Gegensatz des ὑπέρ-κατά im Folgenden in keiner Weise erinnert. Vollends wenn man dieselbe analysirt: »Wie lässt sich dem gegenüber die Behauptung noch aufrecht erhalten, dass das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit zur Sünde führe und vor dem Gesetze verdammlich macht?«, so ist das doch auf's Unnatürlichste herbeigezogen, nur um hier noch eine Beziehung auf Judenchristen zu finden, während die Stelle gerade zeigt, wie fern auch der dialektisch bewegtesten Rede in unserem Briefe eine solche liegt.

Er, von dem doch so viel feststeht, dass er (ὅς γε) des eigenen Sohnes nicht schonte. Das τοῦ ἰδίου vor υἱοῦ hebt ganz wie das ἑαυτοῦ 8 3 die Grösse des Liebesbeweises hervor, den Gott uns gab, indem er im Sohne das, was sein spezifisches Eigenthum und darum ihm das Liebste war, nicht verschonte (οὐκ ἐφείσατο, vgl. Gen 22 12. I Sam 15 3. Hab 1 17. II Kor 13 2). Positiv bestimmt aber wird dies im Gegensatz (ἀλλά) dadurch, dass er ihn zu unserer Aller Besten dahingab (παρέδωκεν), womit nach 4 25 nur seine Hingabe in den Tod gemeint sein kann. Das zu ὑπὲρ ἡμῶν hinzugefügte πάντων soll wohl andeuten, wie viele unter ihnen eines so grossen Opfers doch völlig unwürdig waren. Aus diesem denkbar höchsten Liebesbeweis, in welchem das θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν V. 31 aufs Eklatanteste sich bewährt, folgert nun der Apostel die triumphirende Frage des Nachsatzes. — πῶς οὐχὶ καί) wie ist's möglich (3 6. 6 2), dass er nicht auch Alles uns aus Gnaden schenken wird. Das καί gehört also zu dem ganzen Nachsatze (Hofm., Goeb.), in welchem das σὺν αὐτῷ gleichsam noch einmal den ganzen Inhalt des Vordersatzes zusammenfasst, sofern in der Hingabe des Sohnes zu unserem Besten er uns ihn selbst als die denkbar höchste Gnadengabe gegeben hat, zu der sich alles Andere nur wie eine begleitende Zugabe verhalten kann. »Minus est enim vobis omnia cum illo donare, quam illum nostri causa morti tradere«, Ambrosiast. Vgl. Chrys. Das τὰ πάντα bezeichnet im Parallelismus von V. 31 das Sämmtliche, was Noth thut, um jeden Widerstand zu nichte zu machen und uns trotzdem zum Ziel der Heilsvollendung zu führen. Zu χαρίσεται vgl. Est 8 7. JSir 12 3. II Mak 3 31. Gal 3 18. I Kor 2 12 *).

---

*) Die Frage ist weder eine Antwort auf V. 31 (Meyer), noch eine Bekräftigung davon (Hofm.). In dem τοῦ ἰδίου υἱοῦ einen Gegensatz zu finden gegen die υἱοὶ θετοί (Theophyl., Wttst., Thol., Olsh., B.-Crus., Frtzsch., Phil.) liegt dem Kontext ebenso fern, wie eine Beziehung auf das gottgleiche Wesen des Sohnes (Otto, Sand.). Aber auch eine Anspielung an Gen 22 12 (Phil., Hofm., God., Luth., Otto, Sand. u. viele Aeltere) würde einen der Stelle ähnlicheren Ausdruck fordern. Das καί gehört weder zu πῶς οὐχί (Phil), noch zu σὺν αὐτῷ (Meyer), noch zu χαρίσεται allein (God., Otto). Eine Beziehung des πάντων auf den Gegensatz von Juden und Heiden (Otto) liegt dem Kontext ganz fern. Dass das τὰ πάντα das Gesammte in dem Geschenk des Sohnes enthaltene Einzelne bezeichnet (Otto, vgl. Lips., der auch das σὺν αὐτῷ von der Gemeinschaft mit ihm fasst; Alles, was Christo eigen ist), ist ebenso unrichtig, wie die Beziehung auf Alles, was er dem Zweck der Hingabe Jesu gemäss zu schenken hat (Meyer). Ganz willkürlich Hofm.: Das All der Dinge, die κληρονομία der Welt im Sinne von 4 13 (vgl. auch Böhmer).

V. 33 ff. War in der Frage des V. 32 die letze Konsequenz davon gezogen, dass Gott sich uns als ὑπὲρ ἡμῶν (V. 31) erwiesen hat, so zerlegt Paulus nun die Frage τίς καθ' ἡμῶν; V. 31 in mehrere Einzelfragen, deren triumphirende Beantwortung zeigt, wie wenig die Berufenen irgend eine Gegnerschaft zu fürchten haben. — τίς ἐγκαλέσει), vgl. Prv 19 5. Zch 1 4. JSir 46 19. Wer wird Anklage erheben wider solche, welche Erwählte Gottes sind? Bem. die Artikellosigkeit von ἐκλεκτῶν θεοῦ (vgl. das ὑπὲρ ἁγίων V. 27), welche diese ihre Eigenschaft bedeutsam hervortreten lässt. Wenn Gott, vor dem allein man doch die entscheidende Anklage wider sie erheben könnte, selbst sie aus der Welt ausgesondert und zu seinem speziellen Eigenthum gemacht hat, wie einst die Glieder des alttestamentlichen Bundesvolkes (Ps 105 43. 106 5. Jes 42 1. 65 9. Sap 3 9), so macht schon diese ihre Eigenschaft die völlige Vergeblichkeit des Versuches, ihnen auf diesem Wege zu schaden, fühlbar. Ueber den Genit. bei dem ganz substantivirten ἐκλεκτοί s. Frtzsch. Diss. II, p. 31. Pflugk. ad Eur. Hec. 1135. — θεὸς ὁ δικαιῶν) ist natürlich die Antwort auf diese Frage. Wenn Gott selbst, also die höchste Instanz (Bem. die nachdrückliche Stellung von θεός nach θεοῦ, dessen Erwählte sie sind), der Gerechtsprechende ist, also uns absolvirt, wer will dann noch durch irgend eine Anklage den Christen zu schaden versuchen *). — V. 34. τίς ὁ κατακρίνων;) fassen v. Heng., Meyer, Hofm., Luth., Zimmer, Böhmer, Otto nach Orig., Chrys., Theodoret., Sand. u. a. Väter (vgl. auch Erasm.) als Fortsetzung der Antwort, als ob dieselbe lautete: Gott ist der Rechtfertiger und also kein Verurtheilter da. Die Parallele Jes 50 8 f. spricht eher

*) Von einem Gerechtsprechen im Endgericht (Hofm.) ist natürlich nicht die Rede, sondern von der V. 30 erwähnten δικαίωσις, zumal ja im jüngsten Gericht keiner mehr als Ankläger gegen die Christen auftreten kann, am wenigsten von einem fortdauernden Akt der Gerechtmachung, wofür sich Beck auf das Part. Praes. beruft. Auch denkt Paulus eher an Jes 50 8 als an Zch 3 2 (Hofm.). Ganz verkehrt ist die Fassung als ironische Frage: Wird Gott etwa anklagen, welcher rechtfertigt? So nach Augustin. doctr. christ. 3, 3 und Ambros. neuerlich Koppe, Reiche, Kölln., Olsh., B.-Crus., de W., Maier. Denn die Frage, ob der Rechtfertigende zugleich Ankläger sei, wäre einfach widersinnig; Gott kann überhaupt nicht als Ankläger gedacht werden, da es kein Tribunal giebt, vor dem er es sein könnte, und zu der Frage, ob, wenn Gott für uns ist, ein Anderer wider uns sein kann (V. 31), hat dieser Gedanke gar keine Beziehung mehr. Otto will wegen des fehlenden Art. θεός als Prädikat nehmen; aber der Art. fehlt nur, weil es sich um Gott nach seinem Wesen als oberste richterliche Instanz handelt.

gegen als für diese ganz unnatürliche, dem einfachen Wortlaut aufgezwungene Fassung. Mit vollem Recht nehmen Luther, Beza, Calv., Grot., Wolf u. V., auch Thol., Flatt, Frtzsch., Phil., Reithm., Ew., Volkm., God., Goeb., Lips. es als neue, dem *τίς ἐγκαλέσει* etc. parallele Frage, welche von dem Anklagen, wodurch einer den Christen zu schaden versuchen könnte, zum Verurtheilen fortschreitet. Es folgt dann dem *θεὸς ὁ δικαιῶν* ganz parallel die Antwort: *Χριστὸς ὁ ἀποθανών*. Da es sich dem Christen von selbst versteht, dass im Endgericht Christus das Urtheil spricht (2 16), so kommt es bei Erwägung der Frage *τίς ὁ κατακρίνων;* zunächst darauf an, ob dies von ihm zu erwarten ist. Wenn aber der, welcher hier das Urtheil zu sprechen hat, alles thut, um uns von der Verdammniss zu erretten, so bleibt freilich keiner mehr übrig, von dem wir solches zu befürchten haben*). — *μᾶλλον δέ*) ist das immo vero, vel potius, womit sich der Redende selbst verbessert. (s. z. Gal 4 9); denn was wäre das Gestorbensein

---

*) Dass keine Verurtheilung mehr eintreten kann, wenn keine Anklage Erfolg hat, und Christus nicht mehr verdammen kann, wenn Gott gerecht spricht (Meyer), ist richtig, aber das schliesst nicht aus, dass Paulus den Gedanken des *τίς καθ' ἡμῶν* von verschiedenen Seiten her anschaulich machen kann, zumal ja das *δικαιοῦν* Gottes V. 33 auf die Anklagen geht, die in der Gegenwart einer gegen die Christen erheben könnte, das *κατακρίνειν* aber (gegen Meyer) auf das Endgericht, sodass garnicht von einer Verurtheilung auf Grund der Anklage V. 33 die Rede ist. Dass die Form der Frage (statt *τίς κατακρινεῖ;*) sich unter dem Einfluss der vorigen Antwort gebildet, und dass der Gedanke des *δικαιοῦν* den Gedanken an seinen Gegensatz (das *κατακρίνειν*) hervorgerufen hat, beweist durchaus nicht, dass hier zwei wie Vorder- und Nachsatz zusammengehörige Sätze vorliegen, zumal alle Versuche, von dieser Voraussetzung aus das *Χριστὸς ὁ ἀποθανών* zu erklären, misslungen sind. Rück., Hofm. wollen es mit denen, die schon *θεὸς ὁ δικαιῶν* fragend fassten, auch fragend nehmen; aber wenn, wie sie selbst zugeben, jenes unmöglich ist, dann ist es auch dieses. Um darum diesen Parallelismus aufzuheben, nimmt Böhmer gar *Χριστὸς Ἰησοῦς* für sich als Frage und *ὁ ἀποθανών* etc. als eine zweite parallele Frage. Dass aber das *ἀποθανὼν — τοῦ θεοῦ* nur erkläre, woher gerade von Christus zu befürchten sei, dass er uns verurtheile (Hofm.), ist ganz undenkbar, da es nach *παρέδωκεν αὐτόν* nicht bloss von dem Scheiden aus dem Leben seines Knechtsstandes genommen werden kann. Die Uebrigen (auch Meyer) nehmen *Χριστός ὁ ἀποθανών* als Fortsetzung der Antwort auf die Frage *τίς ἐγκαλέσει* (»Und was Christus betrifft — er ist der Gestorbene u. s. w.«), was ebenso unnatürlich und schwerfällig ist, als wenn man dasselbe mit allem Folgenden als sachlichen Vordersatz für die Frage *τίς χωρίσει* etc. V. 35 fasst (Luth., Zimmer, Otto, Sand.). Das *Ιησους* nach *Χριστος*, das Lchm., WH einklammern, Rcpt. Treg. streichen, ist wohl in BDEK aus Nachlässigkeit ausgefallen, da ein Grund zur Hinzufügung nicht ersichtlich ist.

Christi an und für sich, wie könnte es uns ein Beweis sein, dass Christus alles gethan hat, um uns von der Verdammniss zu erretten, wenn nicht die göttliche Auferweckung hinzugetreten wäre, die uns beweist, dass er nicht den Tod des Sünders starb, sondern ihn erlitt, um unsere Sünde zu sühnen (vgl. zu 4 25). Selbstverständlich ist übrigens diese ganze Anwendung des korrektiven Ausdruckes hier nur formeller Natur, dazu dienend, dass die beiden Momente in ihrer wichtigen Korrelation recht markirt hervortreten. — *ὅς καί ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*) Auf Ps 110 1 gegründete bildliche Darstellung der Theilnahme Christi am Weltregimente Gottes (vgl. auch Dissen ad Pindar. Fragm. 11, 9). In dieser Stellung ist er ja der Vollstrecker göttlichen Gerichts (2 16), ohne den keine Verdammniss erfolgen kann. — *ὅς καί*) die Wiederholung hat etwas Feierliches. — *ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*) vgl. V. 26f. Diese Fürbitte ist die fortwährende Geltendmachung seines durch sein *ἱλαστήριον* vollzogenen Sühnwerkes von Seiten Christi in seiner Herrlichkeit bei dem Vater, welche vollends keinen anderen Zweck hat, als uns vor der Verdammniss zu bewahren *).

V. 35 ff. bringen eine dritte, dem *τίς ἐγκ.* und *τίς ὁ κατακρ.* parallele Frage, die nun auf eine letzte Weise, wie der Christ geschädigt werden könnte, hinweist, um auch sie zu beantworten. Nur daraus erklärt sich ja, dass Paulus in Gleichmässigkeit mit ihnen *τίς* statt *τι* fragt, obwohl er nachher Zustände und Dinge, nicht Personen aufführt, wenn es auch natürlich mehr oder weniger Menschen sind, die uns in diese Zustände bringen oder diese Dinge uns anthun. — *ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ*) Die Rückkehr zu der Erwähnung der feindlichen Mächte (V. 31), welche uns scheiden wollen

---

*) Das *και* nach *μαλλον δε* (Rcpt. nach DEFGKL) ist offenbar Konformation nach den beiden folgenden *και*. Es ist keineswegs nothwendig (Meyer), da eben erst die Auferstehung und nicht sein Tod an sich (Bem., dass *ὑπὲρ ἡμῶν* fehlt) beweist, was hier bewiesen werden soll, dass wir von Christo keine Verdammung zu fürchten haben. Dagegen ist das *και* nach dem ersten *ος* in ℵAC min. vg. go. cop. (Tisch., WH.) getilgt, von Lchm. eingeklammert, weil es nur so beim zweiten motivirt schien, so dass B allein das Richtige hat (Treg.), wo auch das *εκ των νεκρων* nach *εγερθεις* (ℵAC WH. i. Kl. fehlt und das (wohl echte) *του* vor *θεου*. Wie bei der Erwähnung der Auferstehung der Gedanke an die Ermöglichung unserer Auferstehung (vgl. auch Lips.), so liegt bei dem *ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ* der Gedanke an die Geistessendung ebenso fern (gegen God.), wie der seiner allezeit nahen Hülfe (Lips.). Auch ist das Motiv dieser Zusätze nicht die Hervorhebung der Liebe Christi, wie Meyer annimmt, weil er darin eine Vorbereitung auf V. 35 sieht.

(*χωρίσει*, vgl. Sap 1 8. Prv 18 1) von dem Urquell aller Gaben, die uns die Heilsvollendung ermöglichen (V. 32), fordert zwingend, dass hier von der Liebe Gottes die Rede ist, von deren Gewissheit der ganze triumphirende Abschluss ausging *). — Zu *θλίψις ἢ στενοχωρία* vgl. 2 9. Mit letzterem ist, wie II Kor 12 10, verbunden *ἢ διωγμός* (Prv 11 19), wie II Kor 11 27 auch *λιμός* (Mt 24 7) und *γυμνότης* (Dtn 28 48) unter den von dem Apostel selbst erduldeten Leiden aufgezählt werden. Auch von seinen *κινδύνοις* (Ps 116 8) redet Paulus II Kor 11 26. — *μάχαιρα*) symbolischer Ausdruck für gewaltsame Tödtung (vgl. Ps 144 10. Jes 1 20). Ohne Zweifel muss diese Aufzählung fragend gelesen und das Prädikat aus dem vorigen Satze ergänzt werden. — V. 36 wird mit *καθὼς γέγραπται* (1 17) genau nach den LXX Ps 44 23 als eine Weissagung darauf eingeführt, dass den Christen auch gewaltsamer Tod bevorsteht, so dass der Apostel wohl Grund hatte zu fragen, ob auch gewaltsamer Tod uns nicht scheiden wird von der Liebe Gottes. Das *ὅτι*, in der Psalmstelle causal, nimmt Paulus wohl einfach als recitat., wie 4 17: Um Deinetwillen werden wir getödtet den ganzen Tag, so dass zu jeder Tageszeit bald Einer, bald der Andere von uns gemordet wird, wir sind geachtet, wie Schlachtschafe, die eben zu nichts Anderem als zum Hinschlachten bestimmt sind **). — V. 37. *ἀλλά*) das einfache gegensätzliche at: aber,

---

*) Es ist also auch aus exegetischen Gründen mit ℵB (WH. a. R.) *του θεου* zu lesen statt *του χριστου*. Dass B nach V. 39 *της εν χρ. ιησ.* hinzufügt, spricht für die Ursprünglichkeit des *θεοῦ*, das erst diese Konformation veranlasste, und das ℵ noch ohne diesen Zusatz hat. Die Aenderung in *του χριστου* lag nach V. 34, wo von Christus geredet war, und nach dem *διὰ τοῦ ἀγαπήσ.* V. 37, viel näher, als die Konformation nach V. 39 ohne das dort hinzugefügte *της εν χρ. ιησ.* Natürlich wäre auch bei *του χριστου* an die Liebe Christi zu uns zu denken. Schon das *χωρίσει ἡμᾶς* verbietet es, die Liebe zu Christo zu verstehen (Orig., Ambros., Erasm., Morus, Kölln., Ew.), oder das Bewusstsein von der Liebe Christi zu uns (de W., nach Analogie von 5, 5, vgl. Calv., Rück., Thol., Beck), oder daran zu denken, dass die Trübsale, die uns Anzeichen des göttlichen Zornes zu sein scheinen, uns den Zugang zur Liebe Christi versperren (Phil.). Mit *θλίψις* beginnt natürlich kein selbständiger Satz, der erst durch das einfallende *ἀλλά* V. 37 abgebrochen würde (gegen Hofm.).

**) Es ist ganz unnöthig, den Vers zu parenthesiren, da das *ἀλλά* nicht sowohl an die Frage in V. 35, als vielmehr an diese den Gläubigen geltende Weissagung anknüpft. Dass Paulus bei dem Citat von der Voraussetzung ausgeht, es müsse der neutestamentlichen Gemeinde ergehen wie der alttestamentlichen (Hofm., Luth., Otto), oder in den täglichen Ermordungen von Juden zur Zeit des Sängers einen Typus auf das Schicksal des Gottesvolks erblickt (Meyer, Lips. nach

ob uns gleich jeden Augenblick der Tod droht und mit ihm natürlich erst recht alle anderen V. 35 aufgezählten Leiden und Gefahren, so gewinnen wir in diesen allen (ἐν τούτοις πᾶσιν) einen Sieg, der mehr ist als Sieg, indem wir nicht nur jede Versuchung zum Unglauben, die für uns in diesen Leiden liegen könnte, überwinden, sondern indem dieselben uns sogar zum Segen gereichen im Sinne von 5 3f. Gut Luther: »wir überwinden weit«. Vgl. zu dem wohl von Paulus selbst gebildeten steigernden Comp. 5, 20 *). — διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς) Da der Aor. auf die historische Thatsache der Lebensaufopferung Christi (vgl. Gal 2 20) hinweist, so kann nicht an Gott gedacht sein (gegen Chrys., Est., Grot., Beng. u. M., auch Reiche, Kölln., Olsh., v. Heng., Chr. Hoffm.). Eben weil Christus selbst, der uns jene grösste Liebesthat erwiesen, auch Alles thun wird, um uns die Kraft zum Ueberwinden zu verleihen (vgl. II Kor 12 9), und so den einzigen Fall, in welchem wir durch den Abfall vom Glauben unfähig werden könnten, die Gnadengaben Gottes (V. 32) zu empfangen, zu einem undenkbaren macht, kann uns nichts von der Liebe Gottes scheiden (V. 35).

V. 38f. πέπεισμαι γάρ) vgl. Hbr 6 9, bestätigt die Gewissheit, dass der Gläubige Alles überwindet, durch den begeisterten Ausspruch seiner persönlichen Ueberzeugung, dass keine Macht, wie sie auch sein oder gedacht werden mag, ihn von der Liebe Gottes scheiden kann. Der allgemeine Begriff: keine Macht, kein Schicksal wird nun rhetorisch in einer Reihe von Gegensätzen amplifizirt, die den abstrakten Begriff in concreto veranschaulichen und daher in der Allgemeinheit ihres theils an sich, theils durch den Zusammenhang zweifellosen Sinnes zu belassen sind; jede willkürliche Beschränkung

---

Theodoret), ist wohl gesucht; er sieht in den Prophetenworten eine direkte Weissagung auf die messianische Zeit. Das ἕνεκεν σοῦ (Rcpt. nach CK: ενεκα) geht im Psalm auf Jehova, und braucht selbst bei der Lesart Χριστοῦ in V. 35 nicht anders genommen zu werden (gegen Kölln., Hofm.), da ja auch das Getödtetwerden um Christi willen ein Martyrium für Gottes Sache ist (Joh 21 19). Zu ὅλην τ. ἡμέραν, das nicht quotidie heisst (Grot., Glöckl.), vgl. Ex 10 13. Jes 62 6. I Mak 5 50.

*) God. denkt daran, dass wir noch schlimmere Prüfungen überwinden würden, wogegen das ἐν τούτοις πᾶσιν spricht, und wodurch immer nicht ein ὑπερνικᾶν herauskommt. Auch liegt darin weder die Leichtigkeit des Sieges (Chrys., Theoph., Chr. Hoffm.), noch das »in cruce etiam gloriamur« (Beza), welches vielmehr die Folge dieses Sieges ist. In der alten Gräzität ist ὑπερνικ. nicht aufbehalten, aber obwohl in nachtheiligem Sinne (νικᾶν μὲν καλόν, ὑπερνικᾶν δὲ ἐπίφθονον), bei Socr. H. E. 3, 21. Leo Tact. 14, 25. Lips. nimmt es bloss im Sinne von: obsiegen.

ist der Absicht, alles Mögliche für unfähig zur Trennung der Gläubigen von der Liebe Gottes in Christo zu erklären, nur zuwider. — *οὔτε θάνατος οὔτε ζωή* weder Tod noch Leben, als die beiden allgemeinsten Zustände, in welchen der Mensch sein kann. Wir mögen sterben oder leben: wir bleiben in der Liebe Gottes. Den Tod zuerst zu nennen, veranlasste sehr natürlich V. 36, aber auch das Leben mit Allem, was es uns bringen mag (Goeb.), vermag uns nicht von der Liebe Gottes zu scheiden *). — *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί)* nimmt man wegen des in diesen Gliederpaaren herrschenden Gegensatzes am besten von himmlischen Mächten und irdischen Herrschergewalten (vgl. Lk 12 11. Tit 3 1). So Wttst., Morus, Flatt, vgl. auch v. Heng., Goeb., Böhmer, die letztere wenigstens bei dem zweiten Ausdruck nicht ausschliessen wollen. Mit *ἄγγελοι* können gute und böse Engel zusammenbefasst sein (Wolf, Beng., Koppe, v. Heng., Goeb., Lips.), da Paulus nach Gal 1 8 wenigstens die Möglichkeit ins Auge fasst, dass auch ein Engel vom Himmel unser Heilsleben schädigen könnte, so dass kein Grund vorliegt, ausschliesslich an böse Engel zu denken (Clem. Alex., Grot., Est., Böhmer) **). — *οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα)* weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges. Vgl. I Kor 3 22. Mit diesem Gegensatz, welcher alles Erdenkliche nach der Kategorie der Zeit eintheilt, verbindet Paulus das ganz allgemeine *οὔτε δυνάμεις* zu einem dreigliedrigen Ausdruck, wodurch diese Gewalten als solche gedacht sind, die in Gegenwart oder Zukunft uns zu schädigen versuchen könnten (Beck, Luth.) ***). — V. 39. Ebenso wird mit dem Gegensatz des Raumes, nach welchem in *οὔτε*

---

*) Einlegend Grot. (nach Chrys. u. Hieron. ad Aglas. 9): »metus mortis; spes vitae«, was auch Phil. als »richtige Sinnumschreibung« betrachtet. Ganz willkürlich Hofm. (dem Volkm. beipflichtet): »Tod so wenig wie Leben«, als ob letzteres selbstverständlich nichts schaden könnte.

**) Ganz willkürlich ist es, *ἄγγελοι* von den guten, *ἀρχαί* von den bösen Engeln zu verstehen (Hofm., Volkm., God.), oder, dem herrschenden Gegensatz in den Gliederpaaren widersprechend, mit Chrys., Theophyl., Beza, Thol., Frtzsch., Phil., Meyer bei *ἄγγελοι* nur an gute und bei *ἀρχαί* an höhere Engelmächte zu denken (vgl. Otto: »kosmische Polizei- und Regierungsbehörden«). In Erinnerung an I Kor 15 24 fügt die Rcpt. nach KL das *ουτε δυναμεις* hier ein, wie C(DE) *ουτε εξουσιαι* (*σια*) einschalten.

***) Meyer behauptet auch hier, dass *ἐνεστῶτα* im NT überall bezeichne, was im Eintreten begriffen ist, obwohl dies dem Gegensatz offenbar nicht entspricht. Dass mit Gegenwärtigem und Zukünftigem gerade Leiden gemeint sind (Grot., Flatt u. A.), wird ebenso willkürlich angenommen, wie dass bei *δυνάμεις* an unpersönliche (Hofm.)

ὕψωμα οὔτε βάθος alles Erdenkliche umfasst wird, noch als drittes Glied hinzugefügt οὔτε τις κτίσις ἑτέρα, um alles andere Geschaffene (vgl. V. 20), das etwa in den vorherigen Momenten noch nicht enthalten, sondern irgendwie doch noch anderer Art wäre, mit einzuschliessen und somit den Begriff »nichts Kreatürliches in der Welt« völlig zu erschöpfen *). Daraus erhellt dann auch, dass mit ὕψωμα und βάθος die in diesen Sphären vorhandenen κτίσεις gemeint sind. Die sämmtlichen genannten Stücke aber in ihrer Reihenfolge unter bestimmte logische Kategorien zu bringen, führt zu Künsteleien, die solchen augenblicklichen begeisterten Ergüssen fern liegen. So kann nun der Apostel, zu V. 35 zurückkehrend, seine Ueberzeugung aussprechen, dass nichts im Stande sein wird (δυνήσεται), uns von der Liebe Gottes zu trennen, welche jetzt aber mit Bezug auf V. 37, wo die Liebesthat Christi erwähnt war, als die in Christo Jesu beruhende (τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) bezeichnet wird, sofern wir durch sie erst Gegenstände der göttlichen Liebe geworden sind (vgl. Hofm.: die in Christo ihre mittlerische Begründung hat) **).

---

oder überirdische (Volkm.) Mächte zu denken sei. Auf Letzteres könnte nur die Verbindung mit ἀρχαί führen. Nach God. soll δυν. die beiden Begriffe des folgenden Paares in Einem Gedanken zusammenfassen, Otto wird in der Deutung dieser Aufzählung ganz phantastisch.

*) Auch hier führt jede Näherbestimmung zu Willkürlichkeiten. Am häufigsten denkt man an Himmel und Hölle oder Unterwelt (Theodor., Beng., Wttst., Klee., B.-Crus., Ew., Böhmer, vgl. Hofm., Volkm., die wieder ganz willkürlich auf das zweite den Hauptaccent legen); Himmel und Erde (Frtzsch.; vgl. Theophyl., Morus, Flatt); geistliche Höhen und Tiefen (God.); die Höhe des Glücks und die Tiefe des Unglücks (Koppe); spes honorum und metus ignominiae (Grot., Rosenm.); sapientia haereticorum und communes vulgi errores (Melanth.); neque altitudo, ex qua quis minaretur praecipitium, neque profundum, in quo aliquis minaretur demersionem (Thom. Aq. Anselm, Est.). Lips. will, indem er die falsche Stellung des και δυναμεις aus der Rcpt. aufnimmt, sowohl ἐνεστῶτα-μέλλοντα als ὕψωμα-βάθος willkürlich als Näherbestimmung zu den himmlischen Gewalten nehmen, mögen sie gegenwärtig oder künftig (nach dem Ende dieses Lebens) an uns herantreten, mögen sie in der Höhe oder in der Tiefe sich befinden. Seine Belehrung, dass »Raumdimensionen keine κτίσις wären«, trifft obige Erklärung nicht. Bei κτίσις ἑτέρα denken God., Böhmer an eine neue Welt, die der jetzigen folgen könnte.

**) Nach der Lesart Χριστοῦ in V. 35 ginge Paulus von der Liebe Christi, von der uns nichts scheiden kann, unmittelbar zu der durch ihn uns vermittelten Liebe Gottes über, was man nicht durch eine künstliche Identifizirung (Meyer: die Liebe Gottes, welche in Christo

Kap. IX.

Dass auch der vierte Haupttheil (Kap. 9—11) zur Ausführung des 1 16 f. angegebenen Themas gehört, erhellt daraus, dass dort ausdrücklich die Prärogative der Juden in ihrer Bestimmung für's Heil gewahrt war, und dieser Theil ausführt, wie diese Bestimmung vereinbar sei mit der gegenwärtigen Verwerfung der grossen Mehrzahl des Volkes. Der Ausdruck seines tiefen Schmerzes über diese Thatsache (9 1—5) zeigt, dass die Lösung des in ihr enthaltenen Problems ihm selbst ein tiefgefühltes Bedürfniss ist (vgl. im Grunde selbst Holst. a. a. O. p. 112). Dieselbe vollzieht sich aber, indem Paulus zeigt, wie jene Verwerfung nicht der Verheissung Gottes widerspreche (9 6—29), vielmehr durch das eigene Verhalten der Juden verschuldet sei (9 30—10 21), und wie Gott Mittel und Wege finden werde, trotz derselben seine Verheissung zur vollsten Erfüllung zu bringen (Kap. 11) *).

---

ihren Sitz und ihre Werkstätte hat, und insofern nichts Anderes ist, als die Liebe Christi selbst; noch Künstlicheres bei Otto), verdecken darf.

*) S. über diesen Abschnitt: Nösselt in s. Opusc. I, p. 141 ff. Beck, Vers. e. pneumatisch hermeneutischen Entwickel. d. neunten Kap. u. s. w. Stuttg. 1833. Steudel u. Baur in d. Tüb. Zeitschr. 1836, 1. p. 1 ff. 3. p. 59 ff. Haustedt in Pelt's Mitarbeiten 1838. 3. Hofm., Schriftbew. I, p. 240 ff. Krummacher, Dogma von der Gnadenwahl. Duisb. 1856. p. 142 ff. (weniger für den Zweck genauer wissenschaftl. Exegese), Weiss, Prädestinationslehre d. Ap. P. in d. JdTh 1857. p. 54 f. Lamping, Pauli d. praedest. decreta. Leovard. 1858. p. 127 ff. Beyschlag, d. Paulin. Theodicee Rom. 9—11. 1868. Buhl, der Gedankengang von Röm 9—11 (StKr 1887, 2). — Nach Weisse wäre der ganze Abschnitt Kap. 9—11 eine Interpolation; nach de W., Thol., Phil. nur ein Nachtrag oder Anhang (vgl. auch Hofm., nach welchem er nur mittelbar zur Ausführung von 1 16 gehört, weil er ein nachträglich geltend zu machendes Bedenken heben soll); nach der Ansicht Baur's der Haupttheil des ganzen Briefes, nach der Ansicht von B.-Crus., Delitzsch, Th. Schott, Mang., Volkm., Holst., Pfleid., Lips. u. A., wenigstens der zweite Haupttheil. Es hängt das damit zusammen, dass man neuerdings meist eine Rechtfertigung der Heidenmission des Apostels darin findet (vgl. selbst Luth.) oder eine Vertheidigung gegen den Vorwurf, dass Paulus durch dieselbe das Judenthum in seinem Unglauben befestige und das gläubige Israel in die Reaktion hineintreibe (Holst.), wovon sich im Folgenden doch nirgends eine Spur zeigt. Sucht man in diesem Abschnitt antijudaistische Polemik oder apologetische Tendenzen (Pfleid. a. a. O. p. 527. Grafe a. a. O. p. 87 f.), so verrückt man immer wieder den oben dargelegten Gesichtspunkt desselben, den auch Sand. anerkennt. Denn dass jene Verwerfung der Mehrzahl durch »den thatsächlichen Erfolg des Evan-

V. 1—5. Einleitung. — Der neue Abschnitt tritt ohne Verbindung mit dem Vorigen ein; im schärfsten Kontrast mit dem vorher gepriesenen, vom Apostel selbst so tief erfahrenen Christenglück steht der schmerzliche Erguss seiner Liebe zu seinem Volke, das ja zugleich das Volk Gottes und der Heilsoffenbarung ist. Es ist ihm aber ein Bedürfniss, diese seine Liebe und den daraus fliessenden Schmerz über sein Volk mit starkem Nachdruck auszusprechen, weil sein Eifer für die Heidenmission, durch den er ja auch diesen Brief motivirt hatte (1 13—15), den Schein erwecken konnte, als kümmere ihn die Ausschliessung seines Volkes vom Heile nicht. Vgl. God.*). — V. 1. ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ), d. i. in der

---

geliums von der Glaubensgerechtigkeit« herbeigeführt sei (Lips.), ist eben durchaus nicht angedeutet; und davon, dass »durch die Gleichberechtigung gläubiger Heiden« der Judenvorzug völlig beseitigt werde (Hilg. a. a. O. 36, 3. S. 260), ist garnicht die Rede, sondern davon, dass die gegenwärtige Verwerfung Israels damit scheinbar unvereinbar sei. Wenn Paulus früher solche Gedanken selbst in dem Briefe, in dem er im schärfsten Kampf gegen das Judenchristenthum steht, nicht ausgesprochen hat, so beweist das nur, dass sie mit diesem Kampfe garnichts zu thun haben (vgl. die Einl. § 3, 5). Dass aber die in I Thess. und Gal. betonte Feindseligkeit der Juden hier nicht besprochen wird, erklärt sich daraus, dass dieselbe eben die allerwärts bekannte Folge ihrer zeitweiligen Verstockung und der Grund ihrer Verwerfung ist, von der hier zu handeln war (gegen Hilg.). Zu dogmatisirend findet Beck in den drei Theilen, dass die Gerechtigkeit des Lebens ein Werk der freien Gnade, eine Frucht des Glaubens und in ihrem künftigen historischen Abschluss ein Triumph der Weisheit Gottes sei (vgl. Otto, der hier die Lehre von der Erwählung religionsgeschichtlich oder gar dogmengeschichtlich behandelt sieht), zu apologetisch God. die absolute Freiheit Gottes, die Rechtmässigkeit ihres Gebrauches und die Nützlichkeit seiner Maassregel als die drei Momente einer Theodicee.

*) Aus diesen Versicherungen folgt aber durchaus nicht, dass er bei seinen Lesern solchen Verdacht zu befürchten hatte, sondern nur, dass derselbe ihm schon oft begegnet war, und er daher ohne seine indirekte Ablehnung die wahre Stimmung gegen sein Volk nicht aussprechen wollte. Dass er seinen Lesern als ein Apostel des Judenthums (im Sinne von Act 21 20f.) verdächtig war, welcher für sein Volk kein Herz mehr habe (Hilg. a. a. O. S. 262), ist doch nach 1 12 ganz unmöglich. Gewiss kann er nicht durch solche Worte seine Volksgenossen gewinnen wollen (vgl. noch Otto), da doch ungläubige Juden jedenfalls diesen Brief nicht lasen; aber darum konnte er sehr wohl die Heidenchristen Roms durch solches Selbstzeugniss anleiten, die Verdächtigungen, die Seitens der Synagoge gegen ihn verbreitet wurden, wirksam zurückzuweisen. Dass freilich jene Trauer nur neben dem freudigen Triumphgesang Kap. 8 an sich unglaublich gefunden werden könne (Meyer, Hofm.), liegt doch ganz fern. Vgl. noch zu dem Abschnitt Winzer, Progr. Lips. 1832.

Lebensgemeinschaft mit Christo (vgl. II Kor 217. 1219). Eben dass sein Reden in dieser Lebensgemeinschaft erfolgt und daher ganz durch sie bestimmt ist, bürgt für die Wahrhaftigkeit desselben. Das negative *οὐ ψεύδομαι* bekräftigt nur die positive Aussage (umgekehrt Lys. 4, 12: *ψεύδεται κ. οὐκ ἀληθῆ λέγει*), um daran im Gen. abs. die Versicherung anzuknüpfen, dass sein Gewissen mit ihm, d. h. übereinstimmend mit seiner ausdrücklichen Aussage Zeugniss ablegt (*συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου*, vgl. 215. 816). Da das Gewissen bei Paulus gewöhnlich die sogen. conscientia consequens ist, welche die Qualität unserer Handlungen beurtheilt, kann dasselbe nur bezeugen, dass er mit dem *ἀλήθειαν λέγω* keine Lüge sagt, weil es ihn sonst einer Lüge zeihen würde. Daraus folgt, dass der Gen. absol. nicht über das »zwischen eingeworfene« *οὐ ψεύδομαι* hinweg auf *ἀλήθ. λέγω* geht (Hofm., vgl. Otto), und dass das *μοι* nicht Dat. comm. sein kann, wie mit ihm de W., Luth., Goeb. u. A. annehmen. Allerdings kann sein Gewissen nicht unmittelbar den Lesern Zeugniss ablegen, aber mittelbar, sofern die Berufung darauf ihnen zeigt, dass er seine Aussage ausdrücklich an seinem Gewissen geprüft hat. — *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*) gehört natürlich zum Verb. (vgl. I Kor 128). Wenn der Christ *ἐν πνεύματι* (89) ist, so geht jede seiner Lebensthätigkeiten, also auch seine Gewissensfunktion *ἐν πν.* vor sich, wodurch dieselbe gegen jede Selbsttäuschung sicher gestellt ist. »Sp. sancto duce et moderatore« (Beza)*). — V. 2. *ὅτι* bringt den Gegenstand der so feierlich betheuerten Aussage, dass seine Trauer gross ist und unablässig der Schmerz seines Herzens. Da Paulus nicht an Judenchristen schreibt, ist es nicht sowohl »zarte Schonung« (Meyer), wenn er den Gegenstand seiner Trauer direkt nicht ausspricht; er selbst ist es,

---

*) Die von den meisten Aelteren und von Koppe, Böhme, Flatt, Reiche, Kölln. u. M. (wohl auch Volkm.) angenommene Erklärung von *ἐν Χριστῷ* im Sinne des Schwures ist eine ganz willkürliche Abweichung sowohl von der Weise des Apostels, welcher nie bei Christo schwört, als auch vom griechischen Gebrauche, welcher *πρός* mit Genit. gefordert hätte (Kühner § 441, I, 1, e. Ellendt, Lex. Soph. II, p. 647), und nicht einmal aus Mt 534. LXX. Jer 57. Dan 127. Apk 106 zu rechtfertigen, weil an diesen St. *ὀμνύειν* ausdrücklich dabei steht. Irrig will God. das *οὐ ψεύδομαι* bloss auf das *ἐν Χριστῷ* beziehen. Das *ἐν πν. ἁγ.* ist nicht mit *τῆς συνειδ. μ.* zu verbinden (Grot., Seml. u. A.), weil dann der Artikel davor nicht fehlen könnte, und die Verbindung mit *οὐ ψεύδομαι* nöthigt entweder auch hier zu der ganz falschen Auffassung als Schwur (Cram., Morus, Koppe, Flatt, Reiche, Kölln.) oder zu der willkürlichen Ergänzung: *ὡς ἐν πνεύμ. ἁγίῳ ὤν* (Winzer, Frtzsch.).

dem es zu schwer wird, »dieses verhängnissvolle Wort auszusprechen«, God. Aus der folgenden Begründung der Grösse und Beständigkeit seiner Traurigkeit erhellt ja ohnehin klar genug, dass es sich um den Ausschluss des grössten Theiles der Juden vom Messiasheil handelt. Schön bemerkt God. die dreifache Steigerung in dem Parallelismus der beiden Vershälften von *λύπη* (Jes 50_{11}. Prv $10_{10.22}$. II Kor 7_{10}) zu *ὀδύνη*, wie Prv 31_{6} (vgl. Jer 22_{23}), von *μεγάλη* zu *ἀδιάλειπτος* (vgl. 1_{9}), von *μοι* zu *τῇ καρδίᾳ μου*. — V. 3. *ηὐχόμην*) ich würde wünschen, nämlich wenn der Inhalt des Wunsches zum Besten der Israeliten verwirklicht werden könnte. Das Imperf. steht ohne *ἄν*, nicht bloss in Folge einer Nachlässigkeit der Vulgärsprache (Lips.), sondern weil das *ἄν* die Voraussetzung enthielte, dass es unerfüllbar ist, und also den Gedanken weckte: nun aber wünsche ich es nicht (Rück.), wodurch ja das Aussprechen des Wunsches seine Bedeutung verlöre. Vgl. zu Act 25_{22}. Gal 4_{20}. Buttm., neut. Gr. p. 187. Kühner § 392 b, 4. Anm. 2. — *ἀνάθεμα*) oder in Attischer Form *ἀνάθημα* (Lobeck ad Phryn. p. 249. 445 u. Paralip. p. 391 ff.), bei den Griechen (auch Lk 21_{5}. II Mak 2_{13} al.): Weihgeschenk, dann dem Hebr. חֵרֶם entsprechend, etwas Gott ohne Lösung (Lev 27_{28}) Geweihtes; und, sofern solches auch dem göttlichen Zorn geweiht und zum Untergange bestimmt ward (s. Ew., Alterth. p. 101 ff.), etwas dem Untergange Anheimgesprochenes, ein Bannopfer (Dtn 7_{26}. Jos 7_{12}. Gal 1_{8}f. 1 Kor 12_{3}. 16_{22}). Paulus wäre also bereit, sein eigenes Seelenheil zu opfern und mit dem Zorne Gottes dem ewigen Verderben zu verfallen, wenn er damit seine Brüder retten könnte. Man hat diesen Wunsch, obwohl er kein anderer ist, als der von Moses geäusserte (Ex 32_{32}), ein rasendes Gebet (Michaelis, vgl. Otto) oder geradezu unsittlich (Krehl) genannt, und übersieht, dass der Affekt selbstloser Liebe und ungemessener Opferwilligkeit nicht mit der Frage der Möglichkeit oder Zulässigkeit rechnet (vgl. Sand.). Das *αὐτὸς ἐγώ*, attraktionsweise zu *εἶναι* gehörig (Kühner § 476, 1), ist, genau wie 7_{25}: ich selbst, ich für meine Person. Den Gegensatz, den Paulus dabei im Auge hat, deutet das eben darum von dem *ἀνάθεμα*, wozu es gehört, getrennte *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* an. In der Lebensgemeinschaft mit Christo, die auch 8_{1} den Gegensatz zu dem *αὐτὸς ἐγώ* bildet, kann ja von einem solchen Wunsche nicht die Rede sein, da in ihr nicht er Christum, sondern Christus ihn hat, und nichts ihn von Christo trennen kann. Nur er für seine Person könnte dem Verderben geweiht sein, so dass er dadurch weg von Christo, auf ewig von ihm geschieden

wäre. Zu der prägnanten Konstruktion, die Hofm. vergeblich leugnet, vgl. Lev 27 29. Gal 5 4. II Kor 5 6. 11 3. Buttm., neut. Gr. p. 277 *). — ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου) ist auch hier nicht: anstatt (Rück., Thol., Olsh. u. V.), sondern: zum Besten, zu ihrer Rettung. Um seine Brüder (im Sinne der Volksgenossenschaft) von den christlichen Brüdern zu unterscheiden, bezeichnet er sie durch τῶν συγγενῶν (Lev 20 20. I Reg 16 11. Tob 6 9. I Mak 10 89) als seine Verwandten und zwar als seine Blutsverwandten. Der Zusatz κατὰ σάρκα, ohne Artikel beigefügt, als geläufige Nebenbestimmung, welche mit dem Hauptworte zu einem Begriffe sich verschmilzt (vgl. I Kor 10 18), hebt hervor, wie eben diese engste natürliche Verbindung schon an sich seinen Wunsch motiviren könnte.

V. 4 f. οἵτινες) vgl. 1 25. 32. Quippe qui, die ja, motivirt noch weiter den V. 3 ausgesprochenen Wunsch, sofern es seine leiblichen Brüder als solche charakterisirt, um deretwillen es der Mühe werth wäre, ein solches Opfer zu bringen (God.), weil dadurch der »ärgerliche Widerspruch« ihres Schicksals mit ihrer göttlichen Bestimmung gehoben würde (Beck). Dazu dient zunächst ihre bedeutsame Bezeichnung nach ihrem altheiligen Volksnamen Ἰσραηλῖται (Gen 32 28. II Kor 11 21f.). Daran schliesst sich dann mit ὧν die Aussage, dass ihnen

*) Das Imperf. bezeichnet also nicht einen Wunsch, den er wegen seiner religiös-sittlichen Unmöglichkeit nicht haben kann (Lips.), den er gehabt, aber nicht ausführen gekonnt (Luther, Pel. u. A. bei Wolf) oder als unerfüllbar aufgegeben (Reiche, v. Heng., Hofm.), weil dafür der Aor. oder ein ποτέ unentbehrlich wäre. Nach Otto geht das αὐτὸς ἐγώ auf den alten Saulus, den Paulus noch in sich hat, und der dauernd wünschte und (wenn auch in der Form der Wehmuth!) noch wünscht, von dem Christ getrennt zu sein, um Jude zu bleiben, weshalb auch der Gegenstand seines Schmerzes sein soll, dass sie ihn zum Anathema gemacht haben vor seinem Volke! Andere suchten das ἀνάθεμα zu mildern (vgl. Hieron., Michael., Flatt u. A.: vom gewaltsamen Tode, Chr. Hoffm.: Verzicht auf den Genuss aller Vorzüge und Vorrechte seines Apostelamts und selbst Hofm., der nur an die Ausgeschlossenheit von Christo denkt). Das αὐτὸς ἐγώ nehmen die Meisten im Gegensatz zu ὑπὲρ τ. ἀδελφ. μ. (auch Meyer, Luth., Goeb.), wodurch es jede Bedeutung verliert, da ja selbstverständlich, was er für seine Brüder thun will, er nur in eigener Person thun kann. Willkürlich beziehen es Theodoret. u. Theophyl. (vgl. Chrys.) auf 8 39 zurück (ich selbst, den doch nichts trennen kann u. s. w.), was viel zu weit abliegt, v. Heng. (nach Krehl) auf das ἐν Χριστῷ V. 1: »ipse ego, qui me in Christi communione esse dixit«, Frtzsch. erklärt es durch nescio quis alius, Holst.: eben ich, den Ihr für einen Feind seiner Volksgenossen betrachtet. Th. Schott denkt an den Gegensatz seiner Berufspflicht. Das ἀπό darf natürlich nicht in ὑπό verwandelt werden (Morus, Flatt u. A.). Die Rcpt. stellt das αυτος εγω vor αναθεμα (CKL), die Bedeutsamkeit der Wortstellung verkennend.

eine lange Reihe heilsgeschichtlicher göttlicher Wohlthaten gehört. Ihre Aufzählung zeigt, wie fern er davon ist, die Vorzüge seines Volkes (3 1) zu verkennen und zu missachten, und wie begreiflich sein Schmerz, »mit dem er sein Volk, welches alle diese Güter hat, nun desjenigen entbehren sieht, in welchem sie ihren Abschluss gefunden haben« (Hofm.). — ἡ υἱοθεσία) die Adoption. Sie sind die von Gott an Kindesstatt Angenommenen, was natürlich nicht im christlichen (8 15), sondern im alt-theokratischen Sinne von der im Gegensatz gegen alle Heidenvölker geschehenen Annahme zum Gottesvolk, dessen Vater Gott ist, verstanden werden muss. Vgl. Ex 4 22f. 19 5. Dtn 14 1. 32 6. Hos 11 1. — Das fünfmalige καί verleiht der Aufzählung eine gewisse Feierlichkeit. — ἡ δόξα) ist die Glorie κατ' ἐξοχήν, d. i. כְּבוֹד יְהוָֹה (Ex 24 16. 40 34f. I Reg 8 10f. Ez 1 28. Hbr 9 5), die symbolisch sichtbare Gegenwart Gottes, wie sie in der Wüste als Wolken- und Feuersäule und über der Bundeslade sich zeigte, die Schechina der Rabbinen. — αἱ διαθῆκαι) sind die mit den Patriarchen seit Abraham und dann mit dem ganzen Volke von Gott geschlossenen Bündnisse. Vgl. Sap 18 22. Sir 44 11. II Mak 8 15. — ἡ νομοθεσία) vgl. II Mak 6 23, die (Sinaitische) Gesetzgebung. Diese ist »una et semel habita per Mosen«, aber die »testamenta frequenter statuta sunt«, Orig. Ein Gesetz hatten auch die Heiden (2 25), aber der feierliche Akt der Promulgirung eines solchen war das Werk (vgl. Plat. Legg. 6. p. 751 B: μεγάλου τῆς νομοθεσιας ἔργου ὄντος), durch welches Gott die Israeliten vor allen anderen Völkern ausgezeichnet hatte. — ἡ λατρεία) vgl. Ex 12 25f. 13 5. I Mak 2 19. 22. Hbr 9 1, ist der allein wahre Kultus, der Jehovahdienst im Tempel, wie er eben mit der νομοθεσία ins Leben trat. Beiden zusammen treten dann an die Seite αἱ ἐπαγγελίαι (4 13), hier natürlich speziell die messianischen Verheissungen, sofern in der Bundschliessung es sich überall darum handelt, dass Gott einerseits sein Volk auf die Erfüllung seiner Gebote verpflichtet, andrerseits ihm seine Verheissungen giebt. Die Reihenfolge ist nicht zufällig, sofern αἱ ἐπαγγελίαι ans Ende treten, um nun nach Erwähnung der Väter, denen zunächst die Verheissungen gegeben waren, den Verheissenen selbst folgen zu lassen *). —

---

*) Unter ἡ δόξα ist natürlich nicht die Bundeslade selbst zu verstehen (Beza, Pisc., Grot. nach I Sam 4 22), noch die ganze Herrlichkeit des jüdischen Volkes überhaupt (Cal., Est., Morus, Böhme. Kölln., Glöckl., Frtzsch., Beck., Chr. Hoffm.), da ja lauter einzelne Vorzüge aufgezählt werden. Unter αἱ διαθῆκαι verstehen Beck, Pisc., Par., Grot., Seml. die Gesetzestafeln, August., Hieron., Cal., Wolf nach

V. 5. *ὧν οἱ πατέρες*) Abraham, Isaak und Jakob, welche per excellentiam die Patriarchen heissen. Ex 3 13. 15. 4 5. Act 3 13. 7 32. Männer, wie sie, seine Väter zu nennen, ist ein hoher Vorzug des Volkes, sein höchster aber, dass aus ihm der Messias selbst herstammt. — *τὸ κατὰ σάρκα* beschränkt die Herkunft aus Israel auf die natürlich-menschliche Seite (1 3) seines Wesens (God.) und involvirt den Gegensatz einer anderen Seite seines Wesens, nach welcher er nicht menschlicher Abkunft ist oder sein kann, womit natürlich die göttliche gemeint ist *). — *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*) Da der Zusammenhang eine Aussage über das höhere Wesen Christi und seine Würdestellung fordert, sofern ja gezeigt werden soll, woher es ein so hoher Vorzug ist, das Volk zu sein, aus welchem Christus stammt, bezieht sich diese Doxologie nothwendig auf ihn, so dass nach *σάρκα* nur ein Komma zu setzen ist: welcher Gott über Alles ist, gepriesen in Ewigkeit **). Zwar giebt Meyer zu, dass Paulus nach seiner Christologie das prädikative *θεός* (ohne

---

Gal 4 24 gar das A u. NT (vgl. Chr. Hoffm.: die Bundesurkunden). Dass *νομοθεσία* nicht das Gesetz selbst bezeichnet (Rück., de W., Frtzsch.), bedarf keines Nachweises. Otto lässt den Apostel nur von seinem Jüdischen Standpunkte aus diese Vorzüge als volle Realitäten anerkennen. Der Sing. *η διαθηκη* in BDEFG (Lchm., Treg. a. R.) ist natürlich mechanische Konformation, die in DEFG sogar bei *η επαγγελια* durchgeführt ist.

*) Das *κατὰ σάρκα* geht also auch hier nicht bloss auf sein menschliches Erscheinungswesen (Meyer) oder die sich forterbende leibliche Natur (Hofm.) und involvirt keineswegs den Gegensatz einer anderen (nicht menschlichen) Herkunft (Meyer, God., Böhmer). Auch bildet hier nicht das *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* 1 4 den verschwiegenen Gegensatz (Meyer, vgl. Lips.), der nach v. Heng. sogar jede weitere Antithese ausschliesst, weshalb nach *σάρκα* nothwendig ein Punkt zu setzen sei. Der Gegensatz, den solche präpositionelle Bestimmungen mit Accus. d. Artikels *τό* und *τά* (s. auch Buttm., neut. Gr. p. 84. Kühner § 410, Anm. 16) involviren, kann entweder ausdrücklich dastehen (wie z. B. Xen. Cyr. 5, 4, 11: *νῦν τὸ μὲν ἐπ' ἐμοὶ οἴχομαι, τὸ δ' ἐπὶ σοὶ σέσωμαι* Plat. Min. p. 320 C. Rom 12 5: *τὸ δὲ καθ' εἷς*), oder selbstverständlich aus dem Kontexte sich ergeben, wie 1 15. 12 18, und sehr oft bei Klassikern. Hier liegt er indirekt im Folgenden.

**) So im Wesentlichen schon Iren. Haer. 3, 16, 3, Tertull. (adv. Prax. § 13. p. 2101 ed. Seml.), Orig., Cypr., Epiph., Athanas., Chrys., Theodor. Mopsv., Augustin., Hieron., Theodoret. und spätere Väter, Luther, Erasm. in der Paraphr., Calv., Beza und die meisten älteren Ausleger, später aber Michael., Koppe, Thol., Flatt, Klee, Olsh., Reithm., Maier, Beck, Phil., Bisp., Hofm., God., Luth., Goeb., Chr. Hoffm., Sand., Weiss, bibl. Theol. § 76, b, auch Herm. Schultz (JdTh 1868, p. 462 ff.), obwohl er, wie Socin. bei Calov. p. 153, die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks zu entleeren sucht.

Artikel) von Christo habe aussagen können, aber er meint, dass er absichtlich zwischen Gott und Christo genau scheide, wie zwischen ϑεός und κύριος, wofür er sich ganz mit Unrecht auf I Kor 8 6 beruft. Auch hebt er (unter seiner Voraussetzung, dass II Tim. II Petr. und die Apokalypse es nicht seien) hervor, dass in den eigentlich apostolischen Schriften eine Doxologie auf Christum in der bei Doxologien auf Gott üblichen Form sich nicht finde. Vor Allem stösst er sich an dem ἐπὶ πάντων, dass mit der Gesammtanschauung des NT's von der Abhängigkeit des Sohnes vom Vater unverträglich sei, während doch das prädikative ϑεός dies Moment von selbst in sich schliesst. Aus diesen Gründen meinte Meyer, die Doxologie auf Gott beziehen zu müssen, so dass nach σάρκα ein Punkt zu setzen wäre: »der über Alles seiende Gott sei gepriesen in Ewigkeit« *). Den Einwand, dass die ohnehin höchst abrupt eintretende Doxologie im Kontext ganz unmotivirt ist (wie anders 1 25!), sucht man dadurch zu entkräften, dass den Apostel die Aufführung der Auszeichnungen seiner Nation dazu bestimmen konnte. Allein die Doxologie, welche dann lediglich die Allmacht Gottes betont (nicht zugleich seine väterliche Güte und Gnade, was Lips. einträgt), zeigt schlechterdings keine Beziehung auf diesen ihren Anlass; und weil V. 6 unmittelbar an die indirekt in diesem Eingange ausgesprochene Ausschliessung Israels vom Heile eine Rechtfertigung Gottes anknüpft, kann nicht eben vorher ein Preis Gottes gegangen sein, sondern nur solches, was dazu dient, die Vorzüge Israels, mit denen diese Ausschliessung im grellsten Kontrast steht, in ein helles Licht zu setzen. Entscheidend spricht aber gegen

*) So Erasm. in d. Annot., Wttst., Seml. und neuerlich Reiche, Kölln., Winz., Frtzsch., Glöckl., Krehl, Ew., v. Heng., Volkm., Holst., Böhmer, Lips., Hilg., unentschieden Rück., de W. S. auch Baur II, p. 231, Zeller in d. theol. Jahrb. 1842. p. 51, Räbiger, Christol. Paul. p. 26 f., Beyschlag, Christol. p. 210, Rich. Schmidt, Paul. Christologie p. 149 ff. (Vgl. noch Otto, der aber ὁ — ϑεός von ἐξ ὧν abhängig sein lässt, so dass als letzter Vorzug Israels genannt wird, dass der allwaltende Gott von ihm zu den Heiden kommt, wofür doch Sam. Crell. wenigstens ων ο επι etc. conjizirte!). Bei keinem der Väter findet sich diese Erklärung (doch vgl. das dem Diodor. zugeschriebene Fragment in Cramer catena p. 162), in den Arianischen Streitigkeiten ward u. St. nicht gebraucht. Aber später hat man sie mit Triumph gegen die Arianer geltend gemacht (vgl. Oecum., Theophyl., Proclus de fide p. 53. Bei Cyrill. Alex. wird u. St. der Behauptung des Julian., dass nur Johannes Christum Gott nenne, entgegengehalten. S. die betr. Stellen bei Tisch. 8, welcher auch bemerkt, dass unter den Codd. C L 5. 47 nach σάρκα voll interpungiren. Grot. wollte nach ganz unerheblichen Zeugnissen ϑεὸς als unächt streichen.

diese Fassung, dass der Natur der Sache entsprechend in allen Doxologieen (vgl. II Kor 1 3), auch bei den LXX, wovon die gleichsam sich selbst korrigirende Stelle Ps 68 20 am wenigsten eine Ausnahme bildet, das *εὐλογ.* voransteht, weil eben auf dem doxologischen Prädikat der Nachdruck ruht*). Ganz unnöthiger Weise stiess man sich daran, dass Christus doch unmöglich als der allwaltende Gott bezeichnet werden könne, was auch keineswegs geschieht. Es wird lediglich von Christo ausgesagt, dass er seinem nicht vom Fleisch herkommendem Wesen nach Gott im Sinne der absoluten Erhabenheit über Alles ist. — *ἐπί* bezeichnet das Verhältniss des Regiments über Alles. Siehe Lobeck ad Herodian. p. 474 ad Phryn. p. 164. 174. Bähr ad Plut. Alc. p. 162.

In der »Theodicee« des ersten Abschnittes (9 6—29) rechtfertigt also der Apostel Gott wegen der scheinbar seiner Verheissungstreue widersprechenden Ausschliessung der Mehrzahl des Volkes Israel vom Heil, indem er aus der Urgeschichte Israels nachweist, dass die Verheissung keineswegs allen leiblichen Nachkommen Israels gelte (9 9—13), dass Gott nicht ungerecht sei, wenn er bei der Auswahl, die er unter diesen treffe, von allem eigenen Thun derselben absehe (V. 14—21), und endlich zeigt, dass Gott thatsächlich bei der Art, wie gegenwärtig seine Verheissung sich erfülle, nur grosse Langmuth und Barmherzigkeit bewiesen habe (V. 22—29).

V. 6—13. Die Auswahl unter den Söhnen der

---

*) Lips. will diese Schwierigkeit dadurch heben, dass der Nachdruck auf *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* liege, und *θεός* Prädikat (in der Uebersetzung fasst er es als Apposition) sei. Warum »die Wortstellung und die unpassende Stellung der Lobpreisung« gegen die Beziehung auf Christum sei, hat er nicht gesagt, und das Gegentheil liegt auf der Hand. Ganz willkürlich ist es, das *ἐπὶ πάντων* maskulinisch zu nehmen (Syr., Beza, Grot., Socin.) mit Bezug auf alle Menschen oder Völker (Volkm., Holst., Böhmer, vgl. Frtzsch.), und wohl gar auf die Patriarchen (so Aeltere) oder auf die Israeliten und Christus (v. Heng.) zu beschränken. Letzterer wollte, wie Reiche, Krehl, Lips. in der Uebersetzung, das *ὁ ἐπὶ πάντων* durch ein Komma vom Folgenden trennen, und so von denen, welche die Doxologie auf Christum beziehen, Hofm., God., Luth., Goeb., Sand. (vgl. Beck, der auch *εὐλογητός* von *θεός* als drittes Prädikat trennt). Erasm. schlug sogar vor, den Punkt (so schon in Cod. 71) nach *πάντων* zu setzen (worin ihm nach Aelteren Grimm, de Johann. Christol. indole Paulinae compar. p. 75 f., B.-Crus., Ernesti, Urspr. d. Sünde I, p. 200 ff., Märcker, Zimmer folgten), so dass qui est super omnia (Andere: omnes) auf Christum gehe (vgl. Act 10 36), und dann die Doxologie auf Gott folge. Aber mit Recht hat sich Meyer gegen alle solche Zerstückelungen des ganz korrekten Ausdruckes (vgl. Kühner § 464, 8, c) erklärt.

Erzväter. — Hatte Paulus V. 4. 5 die grossen Vorzüge seines Volkes aufgeführt, so kehrt nun sein Gedanke zu jener Schmerzäusserung V. 2f. zurück, welcher gegenüber (δὲ) er jetzt den Gott seines Volkes zu rechtfertigen sucht darüber, dass Israel im Grossen und Ganzen nun doch des Heiles nicht theilhaftig geworden ist. — V. 6. οὐχ οἷον δὲ ὅτι) ist aus dem in der späteren Gräzität sehr gangbaren Gebrauche (Frtzsch. z. u. St.) des οὐχ οἷον mit folgendem Temp. finit. (z. B. οὐχ οἷον ὀργίζομαι b. Phryn. p. 372 u. d. Stellen aus Polyb. b. Schweigh. p. 403) zu erklären, welche Konstruktion aber Paulus mit dem sinnverwandten οὐχ ὅτι für οὐκ ἐρῶ ὅτι (Kühner § 525, 3) vermengt hat (vgl. Buttm., neut. Gr. p. 319), so dass zu analysiren ist: οὐ τοῖον δὲ λέγω, οἷον ὅτι, nicht derartiges aber sage ich, wie (das ist) dass (vgl. Luth., Goeb., Lips., Sand.). Diese Abweichung vom griechischen Gebrauche, in welche Paulus gerathen ist, giebt der Negation eine besondere Stärke und besagt, dass die Klage des Apostels in V. 2 etwas ganz Anderes sein solle als eine Klage über Vereitelung des göttlichen Wortes*). — ἐκπέπτωκεν) stärker als πίπτειν (IKor 13 8. Jos 13 14. Reg 10 10), vgl. Plut. Tib. Gracch. 21. Ael. V. H. 4, 7 und das διαπίπτειν Jos 21 45. Jdt 6 9: aus seiner Stellung (als Norm für alles Geschehende) herausgefallen, d. i. ungültig, erfolglos geworden ist das Wort Gottes, das Israel zuerst (vgl. 1 16) das Heil zugesagt hat. Dass dieses mit ὁ λόγος τοῦ θεοῦ gemeint sei, ergab sich aus der Aufzählung seiner Vorzüge (V. 4f.) von selbst, besonders aus der Erwähnung der Bündnisse, der Verheissungen und der Abstammung des Messias aus Israel. — οὐ γὰρ

*) Nach Beza, Piscat., Grot., Seml., Morus, Böhme, Ew., Chr. Hoffm., Hilg. u. A. bezeichnet der Ausdruck: es ist aber nicht möglich, dass, was schon sachlich nicht passt, da es sich nicht darum handelt, was an sich möglich ist, sondern was in dem vorliegenden Falle stattgefunden hat, und was nach dem allein sicher erweislichen Gebrauch (IV Mak 4 7. Xen. Anab. 2, 2, 3. 7, 7, 22. Mem. 4, 6, 7. Thuc. 7, 42, 3. Soph. Phil. 913. O. C. 1420. Ast, Lex. Plat. II, p. 425) οἷόν τε mit folgendem Infin. (Krüger § 55, 3, 1) heissen würde. v. Heng. will den Ausdruck auflösen: τοιόνδε λέγων, οἷον τοῦτό ἐστιν, οὐ λέγω, ὅτι. Nach Hofm. soll zu οὐχ οἷον wieder ηὐχόμην gedacht und ὅτι: weil genommen werden (vgl. schon Erasm., Reithm. und wieder Volkm., der diese Worte höchst ungeschickt noch an die Einleitung V. 1—5 anschliesst), so dass also Paulus verneinen würde, zu jenem Wunsche den Grund zu haben, welcher mit ὅτι ἐκπέπτωκεν etc. benannt sei. Auch Otto nimmt das ὅτι kausal, wobei aber ebenso willkürlich ergänzt werden muss: Nicht aber ist es so (ist das so hochgestellte Israel, wie meine Klage zeigt, verworfen). Bei dem Worte Gottes ist nicht speziell an Gen 12 3 gedacht (Th. Schott), aber auch nicht an das Wort Gottes überhaupt (Hofm.).

πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ) denn nicht Alle, die von Israel stammen, *οὗτοι* (vgl. 8 14) sind *Ἰσραήλ* in dem Sinne, in welchem das Volk als der Erbe des Stammvaters der Erbe seiner Verheissungen und damit des in Christo gekommenen Heiles war. Damit ist einfach gesagt, dass die Israel als Volk gegebene Verheissung sich nicht ohne weiteres auf alle Nachkommen des Stammvaters bezieht, dass also jene Verheissung nicht hinfällig wird, wenn nicht jedes einzelne Glied des Volkes an dem verheissenen Heil Antheil erlangt, was durchaus im Sinne der alttestamentlichen Verheissung gedacht ist. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 91, b *).

V. 7ff. *οὐδ' ὅτι*) ist nur durch ein Kolon von dem Vorigen zu trennen, weil die Rede Verneinung an Verneinung knüpfend fortgeht. Daher bleibt *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ* Subjekt, von welchem nun noch aus einem anderen als dem in dieser Bezeichnung liegenden, aber damit gegebenen Grunde der Sache nach dasselbe nochmals verneint wird. Gewiss nämlich sind Alle, die leiblich von Israel stammen, auch *σπέρμα Ἀβρ.* im Sinne leiblicher Nachkommenschaft, aber nicht sind sie darum, weil sie es sind, auch allzumal (*πάντες*) *τέκνα*, d. h. Kinder im Sinne von 4 11. 8 17, die das volle Kindesrecht der Theilnahme an den Gütern des Vaters (insbes. an der ihm gegebenen Verheissung) haben. Nicht, dass die leibliche Abkunft von Abraham, welche die Zugehörigkeit zu dem auserwählten Volke bedingt, dies Kindesrecht verleihe, leugnet Paulus, sondern dass sie dasselbe allen ohne Ausnahme verleihe, dass Gott nicht das Recht behielte, einzelne leibliche Nachkommen Abrahams von dem Kindesrecht der Theilnahme an der Verheissung auszuschliessen **). Den mit *ἀλλ'* einge-

---

*) Um die völlig unverfängliche Thatsache, dass *Ἰσραήλ* zuerst Name des Stammvaters, dann, wie so häufig, Name des Volkes ist, der offenbar absichtlich gewählt, weil es dem Apostel auf das ankommt, was das Volk mit diesem Namen von seinem Stammvater ererbt hat, zu entfernen, wollen Olsh., Phil., Hofm., Beck *οἱ ἐξ Ἰσρ.* von der Zugehörigkeit zum Volke nehmen; aber dann hätte nicht der mit dem Namen des Stammvaters identische Namen des Volkes gewählt werden können, ohne gerade den Ausdruck zweideutig zu machen, wie denn God. das *ἐκ* bei derselben Fassung des *Ἰσρ.* davon versteht, dass die gegenwärtige Generation als Abkömmling der vorhergehenden gedacht sei. Ganz verfehlt aber war es, das zweite *Ἰσρ.* im Sinne des geistlichen Israel zu nehmen (Phil. und, wie es scheint auch Lips., vgl. dagegen Sand.), was in keiner Weise angedeutet und wodurch der Satz zu einem völlig selbstverständlichen und daher nichtssagenden wird.

**) Dass nicht Gottes Kinder gemeint sind, wie nach Theodoret. u. M. wieder Glöckl. will, erhellt aus dem parallelen *οὗτοι Ἰσραήλ*.

führten Gegensatz kleidet aber der Apostel sofort ein in den Wortlaut des den Lesern bekannten und daher ohne ein καθὼς γέγραπται unmittelbar angeschlossenen (Gal 311. 12. IKor 1527) Gottesspruches Gen 2112 (genau nach den LXX, die den Grundtext wörtlich übertragen). Dass die zweite Person im Spruche unverändert beibehalten wird, deutet an, dass derselbe gleichsam in Anführungszeichen gesetzt und als seinen Lesern bekannt vorausgesetzt wird. Sein Inhalt ergiebt unmittelbar die wirkliche Sachlage im Gegensatz zu der im Vorigen negirten: In Isaak soll Dir ein Nachkomme genannt werden. Von der Person Isaaks im Gegensatz zu Ismael, der ebenso leiblich von Abraham abstammte, wird gesagt, dass er und kein Anderer der Same Abrahams sei und als solcher gelten solle (κληθήσεται, vgl. Win. § 65, 8) in dem vollen Sinne, wonach damit das Anrecht auf die Abrahamitische Verheissung gegeben ist. Paulus findet in dieser göttlichen Erklärung ein erstes Beispiel davon, dass nicht allen leiblich von Abraham stammenden Kindern die göttliche Verheissung gilt*). —

Hofm., Otto, Böhmer interpungiren ganz unnatürlich vor πάντες, jene beiden, indem sie ὅτι kausal nehmen, aber dem von ihnen kausal gefassten ὅτι in V. 6 parallel, dieser, indem er es als ὅτι recit. nimmt, so dass πάντες τέκνα einen selbständigen Satz bildet (Alle sind Kinder), und dann ausdrücklich bestritten wird, dass alle leibliche Nachkommen Abrahams σπέρμα sind, was doch Paulus 413. 16 selbst zugiebt. Ganz unnatürlich nimmt Lips. das πάντες als Subjekt zu εἰσίν herauf.

*) Es ist also kein γέγραπται oder Aehnliches zu ergänzen (gegen de W. u. A.). Nach Hofm. ist der Sinn des Grundtextes und des Apostels, das Geschlecht, dessen Ahnherr Abraham sein soll, werde Isaaks Namen tragen. Nach Meyer ist der Urtext zu erklären: durch Isaak wird Dir Nachkommenschaft genannt werden, d. i. durch Isaak wird's Dir geschehen, dass Nachkommenschaft von Dir die Geltung und den Namen des σπέρμα Ἀβρ. haben wird (vgl. Hbr 1118); und so verstehen de W., God., Goeb. und die Meisten auch den Sinn des Apostels. Allerdings käme auch so der Gedanke heraus, dass nicht alle leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern nur die von Isaak stammenden, Anrecht auf die Verheissung haben (gegen Meyer, der hier durch seine typische Fassung der Stelle irregeführt wird), aber, abgesehen davon, dass der Same Abrahams nicht nach Isaak genannt zu werden pflegt, kommt es dem Apostel, wie das zweite Beispiel (V. 10—13) zeigt, hier auf eine konkrete Exemplifikation seines Satzes an den Kindern Abrahams an. Fälschlich nimmt Reiche das καλεῖν im Sinne von: aus dem Nichts rufen (s. z. 417); obwohl doch jener Spruch nach der Geburt Isaaks geschah, Holst. im Sinne von V. 11: in Isaak wird der Same berufen werden (vgl. Böhmer), so dass der Spruch nach Otto sogar besagen soll: in derselben Weise, in welcher Isaak berufen ward, soll Dir (durch die Wundermacht des Wortes) Same oder Nachkommenschaft berufen werden.

V. 8. τοῦτ᾽ ἔστιν) führt nicht, wie 1 12. 7 18, eine blosse Näherbestimmung ein, sondern eine Erläuterung: dies besagt, dadurch ist die Idee ausgesprochen. Paulus will aber nicht dem Schriftspruch einen tieferen Sinn unterlegen (Phil.), sondern aus der darin ausgesprochenen Thatsache eine allgemeine Wahrheit ableiten. — τὰ τέκνα τ. σαρκός) kann nicht nur Kinder Abrahams bezeichnen, die es fleischlicher Weise (auf Grund leiblicher Abkunft) sind (Hofm.), da Paulus dies eben mit κατὰ σάρκα (V. 3. 5. 1 3) ausdrücken würde, und ein Genit. wie τ. σαρκός durch sich selbst auffordert, an Kinder zu denken, die das Fleisch (im eigentlichen Sinne) erzeugt hat, also an leibliche Kinder, wie Ismael. Wie V. 6. 7 das πάντες, so hebt hier das ταῦτα hervor, dass nicht diese, d. h. die leiblichen Kinder als solche sind, was V. 7 erst als das τέκνα im vollen Sinne der Erbberechtigung, dann als σπέρμα im Sinne der Verheissung bezeichnet war. Hier bezeichnet es Paulus durch τέκνα τοῦ ϑεοῦ, sofern alle wahren Abrahamiden durch ihre Zugehörigkeit zu dem theokratischen Volke, dem die υἱοϑεσία zukommt (V. 4), zu Gott im Verhältniss von Kindern stehen (Dtn 14 1), d. h. Gottgeliebte und Erben seiner Verheissung sind. Auch τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας bezeichnet wegen des Gegensatzes der τέκνα τ. σαρκός nur solche, welche kraft der göttlichen Verheissung erzeugt sind (Gal 4 28), wie Isaak, der nicht durch die natürliche (bereits erstorbene) Zeugungskraft seiner Eltern (4 19), sondern auf Grund der schöpferischen Kraft der göttlichen Verheissung erzeugt ward (vgl.: ἡ τῆς ἐπαγγελίας ἰσχὺς ἔτεκε τὸ παιδίον, Chrys). — λογίζεται) vgl. 4 3. 5 sie werden angerechnet als Same (εἰς σπέρμα) in dem vollen Sinne von V. 7, in welchem damit alle Rechte und Güter wahrer Nachkommenschaft gegeben sind, auch die im Parallelsatz genannte Gotteskindschaft. Diese Rückbeziehung auf V. 7 zeigt, dass sie von Gott und nicht von der Schrift (Hofm.) angerechnet werden, und dass es sich überhaupt ausschliesslich darum handelt, wen unter den leiblichen Abrahamskindern Gott als den wahren Abrahamssamen erachtet, als solchen anrechnet *). —

*) Dass solche als Same angerechnet werden, welche es in Wirklichkeit nicht sind (Holst.), also auch Heiden (vgl. auch Beyschl., God.), liegt nicht im Wortlaut und dem Kontext ganz fern. Der Allgemeinsatz leidet zuerst und zunächst seine Anwendung auf Ismael und Isaak, wobei es freilich sich auch für sie keineswegs bloss um die Ahnherrschaft Israels (Hofm.), sondern um die Theilnahme an dem Abraham verheissenen Heile handelt. Soll er aber darüber hinaus Anwendung leiden, was doch durch die Plurale beabsichtigt ist, so kann er nicht nur solche bezeichnen, deren Geburt die Ver-

V. 9 bestätigt, dass bei dem Allgemeinsatz in V. 8 zunächst an Ismael und Isaak gedacht ist, da er durch die Verweisung auf ein Schriftwort begründet wird, welches zeigt, dass Isaak ein solches Kind der Verheissung war. Das Prädikat des Satzes steht mit Nachdruck voran: Denn ein Verheissungswort (*ἐπαγγελίας γάρ*, sc. *λόγος*) ist folgendes Wort (*ὁ λόγος οὗτος*). So führt Paulus einen Gottesspruch ein, der frei aus Gen 18 10. 14 nach den LXX zusammengesetzt ist: »Um diese Zeit werde ich kommen, und es wird der Sarah ein Sohn sein«. Die Zeitangabe, im Grundtext auf dieselbe Zeit des nächsten Jahres gehend, hat für den Apostel keine Bedeutung; aber dass der Sarah ein Sohn verheissen wird in Folge des Kommens Gottes, deutet er mit Recht dahin, dass dieser nicht auf Grund menschlicher Zeugungskraft erzeugt wird (als *τέκνον τῆς σαρκός*), sondern Kraft dieses göttlichen Verheissungswortes als *τέκνον τῆς ἐπαγγελίας*.

V. 10. Dass aber dieser Grundsatz, wonach die Theilnahme am Heil keineswegs den leiblichen Kindern der Erzväter als solchen zugesagt war (V. 6f.), nicht etwa bloss in diesem ersten Falle zur Geltung kam, sondern »ein unabänderliches Gesetz des göttlichen Heilswillens ist« (Holst.), zeigt Paulus nun an einem zweiten Beispiel. Und wenn bei dem ersten noch eingewandt werden konnte, dass ja Isaak allein der legitime Sohn Abrahams von der Sarah war, so wählt er nun ein solches, wo sich beide Kinder völlig gleich standen, und jedes in ihrem Verhalten liegende Motiv, an das bei Ismael noch gedacht werden könnte (Gal 4 29), von vorn herein ausgeschlossen war, also die Freiheit der göttlichen Auswahl als eine ganz unbeschränkte sich darstellte; und dieses Beispiel betraf gerade den Stammvater der Nation im engeren Sinne, Israel (V. 6). — *οὐ μόνον δέ*) vgl. 5 3. 11. 8 23. Die Formel, welche von dem eben Gesagten zu einer noch schlagenderen Bestätigung des damit Bewiesenen überleitet (vgl. auch 5 11. 8 23), knüpft an die ganze Darlegung in Betreff der Söhne Abrahams V. 7—9 an. Da nun der Apostel den Inhalt dieser Verse nicht in ein kurzes Wort zusammenfassen konnte,

---

wirklichung einer Verheissung war (Hofm., vgl. v. Heng., Beck), oder für deren Kindesverhältniss irgendwie die Verheissung bestimmend ist (Luth., Otto und wohl auch Lips., Sand.), da sich von solchen ja von selbst versteht, dass sie als *σπέρμα* gelten, sondern, dass nur solche leibliche Nachkommen Abrahams am Heile Theil haben können, welche durch die Kraft des Verheissungswortes geworden sind, was sie sind (Abrahamskinder im Sinne von 4 12), d. h. für die Gegenwart: welche durch das Evangelium berufen und zum Glauben erweckt sind, was Beck vergeblich leugnet.

V. 8. τοῦτ' ἔστιν) führt nicht, wie 1 12. 7 18, eine blosse Näherbestimmung ein, sondern eine Erläuterung: dies besagt, dadurch ist die Idee ausgesprochen. Paulus will aber nicht dem Schriftspruch einen tieferen Sinn unterlegen (Phil.), sondern aus der darin ausgesprochenen Thatsache eine allgemeine Wahrheit ableiten. — *τὰ τέκνα τ. σαρκός*) kann nicht nur Kinder Abrahams bezeichnen, die es fleischlicher Weise (auf Grund leiblicher Abkunft) sind (Hofm.), da Paulus dies eben mit *κατὰ σάρκα* (V. 3. 5. 1 3) ausdrücken würde, und ein Genit. wie *τ. σαρκός* durch sich selbst auffordert, an Kinder zu denken, die das Fleisch (im eigentlichen Sinne) erzeugt hat, also an leibliche Kinder, wie Ismael. Wie V. 6. 7 das *πάντες*, so hebt hier das *ταῦτα* hervor, dass nicht diese, d. h. die leiblichen Kinder als solche sind, was V. 7 erst als das *τέκνα* im vollen Sinne der Erbberechtigung, dann als *σπέρμα* im Sinne der Verheissung bezeichnet war. Hier bezeichnet es Paulus durch *τέκνα τοῦ θεοῦ*, sofern alle wahren Abrahamiden durch ihre Zugehörigkeit zu dem theokratischen Volke, dem die *υἱοθεσία* zukommt (V. 4), zu Gott im Verhältniss von Kindern stehen (Dtn 14 1), d. h. Gottgeliebte und Erben seiner Verheissung sind. Auch *τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* bezeichnet wegen des Gegensatzes der *τέκνα τ. σαρκός* nur solche, welche kraft der göttlichen Verheissung erzeugt sind (Gal 4 28), wie Isaak, der nicht durch die natürliche (bereits erstorbene) Zeugungskraft seiner Eltern (4 19), sondern auf Grund der schöpferischen Kraft der göttlichen Verheissung erzeugt ward (vgl.: *ἡ τῆς ἐπαγγελίας ἰσχὺς ἔτεκε τὸ παιδίον*, Chrys). — *λογίζεται*) vgl. 4 3. 5 sie werden angerechnet als Same (*εἰς σπέρμα*) in dem vollen Sinne von V. 7, in welchem damit alle Rechte und Güter wahrer Nachkommenschaft gegeben sind, auch die im Parallelsatz genannte Gotteskindschaft. Diese Rückbeziehung auf V. 7 zeigt, dass sie von Gott und nicht von der Schrift (Hofm.) angerechnet werden, und dass es sich überhaupt ausschliesslich darum handelt, wen unter den leiblichen Abrahamskindern Gott als den wahren Abrahamssamen erachtet, als solchen anrechnet *). —

*) Dass solche als Same angerechnet werden, welche es in Wirklichkeit nicht sind (Holst.), also auch Heiden (vgl. auch Beyschl., God.), liegt nicht im Wortlaut und dem Kontext ganz fern. Der Allgemeinsatz leidet zuerst und zunächst seine Anwendung auf Ismael und Isaak, wobei es freilich sich auch für sie keineswegs bloss um die Ahnherrschaft Israels (Hofm.), sondern um die Theilnahme an dem Abraham verheissenen Heile handelt. Soll er aber darüber hinaus Anwendung leiden, was doch durch die Plurale beabsichtigt ist, so kann er nicht nur solche bezeichnen, deren Geburt die Ver-

V. 9 bestätigt, dass bei dem Allgemeinsatz in V. 8 zunächst an Ismael und Isaak gedacht ist, da er durch die Verweisung auf ein Schriftwort begründet wird, welches zeigt, dass Isaak ein solches Kind der Verheissung war. Das Prädikat des Satzes steht mit Nachdruck voran: Denn ein Verheissungswort (*ἐπαγγελίας γάρ*, sc. *λόγος*) ist folgendes Wort (*ὁ λόγος οὗτος*). So führt Paulus einen Gottesspruch ein, der frei aus Gen 18 10. 14 nach den LXX zusammengesetzt ist: »Um diese Zeit werde ich kommen, und es wird der Sarah ein Sohn sein«. Die Zeitangabe, im Grundtext auf dieselbe Zeit des nächsten Jahres gehend, hat für den Apostel keine Bedeutung; aber dass der Sarah ein Sohn verheissen wird in Folge des Kommens Gottes, deutet er mit Recht dahin, dass dieser nicht auf Grund menschlicher Zeugungskraft erzeugt wird (als *τέκνον τῆς σαρκός*), sondern Kraft dieses göttlichen Verheissungswortes als *τέκνον τῆς ἐπαγγελίας*.

V. 10. Dass aber dieser Grundsatz, wonach die Theilnahme am Heil keineswegs den leiblichen Kindern der Erzväter als solchen zugesagt war (V. 6f.), nicht etwa bloss in diesem ersten Falle zur Geltung kam, sondern »ein unabänderliches Gesetz des göttlichen Heilswillens ist« (Holst.), zeigt Paulus nun an einem zweiten Beispiel. Und wenn bei dem ersten noch eingewandt werden konnte, dass ja Isaak allein der legitime Sohn Abrahams von der Sarah war, so wählt er nun ein solches, wo sich beide Kinder völlig gleich standen, und jedes in ihrem Verhalten liegende Motiv, an das bei Ismael noch gedacht werden könnte (Gal 4 29), von vorn herein ausgeschlossen war, also die Freiheit der göttlichen Auswahl als eine ganz unbeschränkte sich darstellte; und dieses Beispiel betraf gerade den Stammvater der Nation im engeren Sinne, Israel (V. 6). — *οὐ μόνον δέ*) vgl. 5 3. 11. 8 23. Die Formel, welche von dem eben Gesagten zu einer noch schlagenderen Bestätigung des damit Bewiesenen überleitet (vgl. auch 5 11. 8 23), knüpft an die ganze Darlegung in Betreff der Söhne Abrahams V. 7—9 an. Da nun der Apostel den Inhalt dieser Verse nicht in ein kurzes Wort zusammenfassen konnte,

---

wirklichung einer Verheissung war (Hofm., vgl. v. Heng., Beck), oder für deren Kindesverhältniss irgendwie die Verheissung bestimmend ist (Luth., Otto und wohl auch Lips., Sand.), da sich von solchen ja von selbst versteht, dass sie als *σπέρμα* gelten, sondern, dass nur solche leibliche Nachkommen Abrahams am Heile Theil haben können, welche durch die Kraft des Verheissungswortes geworden sind, was sie sind (Abrahamskinder im Sinne von 4 12), d. h. für die Gegenwart: welche durch das Evangelium berufen und zum Glauben erweckt sind, was Beck vergeblich leugnet.

so liess er denselben unvollständig und nöthigt dadurch zur Ergänzung der einfachsten Rückweisung: nicht nur aber dies. Dagegen muss Paulus bei ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα ursprünglich einen eigenen Hauptsatz im Sinne gehabt haben, welcher besagte, dass auch Rebekka einen Gottesspruch empfing, der über ihre beiden Kinder eine analoge Bestimmung traf, wie sie V. 7—9 von den beiden Kindern Abrahams berichtet ist. Da er nun diesen Satz durch eine parenthetische Erläuterung unterbrach (V. 11 f.), welche in ihrem Schlusse der Sache nach nichts Anderes enthielt, als was der Hauptsatz sagen wollte, so ist die Vollendung desselben fallen gelassen. Vgl. Rück., de W., Beck, Luth., Chr. Hoffm. *). — ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα) bezeichnet jedenfalls, dass die beiden Kinder der Rebekka, um die es sich handelt, ebenso von einem Vater, wie von einer Mutter her waren, also was leibliche Geburt anlangt, sich völlig gleich standen, so dass über den Vorrang des Einen nur die Erstgeburt entscheiden konnte. Dass derselbe durch die Apposition Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν näher bezeichnet wird, hat seinen Grund darin, dass er als einer der Erzväter (V. 5) bezeichnet werden soll (vgl. 4 1); denn da es sich auch hier bei den beiden Kindern um die Frage handelt, welches derselben zum Erben im vollem Sinne, insbesonders auch zum Erben seiner Verheissung bestimmt war, so war es pragmatisch bedeutsam, den Vater als einen der Stammväter des Volkes der Verheissung zu bezeichnen **).

*) Die Anakoluthie ist also genau dieselbe und genau so entstanden und entschuldigt, wie die in 5 12 durch V. 13 f., weshalb es unbegreiflich bleibt, wie Meyer diese Annahme für gewaltsam erklären konnte, und zwar, weil V. 11 f. in sich eine ganz regelmässige Struktur habe. Das οὐ μόνον δέ knüpft weder speziell an das zu Abraham gesprochene Wort V. 7 (Hofm.), noch an das auf Sarah bezügliche V. 9 (so gew.) an. Man kann daher nicht ein bestimmtes Subjekt ergänzen, wie: Abraham (Augustin., Beza, Calv., Reithm., v. Heng., Otto) oder Sarah (so gew.), und dazu ein Prädikat, das zugleich Prädikat zu ἀλλὰ καὶ Ῥεβ. sein könnte, wie das bestimmte λόγον ἐπαγγελίας εἶχεν oder ἐπηγγελμένη ἦν (Vatabl., Frtzsch., Win., Krehl, B.-Crus., Volkm., Otto) oder das allgemeinere λόγον oder ῥῆμα θεοῦ εἶχεν, gemäss dem nachherigen ἐῤῥέθη. (Vgl. Meyer, der sich vergeblich bemüht nachzuweisen, dass Sarah die Mitempfängerin der Verheissung V. 9 war). Ebenso unmöglich ist es aber auch, mit Hofm. auf jede Vervollständigung zu verzichten. Auch das ἀλλὰ καὶ Ῥεβ. wollte man, um die Anakoluthie zu vermeiden, durch: »erfuhr dies« (God.: ἔπαθε τὸ αὐτό), oder »beweist dies« (so Grot.: »non solum id, quod jam diximus, documentum est ejus, quod inferre volumus; Rebecca idem nos docet«, vgl. Seb. Schmid, Seml., Ch. Schmid, Cramer, Rosenm. u. M., auch Thol., Phil., Goeb., Böhmer) ergänzen, was aber durchaus willkürlich ist.

**) Dass Isaak als der Christen Vater bezeichnet werden soll

V. 11 f. Ehe nun Paulus zur Vollendung des angefangenen Satzes den Gottesspruch bringt, welcher die Bevorzugung des Jakob vor Esau ausdrückt, fügt er eine Erläuterung (γάρ, wie 4 2. 9: nämlich) über die Umstände, unter welchen derselbe erfolgte, ein, weil sich aus ihnen erst die volle Bedeutung desselben und die aus ihm zu ziehenden Konsequenzen ergeben. — μήπω) Die subjektive Negation steht, weil es sich nicht um die objektive Benennung des Zeitpunktes handelt, sondern um die rechte Würdigung des Vorganges mit Rücksicht auf diese seine Zeitstellung: ohne dass sie nämlich (wie man doch hätte erwarten sollen) schon geboren gewesen wären. Vgl. Win. § 55, 5, β. — Das γεννηθέντων hebt nicht die Nichtigkeit der auf Geburt gegründeten Ansprüche hervor (de W.), da ja ihre legitime Geburt durch V. 10 bereits sicher gestellt und V. 12 vorausgesetzt ist, sondern stellt nur die Thatsache ausser Zweifel, dass sie noch nicht irgend etwas Gutes oder Böses getrieben hatten (μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον), als der Gottesspruch erging. Das Subjekt (αὐτῶν) zu den Partizipien ist nicht ausgedrückt nach bekanntem klassischen Gebrauch; dass aber die Gemeinten die Zwillinge der Rebekka sind, verstand sich dem Leser aus der ihm bekannten Geschichte von selbst; Win. § 64, 3, a. — ἵνα) Der mit Nachdruck dem ἐῤῥέθη vorangestellte Absichtssatz führt die Absicht ein, welche Gott dabei hatte, dass er, ungeachtet sie noch nicht geboren waren u. s. w., gleichwohl schon die Erklärung V. 12 von sich gab. Er spricht die allgemeine Regel aus, welche Gott durch sein Verfahren in diesem Falle

(Reiche, Frtzsch., vgl. God.), lässt sich in keiner Weise erweisen, da der Sinn, in welchem die Gläubigen 4 11 als Abrahams (geistliche) Kinder betrachtet sind, hier zunächst garnicht passt. Nicht mit Unrecht hat Otto darauf aufmerksam gemacht, dass die gangbare Deutung des κοίτην ἔχουσα nicht sicher erweislich ist. Zwar die Deutung: »schwanger sein«, die er wenigstens für »viel dezenter« hält (Hofm., Luth., Goeb., Zimmer, Sand. u. A.), ist aus der Wortbedeutung und dem Sprachgebrauch schlechterdings nicht abzuleiten, aber auch die gewöhnliche Deutung vom concubitus (vgl. auch Lips.), für die sich Meyer auf Eur. Med. 151. Hipp. 154 beruft, ist sehr fraglich. Wenigstens die Stellen, die man aus den LXX anführt (Num 31 17. 18. 35. Lev 15 16. 18. 18 23), auch Sap 3 13. 16. fordern dieselbe keineswegs. Sie ist auch hier durchaus nicht nothwendig. Gerade die Stelle Num 5 20. nach der de W. gar effusio seminis übersetzen will, zeigt unzweifelhaft, dass es einfach heisst: von Einem her ein Bette habend, d. h. nur Eines Mannes Bette theilend, woraus dann natürlich folgt, dass sie nur von Einem beschlafen und schwanger werden konnte, ohne dass dies im Wort liegt. Dass sie den Gottesspruch empfing von wegen Eines (Otto), kann freilich ἐξ ἑνός nicht heissen.

zur Geltung bringen wollte, so dass diese Erläuterung dem Apostel zu demselben Zwecke dient, wie der Allgemeinsatz V. 8 beim ersten Beispiel*). — *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*) Der Ausdruck charakterisirt den von Gott gefassten Vorsatz, durch die Berufung zum Heile zu führen (8 28 ff.), als einen auswahlmässigen, sofern er so gefasst wurde, dass in ihm eine Auswahl getroffen ward (vgl. God., Lips.). Sein Beschluss betraf also nicht Alle, sondern nur die, welche er sich zu Gegenständen seines vorsatzmässigen Thuns auserwählte, wie in diesem Fall den Einen von den beiden Brüdern, so überhaupt unter den leiblichen Abrahamskindern nur die von ihm als für jenes Thun geeignet Vorhererkannten (*οὓς προέγνω*: 8 29). Vgl. Beng., Flatt, Thol., Frtsch., Phil., Lamp., Goeb., Böhmer**). — *μένῃ*) Gegentheil von *ἐκπέπτωκεν* V. 6. Vgl. Xen. Anab. 2, 3, 24. Eurip. Iph. T. 959. Herod. 4, 201.

*) Künstlicher nimmt Meyer an, dass das negative Verhältniss als von Gott bei der Abgabe seines Spruches vorgestellt und erwogen ausgedrückt werden soll, mit Berufung auf Bäuml., Partik. p. 295 (vgl. Xen. Cyr. 3, 1, 37): Wenngleich sie nämlich noch nicht geboren wären u. s. w. — Lies nach ℵAB Orig. *φαυλον* (Prv 22 8. Job 9 33. JSir 20 15) statt des gangbareren *κακον* der Rcpt., die auch lediglich nach Min. *του θεου* vor *προθεσις* stellt. Der Absichtssatz ist nicht zu parenthesiren und das *ἵνα* nicht ekbatisch zu nehmen; auch bezieht sich derselbe keineswegs bloss auf den vorliegenden konkreten Fall (Olsh., v. Heng., Chr. Hoffm., Böhmer, Otto u. Aeltere).

**) Der Ausdruck bezeichnet weder, dass die *ἐκλογή* und *πρόθεσις* zeitlich vorangeht (vgl. 8 28), etwa als der innergeschichtliche, reichsgeschichtliche Plan, wie ihn Gott in der Erwählung Abrahams fasst und bis in die apostolische Gegenwart ausführt (Beyschl. p. 38), was der Natur des Verhältnisses zuwiderläuft, noch, dass die *ἐκλογή* der *πρόθεσις* nachfolgt, sie mag nun als deren Vollziehungsakt (Reiche, Luth., vgl. Beck: »der der zeitlichen Durchbildung der *ἐκλογή* zur Norm dienende und ihre zeitliche Entwickelung nach allen ihren Theilen durchdringende Grundentwurf«), oder als deren Zweck (Krehl) betrachtet werden, was wohl sprachlich möglich wäre (Kühner § 433, b, 3, a), aber keine spezifische Besonderheit des Aktes der *πρόθεσις* ergäbe. Ganz sprachwidrig Otto: Die vorbehaltlich der Wahl getroffene Vorherbestimmung; ganz kontextwidrig Grot., Rück.: der in Betreff einer Auswahl gefasste Beschluss. In sprachlicher Beziehung tritt *κατ' ἐκλογήν* (häufig b. Polyb.) mit den bekannten Ausdrücken *κατὰ κράτος, καθ' ὑπερβολήν* u. s. w. (Bornem. ad Cyrop. 1, 4, 23. Bernhardy p. 249) in eine Kategorie. Aber unrichtig ist es, mit Carpz., Cramer, Böhme u. A. die Bedeutung von *ἐκλ* zu ändern. und *ἡ κατ' ἐκλ. πρόθ.* propositum Dei liberum zu erklären, worauf doch auch Hofm. herauskommt, wenn er in dem Erküren (das er nach seiner, jeden Gegensatz ausschliessenden Auffassung der *ἐκλογή* absichtsvoll dem viel konkreteren Begriff der Auswahl unterschiebt) nur einen freien Willensakt sieht, der seine Voraussetzung nur in dem Erkürenden, nicht in dem Erkorenen hat.

Es sollte die allerdings schon bei den Kindern Abrahams bewiesene (vgl. Holst.) Art seiner Heilsbestimmung eine dauernde (für alle Zeit geltende) bleiben (Bem. das Präs.) und daher auch in diesem Falle nicht durch das Thun der Brüder beeinflusst werden, wie geschehen wäre und (nach göttlicher Gerechtigkeit) hätte geschehen müssen, wenn die Bestimmung zu einer Zeit getroffen wäre, wo sie schon durch ihre Werke ein Verdienst erworben oder Strafe sich zugezogen hätten. Vgl. Thol., God. Das *οὐκ ἐξ ἔργων* gehört zu *μένῃ*, das durchaus noch eine Modalbestimmung fordert. Da *εἶναι ἐκ*: abhängig sein heisst (vgl. Rück.), so heisst *μένειν ἐκ*: abhängig bleiben wovon. Die objektive Negation braucht nicht daraus erklärt zu werden, dass das Hauptgewicht auf den mit *ἀλλ'* folgenden Gegensatz fällt (Meyer), was hier in der That nicht der Fall ist (Hofm.), sondern sie erklärt sich ausreichend daraus, dass die Negation sich nicht auf den ganzen Satz bezieht, sondern auf das einzelne Wort, was namentlich bei Gegensätzen so häufig ist (Kühner § 513, 4). Es wird eben nicht gesagt, dass die *πρόθεσις* dieses oder jenes nicht sein sollte, sondern dass sie dauernd abhängig sein sollte nicht von Werken, sondern von dem Berufenden (*ἐκ τοῦ καλοῦντος*), was Buttm., neut. Gr. p. 302 f. in solchen Fällen durch ein hinzugedachtes *λέγω* erläutert, das den negirten Satztheil gleichsam aus dem ganzen Satzgefüge heraushebt*). — V. 12. *ἐῤῥέθη αὐτῇ*) nämlich Gen 25 23, welche Stelle, genau nach

*) Dies verkennt nach Thol. auch Meyer (vgl. Lips.), wenn er diese »kausale Angabe« nachträglich (als ob *καὶ τοῦτο* stände) zu dem an sich selbständigen *μένῃ*, durch ein Komma getrennt, herzutreten lässt, wobei er mit de W., Phil., Sand. das *μένῃ* logice nimmt (er wollte diese Unabänderlichkeit für die menschliche Erkenntniss festgestellt haben). Es kann auch weder zu *ἐῤῥέθη* gezogen werden (Luther, Calv., Hofm., Jatho, Zimmer), das ja in dem Gen. abs. seine nähere Bestimmung hat, noch der Wortstellung zuwider als nachträgliche Bestimmung zu *κατ' ἐκλογήν* (Frtzsch., Lamp., God., Beck, Otto), noch zu *πρόθεσις* mit Ergänzung eines *οὖσα* (Reiche, Goeb. u. d. Meisten). Nach Augustin., Calv., de W. u. A. ist hier der Gedanke einer unbedingten Gnadenwahl unumwunden ausgesprochen (vgl. Holst., Lips.), und allerdings darf man denselben nicht dadurch umgehen, dass man dieselbe von dem verhergesehenen zukünftigen Verhalten abhängig macht, da ja die Bestimmung über das Schicksal der Brüder eben vor ihrer Geburt getroffen ist, um sie nicht von ihrem Verhalten beeinflusst werden zu lassen (s. o.). Auch ist nicht etwa aus dem negativen *οὐκ ἐξ ἔργων* ein positives *ἐκ πίστεως* als Norm dieser Bestimmung zu entnehmen (vgl. noch God.), da ja der Glaube eben von dem Berufenden im Akt der Berufung selbst gewirkt wird (8 28. 30). Vielmehr liegt darin nur, dass es von dem Berufenden allein abhängt, seine *πρόθεσις* an eine Bedingung zu knüpfen, welche

den LXX, mit den ὅτι recit. angeführt wird. Da die Stelle im Urtexte unbestritten auf die beiden vom älteren und vom jüngeren Zwillingssohne (die jetzt noch Rebekka unter ihrem Herzen trug) repräsentirten Völker geht, deren Ahnherren sie werden sollten, und von denen das Eine dem Anderen unterworfen sein sollte, Paulus aber, wie der ganze Zusammenhang beweist, an Esau und Jakob selbst und nicht an ihre Nachkommen denkt, so ist hier recht augenfällig, wie er sich in seiner Auffassung des AT's rein an den Wortlaut hält und von jeder Reflexion auf die geschichtlichen Beziehungen und die dadurch geforderte Auffassung abstrahirt*). Ohne Frage versteht er auch ὁ μείζων (vgl. Mt 11,11. I Kor 14,5) von dem (der natürlichen Ordnung nach) an Stellung und Bedeutung grösseren (seiner Erstgeburt wegen), der nun nach göttlicher Bestimmung dem Geringeren dienen muss, d. h. der nicht, wie es dem Estgeborenen geziemt, die Herrschaft im Hause überkommt, sondern dem Zweitgeborenen als dem Oberhaupt des Hauses dienen muss. Damit wird aber er und er allein der Stammvater des Volkes Israel (V. 4) und der Erbe

---

er will, und dass er dabei weder an Geburt, noch an Werkverdienst gebunden ist. Denn wenn hier, um den Grundsatz festzustellen, die Bestimmung vor der Geburt erfolgt, so ist dies eben bei der πρόθεσις 8,28, die auf dem Vorhererkennen beruht (8,29), durchaus nicht der Fall.

*) Die vom Originalsinn abweichende Deutung der Stelle wird vergeblich von Hofm. als etwas für die Sache ganz Gleichgültiges dargestellt, und, wie auch sonst die Ausleger gern thun, durch eine, die Söhne und ihre Nachkommenschaft unklar vermischende Darstellung verdunkelt, während dieselbe Meyer mit Berufung auf die hermeneutische Freiheit dadurch rechtfertigt, dass auch die Genesis l. l. die beiden Brüder als Vertreter der Völker auffasst, und dass in dem Geschick der Brüder das spätere Verhältniss der Völker bereits seinen Anfang nahm (Gen 27,29. 37. 40). Erfüllt ward jene Vorherverkündigung zuerst unter David, welcher die Edomiter besiegte (II Sam 8,14), dann, nachdem sie sich unter Joram frei gemacht hatten (II Reg 8,21), unter Amazia (II Reg 14,7. II Chr 25,11) und Usia (II Reg 14,22. II Chr 26,2), welche sie wieder dienstbar machten, und zuletzt, nachdem sie unter Ahas sich abermals losgerissen (II Chr 28,17; nach II Reg 16,6 hatten sie bloss den Hafen Elath den Juden entrissen), unter Johannes Hyrcanus, welcher sie gänzlich besiegte, zur Beschneidung zwang und dem jüdischen Staate einverleibte (Joseph. Ant. 13, 9, 1). Dass Paulus dagegen unter μείζων und ἐλάσσων den Erst- und Zweitgeborenen (B.-Crus., de W., v. Heng., God., Holst., Sand. u. A.), den körperlich Grösseren oder Stärkeren (Meyer, Hofm.) verstanden habe, und unter δουλεύσει bloss den Verlust der theokratischen Herrschaft (Meyer), lässt sich nicht erweisen. Zu der in der späteren Gräzität gewöhnlicheren Form ἐρρέθη st. der Rcpt. ἐρρήθη vgl. Mt 5,21 u. Kühner § 313 sub voce εἴρω.

der göttlichen Verheissung, die durch ihn auf seine Nachkommen übergeht. Da aber Paulus daraus eine allgemeine Regel über die göttliche Erwählung zum Heil ableitet, (V. 11) so sieht er damit ohne Frage zugleich für den Einen die Bestimmung zum Heilsbesitz, für den Anderen die Ausschliessung von demselben gegeben, was man aus dogmatischen Rücksichten vergeblich zu verdecken sucht (vgl. z. B. Goeb.).

V. 13. καθάπερ γέγραπται) vgl. 4 6, erläutert diesen Gottesspruch durch seine Uebereinstimmung mit dem, was Mal 1 2. 3 (frei nach den LXX) von der Gesinnung Gottes gegen Jakob und Esau gesagt ist, sofern nur daraus sich erkläre, warum er dem Erstgeburtsrecht zuwider den Geringeren vor dem Grösseren bevorzugt habe*). Die Aoriste sind im Sinne des Apostels kontextgemäss darauf zu beziehen, dass er schon vor der Geburt Jakob lieb gewonnen und Esau gehasst habe. Paulus findet in der Prophetenstelle die Thatsache ausgesprochen, dass es lediglich die Verschiedenheit der Gesinnung Gottes gegen die beiden Brüder war, welche ihn unabhängig von ihrem Verhalten schon vor ihrer Geburt das Schicksal derselben bestimmen liess, nicht um damit zu beweisen, dass er auch jetzt noch nach solcher Neigung und Abneigung sich die auswählt, welche er zum Heile führen will, sondern um die Ordnung, wonach Gott dies ohne Rücksicht auf Geburtsrecht oder Werkverdienst thut (V. 11), als eine in der Geschichte Jakobs und Esaus vorgebildete und durch die Schrift aufs Schärfste und Klarste sicher gestellte zu erweisen. Eine direkte Anwendung soll davon umsoweniger gemacht werden, als nach V. 12 aus besonderen Gründen die Bestimmung über Jakob und Esau vor ihrer Geburt getroffen wurde, nur bei ihnen also die Neigung und Abneigung als eine durch ihr Verhalten in keiner Weise motivirte erscheint, was beides der Natur der Sache nach sonst in der Regel keineswegs der Fall ist**).

*) Nach God., Sand. (der die Aoriste von dem geschichtlichen Erweise nimmt) soll nur gesagt sein, dass das von Maleachi als ein Beweis der Liebe und des Hasses Gottes gefasste Schicksal Israels und Edoms die Wahrheit des V. 11 angegebenen Verhältnisses bestätige, wie auch Hofm. u. A. mit dem Stammvater seine Nachkommenschaft zusammengefasst sein lassen, während doch Paulus nach dem Zusammenhang (hier übrigens in Uebereinstimmung mit der Prophetenstelle) nur an die beiden Brüder denken kann. WH. txt. liest mit Recht nach B Orig. καθάπερ, da das καθὼς γεγρ. der Rcpt. nur die Substituirung der gewöhnlichen Citationsformel ist, während es sich doch hier um einen eigentlichen Schriftbeweis garnicht handeln kann.

**) Ganz willkürlich sind natürlich alle Versuche, den Gegensatz

V. 14—21. Die Freiheit Gottes in der Erwählung zum Heil. — War im Vorigen gezeigt, dass Gott der dem Volke gegebenen Verheissung nicht untreu werde, wenn ein grosser Theil desselben vom Heile ausgeschlossen bleibe, da an den beiden grundlegenden Beispielen aus der Urgeschichte zu sehen sei, wie er von vorn herein seine Verheissung nicht allen leiblichen Nachkommen der Erzväter bestimmt habe, sondern denen, die er sich aus ihnen (und zwar ohne Rücksicht auf ihr Verhalten) auswähle, so entsteht nun doch die Frage, ob nicht darin eben eine Ungerechtigkeit liege; und diesem Einwurf gegenüber rechtfertigt Paulus die unbedingte Freiheit Gottes in jener Auswahl. — V. 14. *τί οὖν ἐροῦμεν*) Wie 3 5. 7 7, zieht Paulus selbst eine scheinbar aus dem Vorigen sich ergebende gottwidrige Folgerung, um dieselbe, wie dort, mit seinem *μὴ γένοιτο* energisch abzuweisen*). — *μὴ ἀδικία παρὰ τ. θεῷ;*) Die schon in der Form ihre Ver-

---

von *ἀγαπ.* und *μισ* irgendwie in den von: lieben und nicht lieben oder weniger lieben (Grot., Est., Koppe, Thol., Flatt, Beck, Maier, Beyschl.), oder sonstwie abzuschwächen (vgl. Chr. Hoffm.: bevorzugen und hintansetzen), selbst wenn man es von der Verwerfung im Gegensatz zur Annahme (Phil.), oder von dem Verbleiben unter dem allgemeinen Missfallen Gottes an dem sündigen Menschengeschlecht deutet (Beck). Völlig aufgehoben wird aber der Gedankenfortschritt, wenn man denselben nur mit Bezug auf den heilsgeschichtlichen Beruf der beiden Söhne und ihrer Nachkommenschaften verstanden wissen will (Hofm., Luth., Otto, Goeb., theilweise doch auch Meyer), da ja die Bestimmung darüber eben aus der Gesinnung Gottes gegen die beiden Brüder erklärt werden soll. Ebenso ist jene Liebe zu Jakob völlig unabhängig von vorhergesehenen Tugenden oder seinem vorhererkannten Glauben (God.) zu denken (V. 11), und dieser Hass gegen Esau völlig unabhängig von vorhergesehenen Sünden (gegen die Griechischen Väter und Hieron. z. Mal. 1), da beides ja dazu dient zu erklären, wie völlig unabhängig von ihrem Verhalten Gott seine Bestimmung über ihr Schicksal getroffen habe.

*) Hilg. freilich behauptet, dass Paulus zu einem blossen rhetorischen Dialektiker gemacht werde, wenn man nicht zugebe, dass er gegen die judenchristliche Einwendung seiner Leser, die in der Lehre von einer nicht durch das Verhalten der Menschen bedingten Gnadenwahl einen Verstoss gegen die Gerechtigkeit Gottes fanden (a. a. O. S. 205 f., vgl. auch Lips.), sich vertheidigt. Allein Paulus trägt ja gar keine Lehre vor, sondern erörtert biblische Thatsachen, die kein Jude oder Judenchrist in Abrede stellen konnte. Gewiss hat doch keiner von ihnen je in der Bevorzugung des Isaak vor Ismael oder Jakob vor Esau Ungerechtigkeit gesehen. Nur weil er daraus folgern will, dass auch jetzt Gott sich vorbehalten habe, aus den leiblichen Angehörigen des Volkes Israel sich die aus freier Gnade auszuwählen, in denen er den Glauben wirken und die er zum Heile führen will, wirft er die Frage auf, ob das auch nicht ungerecht sei? Oder sollen die Judenchristen in Rom es für ungerecht

neinung involvirende Frage (vgl. 3 5) soll das Unmögliche des Gedankens sofort fühlbar machen. Das παρά (vgl. 2 11) lässt noch schärfer hervortreten, dass Ungerechtigkeit etwas ihm völlig Fremdes, seinem Wesen Widersprechendes ist, als wenn es, wie 3 5, hiesse: μὴ ἄδικος ὁ θεός. Gemeint ist, wie 2 11, die Parteilichkeit Gottes, welche sich darin zu zeigen scheint, dass er mit Nichtberücksichtigung des menschlichen Verhaltens den Einen dem Anderen vorzieht. — V. 15 τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει) begründet die entrüstete Abweisung dieses fast blasphemisch klingenden Einwandes durch eine Selbstaussage Gottes über sich und sein Verhalten in der Schrift unter der selbstverständlichen Voraussetzung, dass Gott nichts seiner Unwürdiges, insbesondere nichts seiner in der Schrift so oft bezeugten Gerechtigkeit Widersprechendes von sich aussagen kann. Dass Moses als der Empfänger dieses Gottesspruches (durch Voranstellung des Dat.) stark betont wird, wird seinen Grund darin haben, dass der Mittler der Gesetzesoffenbarung gerade als der erscheinen konnte, dem Gott offenbart habe, dass das Verhalten Gottes gegen Menschen nach seiner Gerechtigkeit ganz von dem Verhalten des Menschen abhänge (vgl. Holst., Böhmer). Der Spruch lautet wörtlich nach den LXX: »ich werde mich erbarmen, wessen irgend ich mich erbarme, und mich jammern lassen, wessen irgend ich mich jammern lasse«. Er betont also, dass Gott in der Wahl des Gegenstandes seines Erbarmens von Niemanden und von nichts ausser ihm selber abhängig ist, dass das faktische, sich thatsächlich vollziehende Erbarmen, welches Gott diesem oder jenem zu erweisen verheisst (Bem. das Fut.), nur solchen zu Theil wird, welchen er nun einmal sein Erbarmen zuwendet (Bem. das Praes.)*). — V. 16. ἄρα οὖν) vgl. 5 18, folgert

gehalten haben, dass Gott sie erwählte, oder dass er ihre ungläubig gebliebenen Volksgenossen verwarf? Gerade die kritische Auffassung des Briefes macht den Paulus zum Dogmatiker, der über Lehrsätze streitet, wo er ihn tief bewegende Wege Gottes zu verstehen sucht.

*) Da der Spruch die Form eines allgemeinen Satzes hat, wird Paulus schwerlich darauf reflektirt haben, dass sich Ex 33 19 im Zusammenhange auf die dem Moses selbst zugewandte Huld Gottes bezieht (gegen Hofm., Goeb.), oder dass Moses vor allen Anderen diese Gnade verdient hat (Sand). Ganz willkürlich ist die Annahme, dass der Apostel nicht seine Abweisung der aufgeworfenen Frage, sondern diese selbst im Sinne des Gegners begründe (Orig., Hieron. ad Hedib qu. 10. Chrys., vgl. noch Flatt u. selbst Mang. p. 359), zumal Paulus gar keinen Gegner im Auge hat, sondern in seiner dialektischen Weise die Frage nur aufwirft, um mittelst ihrer Verneinung die wirkliche Sachlage zu entwickeln. Die Pointe liegt natürlich auf dem wiederholten ὃν ἄν (wenn irgend welchem ich gnädig bin, vgl. Hartung,

aus der positiven Aussage dieses Gotteswortes lediglich, was sich aus ihr nach der negativen Seite ergiebt, weil es nach dem Gange der Erörterung hauptsächlich darauf ankommt, dass das Erbarmen Gottes nicht von irgend einem menschlichen Verhalten abhängig ist. Das zu ergänzende Subjekt kann also nur das *ἐλεεῖν* und *οἰκτείρειν* Gottes selbst sein (vgl. Hofm., Luth.). Der von der zu ergänzenden Copula abhängige Genit. (*οὐ τοῦ θέλοντος*) bezeichnet einfach, dass dieses Erbarmen Gottes nicht von dem Wollenden abhängig ist, dass es nicht in seiner Macht steht, dasselbe herbeizuführen (vgl. Kühn. § 418, 1, b). Es wird aber nicht nur betont, dass es nicht von dem Wünschen des Menschen abhängig ist, sondern auch, dass kein noch so angestrengtes Bemühen, wie es nach einem ursprünglich von den Wettläufen (I Kor 9 24) entlehnten Bilde durch *οὐ δὲ τοῦ τρέχοντος* bezeichnet ist, dasselbe verdienen kann. — *ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ*) kehrt zu der positiven Aussage des V. 15 zurück, so dass Gott nicht etwa als der Barmherzige bezeichnet ist, sondern darauf zurückgewiesen wird, dass sein *ἐλεεῖν* von nichts Anderem, als eben von seinem *ἐλεεῖν* abhängt. Uebrigens ist auch hier nicht von Gottes »freier Willkür« die Rede (gegen Holst.), sondern davon, dass Gott bei der Bestimmung, wen er zum Gegenstande seines Erbarmens machen will, nicht an menschliches Streben gebunden ist, vielmehr ganz unabhängig davon festsetzen kann, an welche Bedingung er dasselbe knüpfen will*).

Pratikell. II, p. 293 f. Ellendt, Lex. Soph. I, p. 119), wenn auch natürlich in der Wiederholung desselben Wortes die unbedingte Selbstbestimmung Gottes sich ausdrückt (gegen Luth.). Die beiden Synonyma sind gewiss nicht von den LXX nach den Feinheiten des klassischen Sprachgebrauchs unterschieden, sondern das zweite Wort drückt im steigenden Parallelismus denselben Begriff nur stärker und innerlicher aus. Zu dem Acc. nach *ἐλεεῖν* vgl. Kühner § 409, 5. § 419, I, c., zu der Form *οἰκτειρήσω* vgl. Lobeck ad Phryn. p. 741. Das *γαρ* hat die Rcpt. (AKL) nach *τω* st. nach *μωυσ* gestellt.

*) Es ist ganz kontextwidrig, irgend etwas Anderes, als was V 15 ergiebt, als Subjekt des Satzes zu ergänzen, etwa die Aufnahme ins Messiasreich (Chr. Hoffm., vgl. Zimmer) oder die Theilnahme am Heil (Goeb., Böhmer) oder die *ἐκλογή* (Otto). Auch darf man nicht dem durchaus allgemeinen Satze eine spezielle Beziehung auf Israel geben (Beyschlag, Otto), oder ihn mit God. zunächst auf Moses anwenden. Reiche will gar nach Aelteren das *θέλειν* auf den Wunsch Abrahams, den Ismael, und Isaaks, den Esau zum Erben einzusetzen, und das *τρέχειν* auf das Herlaufen Esaus von der Jagd (Reiche nach Locke u. M.) beziehen. Ganz unnatürlich will Hofm. *τοῦ ἐλεοῦντος* für sich nehmen und *θεοῦ* als Apposition dazu, was doch wenigstens ein *τοῦ θεοῦ* erfordern würde. Das *ελεωντος* der meisten Mjsc statt der Rcpt. *ελεουντος* (K) ist eine der *κοινη* gehörende Form (s. Etym. M. 327, 30),

V. 17 f. λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραώ) begründet die Thatsache, dass das Erbarmen Gottes in ihm selbst und nicht in einem Thun des Menschen seinen Grund hat, daraus, dass sogar das Auftreten des Gott zuwider Handelnden, das seiner (strafenden) Machterweisung dient, nicht von ihm selbst abhängt, sondern von Gott herbeigeführt ist. Allerdings ist Gott der in der Schrift Redende (Gal 3 8. 22), und in der folgenden Stelle spricht wirklich Gott selbst; aber nicht ohne Absicht wird dieselbe als Schriftaussage eingeführt, da es dem Apostel nicht auf die Erörterung einer geschichtlichen Thatsache aus dem Leben Pharao's, sondern darauf ankommt, wie die Schrift dieselbe angesehen wissen will (Hofm.), oder was sie uns durch jenen Gottesspruch lehren will (V. 18). Eben darum geht jede Reflexion darauf, wie Gott mit Pharao so habe verfahren können, über den Text hinaus. Mit grosser Feinheit wählt Paulus dem Beispiel des Moses gegenüber das des geschichtlich ihm gegenüberstehenden Pharao als Beispiel eines dem ausgesprochenen Willen Gottes notorisch widerstrebenden Menschen*). — Das, wie V. 12, mit ὅτι recit. eingeführte Citat ist aus Ex 9 16, mit freier, zum Theil absichtlicher Abweichung von den LXX. So setzt Paulus statt des ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, womit die LXX dem Sinn und Zusammenhange nach richtig den Grundtext wiedergeben, offenbar absichtlich nicht nur das stärkere εἰς αὐτὸ τοῦτο (gerade hierzu, zu nichts Anderem, vgl. II Kor 5 6. 7 11), sondern vor Allem das an die Hebr. Wortform sich scheinbar näher anschliessende, aber den Sinn des Wortes auf die ganze geschichtliche Erscheinung des Pharao erweiternde ἐξήγειρά σε. Hierin liegt also der eigentliche Nerv dessen, was Paulus in dem Schriftspruch an Pharao findet, und das Comp. ist daher, wie Joseph. Antt. 8, 11, 1, nur Verstärkung des sonst im NT gangbaren ἐγείρειν (Mt 11 11, vgl. Jud 2 18. JSir 10 4. I Mak 3 49): »ich

---

die sich nirgends sonst im NT findet (V. 18 haben nur DFG ελεα). Meyer hält sie für einen alten Schreibfehler, was nicht unwahrscheinlich ist.

*) Wenn Otto, Böhmer, Goeb. u. A. die Begründung darin finden, dass Gott sich eben zuweilen auch nicht erbarmt, so ist doch im Folgenden von einem blossen Nichterbarmen keineswegs die Rede, aber auch freilich noch nicht von der Freiheit der göttlichen Zorneserweisung (Meyer u. d. M.: Begründung e contrario, vgl. Holst.: freie Willkür im Erweise seines Zornes), weshalb auch Pharao so wenig ein Beispiel der Verwerfung (Meyer), wie ein Typus der Verstockung Israels (Beyschl.) sein kann. Da der Gottesspruch an Pharao selbst gerichtet, ist es natürlich reine Willkür, den Dat. zu erklären: in Bezug auf Pharao (Otto).

habe Dich erweckt, d. i. auftreten, aufkommen lassen, dass ich erweise an Dir meine Macht«*). Dagegen ist das ὅπως statt ἵνα in Analogie mit dem zweiten Gliede und das δύναμιν statt ἰσχύν, das sich auch als Variante in der Hexapla findet, wohl absichtslose Aenderung (gegen Phil., Böhmer). Gemeint ist die Machterweisung in seinen Strafwundern, zu der das Auftreten Pharao's Gott den Anlass geben musste. Die zweite Vershälfte stimmt wörtlich mit den LXX. Sein Name soll überall hin verkündet werden auf der ganzen Erde, indem er überall als der genannt wird, der sich so mächtig an Pharao erzeigt hat, was besonders mit der Zerstreuung der Juden und der Verbreitung des Christenthums geschehen ist und fortwährend geschieht. Die Erklärung: im ganzen Lande (v. Heng.), ist auch der Tendenz des Urtextes weniger entsprechend, in dem schon Ex 15 14ff. den Eindruck schildert, welchen die letzte grosse Machterweisung Gottes auf alle umwohnenden Völker machte. — V. 18. ἄρα οὖν) vgl. V. 16, zieht noch einmal das Ergebniss aus allem V. 15—17 Gesagten und spricht damit zugleich aus, was die Schrift uns mit jenem Worte Gottes an Pharao lehren will. — ὃν θέλει, ἐλεεῖ) resumirt das bereits V. 15 f. Festgestellte, doch so, dass der Nachdruck auf θέλει fällt, nicht auf ὅν, wie V. 15, wo deshalb ἄν zugesetzt war. Es kommt eben darauf an, dass Einer Gegenstand des ἐλεεῖν vermöge dessen wird, dass ihn Gott zum Gegenstande desselben machen will. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass Gott willkürlich dem Einen sein Erbarmen erweise und dem Anderen nicht, als wenn geleugnet werden sollte, dass Gottes Wollen ein in sich selbst geregeltes ist (vgl. Hofm., Luth. gegen Fritzsch., Kölln., Krehl), sondern

---

*) So im Wesentlichen Theoph., Beza, Calv., Beng. u. M., auch Reiche, Olsh., Rück., Beck, Thol., Phil., God., Beyschlag, Luth., Goeb., Lips., Sand. Dagegen ist es ganz unmöglich, das ἐξήγειρά σε im Sinne des Urtextes und der LXX zu nehmen: vivum te servavi (vgl. Grot., Wolf u. V., auch Koppe, Morus, Böhme, Klee, Reithm., Böhmer) weder mit Berufung auf Jak 5 15, wo nur der Kontext dem ἐγείρειν einen ähnlichen Sinn giebt, noch unter der (gewiss unrichtigen) Voraussetzung, dass der Apostel des Zusammenhanges der Schriftstelle eingedenk war (Hofm.: ich habe Dich von Krankheit erstehen lassen). Ganz willkürlich Flatt, Benecke, Glöckl : ich habe Dich zum Könige bestellt. Aber auch die an sich mögliche Fassung (vgl. II Chr 26 32. II Mak 13 4. Hist. Sus. 45): ich habe Dich zum Widerstande aufgeregt (Augustin., Kölln., de W., Frtzsch., Maier, Bisp., Lamp., vgl. Umbr., Otto: ich habe Dich zum Entgegentreten veranlasst) lässt den Apostel etwas so ganz Verschiedenes vom Urtexte und von den LXX sagen, dass hierzu der Zusammenhang nöthigen müsste, was aber auch wegen V. 18 keineswegs der Fall ist (s. u.).

nur, dass Gott in der Feststellung der Norm, wonach er dasselbe regelt, durch nichts (insbesondere durch kein menschliches Streben und Thun V. 16) gebunden ist. — ὃν δὲ θέλει) nachdrücklich wiederholt, wobei δέ (hinwiederum) die entsprechende Gleichmässigkeit der beiderseitigen Relativ-Bestimmung hervorhebt (Hartung, Partik. I, p. 168 f.). — σκληρύνει) vgl. Hbr 3 8. 13. 15. 4 7: er verhärtet ihn, macht ihn unfähig, Eindrücke zu empfangen, welche zu seiner Besserung führen würden (vgl. 2 5). Also auch dies σκληρύνειν ist ebenso Vollzug eines göttlichen Willens, nach welchem Gott einen zum Gegenstande desselben machen will. Wenn dieser Satz aus V. 17 abgeleitet wird, obwohl dort von einem solchen σκληρύνειν nicht die Rede war, so folgt daraus nur, dass Paulus aus der Erzählung der Schrift von Pharao voraussetzt, dass sein Auftreten durch eine solche Verhärtung, die von Gott gewirkt wurde, bedingt war (vgl. 4 21. 7 3. 9 12. 10 20. 27. 11 10. 14 4 al.). Wenn daneben schon dort diese Verhärtung ebenso auch als eine selbstbewirkte dargestellt ist (8 15. 32. 9 34, vgl. I Sam 6 6), so sieht dies eben Paulus als eine Folge jener Gotteswirkung an (vgl. Otto). Denn die Reflexionen God.'s über das Verhältniss des göttlichen Verstockens zu der Selbstverstockung Pharao's gehen gänzlich über den Text hinaus.

Anmerkung. Dass die Auskunft bei Orig. u. m. Vätern, Grot., Koppe, Flatt, Klee, Maier u. M.: es sei nur die göttliche Zulassung gemeint (vgl. Melanth.: »indurat, i. e. sinit esse durum nec convertit eum«) ebenso falsch ist, wie die der Wortbedeutung widerstrebende Deutung: duriter tractat (Carpz., Seml., Cramer, vgl. Beck), beweist V. 19 ff. Auch Beng. setzt ganz willkürlich das σκληρύνει in οὐκ ἐλεεῖ um. Gewiss ist das σκληρύνειν nicht als Mittel gedacht, die Steigerung der Sünde zu hemmen (Olsh.) oder gar als Vollzug eines Gnadenwillens (gegen Th. Schott), aber ebenso wenig soll es dazu dienen, den Menschen in eine Verfassung zu versetzen, in welcher man nur Gegenstand seiner ὀργή sein und der Verdammniss verfallen kann (Meyer, Phil., vgl. dagegen Hofm.); und es kann dies nicht zufällig sein, da eine Hinweisung auf diesen Gegensatz des ἐλεεῖν nicht nur diesem, sondern auch dem V. 17, woraus unser Satz abgeleitet ist, viel unmittelbarer entsprochen haben würde. Paulus will also wirklich in der Lehre, die er aus dem Beispiel Pharao's zieht, nicht weiter gehen, als dass er das σκληρύνειν Gottes, welches das Auftreten Pharao's bedingte, auf einen freien Willensakt Gottes zurückführt, offenbar weil er ja in der Anwendung dieser allgemeinen Wahrheit auf den vorliegenden Fall keineswegs dazu kommen will, dass ein Theil Israels definitiv vom Heil ausgeschlossen, sondern dass er gegenwärtig verhärtet ist (11 7), womit aber eine endliche Hinführung des-

selben zum Heil nicht ausgeschlossen ist (11 25f.)*). Sonst wird zwar die Verhärtung in der Schrift oft genug als Strafe von Gott verhängt (Jes 69ff. Ps 6928. II Th 210ff., s. Umbr. p. 310f.), aber hier ist ihr Zweck nicht: »ut eo ipso Dei justitiam declararet«, (Form. Conc. p. 821), sondern sie ist ein Beleg der völlig freien Selbstbestimmung Gottes, zu verhärten, wen er will. Auch hier wird aber dies θέλειν kein willkürliches sein, sondern ein nach bestimmten, in seiner Weisheit und Heiligkeit begründeten Normen sich vollziehendes, nur dass wir nicht berechtigt sind, irgend etwas selbst Erfundenes, wie die Sünde wider den heiligen Geist (Olsh.), oder dass man Gott das Recht abspricht, das ihm hier vindizirt wird (Phil.), oder »vorhergehende dünkelhafte Selbstgerechtigkeit« (Thol.), oder »so wie es der Mensch selbst gewollt« (Th. Schott) als diese Norm einzuschieben. Es darf nicht übersehen werden, dass Paulus nicht wie in dem parallelen V. 16, das göttliche θέλειν in den Gegensatz zu allem menschlichen θέλειν und τρέχειν stellt, also hier nicht so ausdrücklich wie dort sagt, dass dies θέλειν nicht durch ein Verhalten des Menschen motivirt sein könnte, was selbst Hofm. übersieht, der immer seinerseits diesen hier nicht ausgedrückten Gegensatz herzubringt, dass vielmehr der Begriff des σκληρύνειν schon an sich ein bestimmtes Verhalten voraussetzt, dessen Aenderung nur durch die Verhärtung unmöglich wird. Es wird das ebenso in der intendirten Anwendung seinen Grund haben, wie, dass Paulus nicht vom σκληρύνειν zu der Bestimmung zum Verderben fortschreitet, zeigt aber, wie jenes, dass er keineswegs alle Konsequenzen, die nach seiner Auffassung in der Schriftaussage über Pharao liegen können, auch wirklich ziehen will.

*) Dagegen ist es reine Willkür, die dogmatische Verwerthung dieser Aussagen dadurch abschneiden zu wollen, dass man sagt, Paulus wolle nur den Juden zeigen, dass sie der Allmacht Gottes gegenüber völlig rechtlos seien, dass man auf dem Boden alttestamentlicher Anschauung nicht weiter gelangt (Otto), oder dass der Apostel nur hier nicht davon rede, ob und inwieweit das göttliche Verhalten Seitens des Menschen etwa sittlich bedingt sei (Luth.), oder dass das Gesagte über die zeitgeschichtliche Rolle des Betroffenen nicht hinausgehe (Goeb.), oder dass sich in der Verwerfung Esau's und Pharao's ebenso scheinbar ungerechte oder unbegreifliche Willkürhandlungen Gottes vorfinden, wie in der Verwerfung Israels und der Berufung der Heiden (Chr. Hoffm.). Von der Art und Weise, wie die älteren dogmatischen Exegeten im Kampfe gegen die absolute Prädestination hier klausulirt haben, diene Calov.'s Entwickelung zum Beispiel, welcher behauptet, wenn es heisse, dass Gott verhärte, so sei dies nicht ἐνεργητικῶς oder effective zu nehmen, sondern 1) συγχωρητικῶς, propter permissionem, 2) ἀφορμητικῶς, propter occasionem, quam ex iis, quae Deus agit, sumunt reprobi, 3) ἐγκαταλειπτικῶς, ob desertionem, quod gratia sua deserat reprobos, 4) παραδοτικῶς, ob traditionem in sensum reprobum et in ulteriorem Satanae potestatem.

V. 19ff. ἐρεῖς μοι οὖν) folgert aus dem über die Verhärtung Gesagten einen von dem Apostel selbst gebildeten Einwurf, welcher gegen V. 18 erhoben werden konnte*). — τί οὖν ἔτι μέμφεται) vgl. 3 7. Der Vordersatz ergänzt sich von selbst durch die Rückweisung des οὖν auf V. 18: wenn Gott aus eigener Willensbestimmung verhärtet, warum tadelt (μέμφεται, vgl. JSir 11 7. 41 7. II Mak 2 7. Hbr 8 8) er noch? Jenes entzieht ja den Vorwürfen, welche Gott den verstockten Sündern macht, alle Berechtigung, da sie durch den göttlichen Willen selbst verhärtet worden sind. Begründet wird dieses noch dadurch, dass seinem Willensbeschluss (τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ, vgl. II Mak 15 5. Act 27 43. Lob. ad Aj. 44) doch keiner (mit Erfolg) Widerstand leistet, was hier durch die lebhaft einfallende, ihre Antwort in sich selbst tragende Frage τίς ἀνθέστηκεν; (Jer 49 19. 50 44. Mal 3 15) ausgedrückt wird: wer widersteht? Der göttliche Beschluss ist über jedermanns Widerstand erhaben**). — V. 20. ὦ ἄνθρωπε) vgl. 2 1, steht mit grossem Nachdruck voran, um dem, der solches einwenden möchte, sein Verhältniss zu dem mit gleichem Nachdrucke am Schlusse der Antwort stehenden τῷ θεῷ

*) Auch hier soll sich freilich nach Hilg. Paulus in die Seele der seinen Brief lesenden Judenchristen versetzen. Aber was hat denn der judenchristliche Standpunkt mit dieser Einwendung zu thun? Hat je ein Jude oder Judenchrist das freie Erbarmen Gottes, das er dem Moses bezeugt, oder die von der Schrift berichtete Verstockung Pharaos für ungerecht gehalten? Es ist doch eine jedem Menschen sich aufdrängende Schwierigkeit, die Paulus gegenüber seiner unzweifelhaft sich ergebenden Folgerung aus den angezogenen Schriftstellen erörtert, weshalb auch die Art, wie er jenen Einwand niederschlägt, mit der Differenz seiner und der judenchristlichen Anschauung schlechterdings nichts zu thun hat, sondern sich auf ganz allgemein religiöse Motive gründet.

**) Der allgemeine Ausdruck »Widerpart leisten« (Hofm.) entspricht dem Begriffe von ἀνθέστηκεν nicht bestimmt genug, da letzteres überall das wirkliche und thätige resistere bedeutet (vgl. Mt 5 39. Gal 2 11. Soph. Fragm. 234. Dind.: πρὸς τὴν ἀνάγκην οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται. Plat. Symp. p. 196 D); und die Vorstellung, dass ein gottwidriges Verhalten durch Gott selbst (seine verstockende Thätigkeit) bewirkt sein kann und doch gottwidrig bleibt, ist dem alttestamentlichen Bewusstsein völlig geläufig, so dass es sich nur darum handeln kann, ob nicht der Wirkung des unwiderstehlichen Willens Gottes gegenüber jede Verantwortlichkeit für dieses gottwidrige Thun aufhört (gegen Hofm., der nur das θέλειν Gottes durch den Einwand für ausgeschlossen hält). Die Uebersetzung: wer hat ihm je widerstanden? (Beck) ist sprachwidrig. Das zweite οὖν nach τί haben Tisch., Lchm., WH. nach ℵAKLP mit Unrecht gestrichen, Treg. eingeklammert; aber es erschien offenbar nach dem ersten οὖν unbequem. Die Weglassung des γάρ (Rcpt.) hat nur Min. für sich.

fühlbar zu machen, das durch sich selbst seine Widerrede als unpassend erscheinen lässt. — μενοῦνγε), vgl. Lk 11 28. Ast. Lex. Plat. II. p. 303, führt nicht ohne Ironie mit dem scheinbar billigenden »Ja wohl« einen desto schneidenderen Widerspruch gegen das Gesagte ein, indem er ihm zu bedenken giebt, was er sei (σὺ τίς εἶ; vgl. Plat. Gorg. p. 452 B: σὺ δὲ — — τίς εἶ, ὦ ἄνθρωπε), der in seiner Nichtigkeit Gott gegenüber es wage, ihm, wenn er tadle, etwas darauf als Entgegnung zu antworten, Widerrede zu erheben (ὁ ἀνταποκρινόμενος, vgl. Jud 5 29. Job 16 8. 32 12. Bei den Griechen findet sich das Wort nicht). Der Apostel will nicht den Einwand V. 19 widerlegen; er will ihn nur von vorn herein niederschlagen, indem er nach der Berechtigung, gleichsam nach der Legitimation (vgl. Otto) des Anklägers Gottes fragt (Melanth.: abrumpit quaestionem)*). Mit der Frage μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι; (Jes 29 16), welche in ihrer Form die Verneinung in sich trägt, macht Paulus dem ἀνταποκρινόμενος fühlbar, dass er sich zu Gott nicht anders verhält, als das Gebilde zu seinem Bildner. Aber die Jesajastelle zeigt, dass hier schon dem Apostel das dem AT so geläufige Gleichniss vom Thon und dem Töpfer (Jes 45 9. 64 7. Jer 18 6. Sap. 15 7. JSir 36 13) vorschwebt (gegen Otto): Es wird doch nicht das Gebilde zu seinem Bildner sagen: »Warum hast Du mich so, wie ich bin, gemacht (τί με ἐποίησας οὕτως; von dem τρόπος des ποιεῖν, der sich im Resultat darstellt, vgl. Win. § 54, 2). Ebenso widersinnig wäre es, wenn der Mensch mit seinem Schöpfer rechtete. Da die Reflexion auf das ποιεῖν lediglich durch das Bild vom πλάσμα herbeigeführt ist, darf man dasselbe nicht dahin pressen, dass man es auf die Herstellung der sittlichen Beschaffenheit bezieht (Rück., Krehl, Meyer, Otto vgl. Lips. u. A.), da der Töpfer seine Gefässe allerdings soweit schafft, als überhaupt ein Mensch etwas schaffen kann und die hierin liegende Einschränkung wegfällt, wo Gott als der Bildner gedacht ist (vgl. Hofm., Luth.). Es findet hier eben keine Beziehung auf die Verstockung (V. 18) oder die Bestimmung Pharao's (V. 17) statt (gegen Otto), die immer auf eine direkte Widerlegung des V. 18 erhobenen Vorwurfs hinaus ginge, während Paulus dem Menschen lediglich auf Grund der schlechthinnigen Abhängigkeit, in der das Geschöpf

*) Das μενοῦνγε kann keine Verneinung oder Berichtigung enthalten (Rück., Frtzsch., vgl. God., Lips.: vielmehr), da ja der Einwand V. 19 garnicht widerlegt, sondern nur als für den Menschen unzulässig dargestellt wird. Das ἀνταποκρίνεσθαι bezieht sich nicht auf das Schriftwort V. 17 (Hofm.), sondern auf das hinsichtlich seiner Gerechtigkeit in Frage gestellte μέμφεσθαι Gottes.

zum Schöpfer steht, jedes Recht zum Rechten mit ihm abspricht*).

V. 21. ἤ) wie 2 4: oder, wenn Du nicht zugeben willst, dass der Schöpfer solche absolute Machtvollkommenheit über das Geschöpf hat, welche diesem jedes Rechten mit demselben verbietet, so frage ich: Fehlt etwa (οὐκ ἔχει) dem Töpfer die Vollmacht (ἐξουσίαν, vgl. Mt 9 6) über den von ihm verwendeten Stoff, daraus Gebilde zu bilden, wie er es will? Hier wird nun der Bildner ausdrücklich als ὁ κεραμεύς und der Stoff, aus dem er sein Gebilde schafft, als der Thon (τοῦ πηλοῦ) bezeichnet, wie Jes 45 9. Die Trennung des τοῦ πηλοῦ von ἐξουσίαν, wozu es gehört (vgl. Buttm., neut. Gr. p. 332), lässt das Verhältniss des Töpfers zum Thon durch die Nebeneinanderstellung beider scharf hervortreten (gegen Otto), um dadurch die unbedingte Verfügungsgewalt, die jener über diesen hat, aus ihm zu machen, was er will (ποιῆσαι, Inf. der näheren Bestimmung), als Ausfluss desselben fühlbar zu machen. Das ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος (sonst von der Brodteigmasse, Ex 12 34. Num 15 20 f. I Kor 5 6, hier von der mit Wasser gemischten und gekneteten Masse des πηλός, aus welcher der Töpfer die verschiedenen Gefässe macht) hebt noch einmal hervor, dass nicht etwa die Beschaffenheit der Teigmasse die Verschiedenheit der Gebilde bedingt, die nun dadurch charakterisirt wird, zu welchem Zweck das eine und das andere (ὃ μὲν — ὃ δέ, wie Mt 13 8. I Kor 7 7) Gefäss, Hausgeräth (σκεῦος, wie Gen 31 37. Mt 12 29) bestimmt ist. Das εἰς τιμήν steht mit Nachdruck voran und bezeichnet die Bestimmung des Gefässes zu einem Gebrauche, der ihm selbst Ehre bringt, wie zu einem heiligen Geräthe, während das Gegentheil (εἰς ἀτιμίαν) bei einem zu schmutzigem Gebrauch bestimmten Geschirr der Fall ist. Vgl. II Tim 2 20f. — Da die weitere Ausführung des Gleichnisses dazu dienen soll, die V. 20 behauptete Machtvollkommenheit des Schöpfers über das Geschöpf zu erweisen, so ist sein nächster Sinn: Wie der Töpfer jedem Gefäss seine Bestimmung anzuweisen (und

*) Es liegt hierin keine argumentatio a minori ad majus (Glöckl.: »Wenn nicht einmal beim Bildniss eine solche Frage an den Bildner stattfinden kann, wie viel weniger kann der Mensch u. s. w.«; auch darf man nicht einen Fortschritt von der Bestreitung der Richtigkeit dessen, was Gott ihm sagt, zu dem Missvergnügen über das, wozu ihn Gott gemacht hat, annehmen. So Hofm., welcher, dem Folgenden vorgreifend, an die Bestimmung denkt, zu der Gott Einen geschaffen hat (vgl. auch Beck, God.), während Th. Schott das οὕτως vollends fasst: unter solchen Verhältnissen, wenn es so steht. Auch heisst das ἐποίησας nicht: warum hast Du mich so behandelt? (Grot.).

es dieser Bestimmung entsprechend zu bilden, vgl. V. 20) ein unbeschränktes Recht hat, so auch der Schöpfer dem Geschöpf, gleichviel ob das eine dadurch vor dem anderen bevorzugt erscheint. Nur sofern der Einwand, der mit dieser Verweisung auf das absolute Schöpferrecht Gottes niedergeschlagen werden soll (V. 19), doch zuletzt sein Motiv in dem Anstoss hat, welchen die V. 17 f. vorgetragene Auffassung und Anwendung der Geschichte Pharaos erregt, enthält unser Vers in zweiter Linie eine Hinweisung darauf, dass, wenn Gott Menschen werden lässt, die im Voraus dazu bestimmt sind, wie Pharao zur Offenbarung seiner (strafenden) Macht zu dienen (vgl. Hofm.), hiergegen vom Gesichtspunkt jenes absoluten Schöpferrechts aus nichts zu sagen ist*). Paulus vindizirt dem Schöpfer das absolute Recht, seinen Geschöpfen eine Bestimmung anzuweisen, wie sie in seinem Interesse liegt, auch wenn dies ihrem Interesse zuwiderläuft, da das Geschöpf nach seinem Verhältniss zum Schöpfer schlechterdings keinerlei Anspruch an ihn hat. Ob und wieweit er aber sich dieses Rechtes bediene, sagt er nicht, da es ihm lediglich darauf ankommt,

---

*) Dagegen ist auch hier von einer effektiven Herstellung einer sittlichen Beschaffenheit (Meyer, dem Otto zustimmt) nicht die Rede, welche selbst in der aus der Geschichte Pharaos gefolgerten Freiheit Gottes zum σκληρύνειν nicht liegt, und völlig geht Meyer über das tert. comp. des Gleichnisses hinaus, wenn er die verschiedener Formung fähige Thonmasse, die nur erwähnt wird, um die freie Disposition, mit der der Töpfer seinem Material gegenübersteht, recht anschaulich zu machen, deutet von der menschlichen Natur an und für sich, wie sie mit ihren entgegengesetzten sittlichen Fähigkeiten und Dispositionen Allen gleich ist, aber noch nicht in bestimmter individueller sittlicher Ausprägung gedacht. Von diesem Standpunkte aus hat er kein Recht, die Deutung Augustin's abzuweisen, welcher, nur einen Schritt weiter gehend, diese massa als „peccato originali infecta, corrupta damnationique obnoxia« denkt, so dass dann die Gefässe εἰς τιμήν diejenigen sind, welche assumuntur in gratiam, die Gefässe εἰς ἀτιμίαν aber, welche ad luendum debitum relinquuntur, wie ja auch Meyer selbst bei den Gefässen zur Ehre an die Menschen denkt, die zu Theilhabern der Messianischen Herrlichkeit bestimmt sind, und bei den Gefässen zur Unehre an solche, die zur ewigen ἀπώλεια bestimmt sind. Während God. hier schon die Deutung auf Juden und Heiden einträgt, bezieht v. Heng. das Bild überhaupt auf die »inexplicabiles divini rerum humanarum regiminis rationes«, und Beyschl. auf das göttliche Recht, »aus dem im fortgehenden Werden vorhandenen Material des menschlichen Geschlechts Jndividuen mit dieser oder jener geschichtlichen Bestimmung auszuprägen«. Sonderbar denkt Goeb. bei εἰς τιμήν und εἰς ἀτιμίαν daran, dass der eine Mensch Gott Ehre, der andere ihm Unehre bringe, während doch kein Töpfer absichtlich etwas bildet, was ihm Unehre bringt, und Gott auch durch die Offenbarung seiner strafenden Macht sich verherrlicht.

menschliche Einwürfe gegen die ihm V. 18 vindizirte Freiheit niederzuschlagen.

V. 22—29. Das verheissungsmässige Verfahren Gottes in der Berufung von Heiden und Juden. — Nachdem Paulus die volle Freiheit Gottes bei der nach V. 6—13 zu treffenden Auswahl durch Berufung auf sein absolutes Schöpferrecht gegen jeden menschlichen Einwand sicher gestellt hat (V. 14—21), geht er nun zu dem thatsächlichen Verfahren Gottes in der Gegenwart über, in der er sich keineswegs dieses absoluten Rechtes bedient, sondern den seinem gerechten Zorn Verfallenen gegenüber grosse Langmuth bewiesen und durch die Uebung seiner Barmherzigkeit in der Berufung von Heiden und Juden nach beiden Seiten nur vollkommen seiner Verheissung entsprochen hat. Diese Wendung wird eingeleitet mit dem εἰ δέ, das, da dem hypothetischen Vordersatz kein Nachsatz folgt, eine Ergänzung desselben aus dem Zusammenhange fordert: Wenn aber Gott in Wahrheit so verfahren ist, wie V. 22f. darlegt, wirst Du dann noch an ein ἀνταποκρίνεσθαι denken, oder: wird dann nicht vollends jede Widerrede verstummen müssen? Dieses aposiopesische εἰ δέ (vgl. Joh 6 61. Act 23 9. Lk 19 41. Hartung, Patikell. II, p. 212) entspricht ganz unserem: wie aber wenn? und kann nur einen starken Gegensatz bilden, in welchem dem, wozu Gott ein unzweifelhaftes Recht hat, sein thatsächliches Verhalten gegenübertritt, indem er sich jenes Rechtes keineswegs bedient hat, sondern nach ganz anderen Normen verfahren ist*). — θέλων) ist mit Frtzsch., Phil., Lamp., Volkm., God., Luth., Lips., Sand. u. M. durch: obgleich aufzulösen, weil im Folgenden ein thatsächliches Verhalten Gottes hervorgehoben

*) Diese entscheidende Wendung der Argumentation haben schon Win. § 63, 1, Thol., Reithm., Weiss, bibl. Theol. § 88, b., Beyschlag p. 53 ff., Goeb. (vgl. auch mit geringen Modifikationen God., Beck, Chr. Hoffm., Sand.), richtig erkannt. Die Aposiopese haben ausserdem zugegeben Calv., Calov., Grot., Frtzsch., Phil., v. Heng., Lamp., Volkm., auch de W. u. Meyer, die nur fälschlich das δέ metabatisch fassen (vgl. dagegen auch Reiche, Kölln., Hofm.), als ob Paulus nur von der göttlichen Machtvollkommenheit zu ihren Zwecken oder von der Abweisung des Widerredners zu seiner beschämenden Widerlegung überführe (vgl. Luth.: die Rede steigernd). Völlig freilich stellt Lips. den Gedanken des Apostels auf den Kopf, indem er analysirt: Folgt daraus etwa das Recht, Gott einen Vorwurf zu machen, wenn er schliesslich doch seinen Vorsatz ausführt? Aber diese Worte zu ergänzen, ist ja schon darum ganz unmöglich, weil der Gedanke derselben der Sache nach in dem Partizipialsatz θέλων u. s. w. liegt, den auch Lips. mit »obwohl« auflöst, es sich also um die Beurtheilung eines göttlichen Verhaltens handelt, das in scheinbarem

wird, das scheinbar den Verzicht auf die Offenbarung seines Zornes und seiner Macht einschliesst. Daher tritt das *θέλων* mit grossem Nachdruck an die Spitze noch vor das Subjekt *ὁ θεός*, um im Gegensatz zu demselben zu betonen, wie es Gottes unveräusserliches Charakteristikum ist, dass er beweisen will (*ἐνδείξασθαι*, wie V. 17) seinen Zorn. Schon das Auftreten dieses Begriffes (vgl. 1 18) zeigt deutlich, dass die allgemeine Erörterung über die Freiheit des göttlichen *ἐλεεῖν* und *σκληρύνειν* verlassen ist, und dass von seinem Verhalten gegen konkrete Personen geredet werden soll, die thatsächlich seinen Zorn (vgl. 4 15) sich zugezogen haben. Eine Erweisung seines Zornes aber, welche nur durch ein offenkundiges Strafgericht sich vollziehen kann, ist nur möglich, wenn es ihm nicht an der Macht zur Vollstreckung eines solchen fehlt, wenn er also zugleich kundmachen kann (*καὶ γνωρίσαι*, vgl. Prv 22 19. Ez 44 23. Ex 21 36) seine Macht (vgl. III Mak 2 6). Das *τὸ δυνατὸν αὐτοῦ*, eigentlich: sein Mögliches, was er zu thun im Stande ist, ist der Gegensatz des *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* 8 3, vgl. Xen. Hell. 1, 4, 13: *τοῦ τῆς πόλεως δυνατοῦ* *). Den scheinbaren Gegensatz gegen jenes *θέλειν* bildet eben das geduldige Tragen derer, die solchen Zorn erregen (*ἤνεγκεν*, vgl. Dtn 1 12. Ez 34 29. Hbr 13 13), weil es den Schein erweckt, als wolle Gott nicht strafen (seine *ὀργή* erweisen) oder könne es nicht, besonders wenn es nicht vorübergehend geschieht, sondern *ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* (2 4), da die Lang-

---

Widerspruch damit steht. Ganz abwegig Otto: wenn aber der Töpfer jene Macht hat (V. 19), so sollt Ihr nicht die geschichtliche Erhaltung des Judenthums als Beweis einführen, dass Ihr doch vor den Heiden bevorrechtigt sein müsst, auf welchen Gedanken bei der richtigen Fassung auch Zimmer hinauskommt.

*) Das *τὴν ὀργήν* setzt nicht nur unklar (de W.), sondern ganz klar eine Schuld voraus, da Gott über einen von ihm selbst gewirkten Zustand nicht zürnen kann, auch nicht vom »absoluten Standpunkt des Textes« (Meyer) aus. Die Auflösung: weil Gott wollte (so die Meisten, auch de W., Rück., v. Heng., Chr. Hoffm.), ergiebt den Sinn, Gott habe, um dann ein desto evidenteres Strafgericht ergehen zu lassen, geduldig getragen u. s. w., was aber nicht auf eine *πολλὴ μακροθυμία* hinauskäme, sondern in der That auf ein ungöttlich motivirtes, Zornhäufung beabsichtigendes Zögern, während doch von einer reichlicheren Offenbarung seines Zornes nichts angedeutet ist. Es ist nur eine unklare Umgehung der Frage, wenn man *θέλων* mit: als, während auflöst oder bei dem allgemeinen: in der Absicht, mit dem Willen stehen bleibt (vgl. Beck, Otto, Goeb., Böhmer, Zimmer). Willkürlich eintragend Hofm.: Gott habe jene Menschen nicht so getragen, dass er erst zusehen wollte, wie es mit ihnen würde, um dann hiernach an ihnen zu handeln, sondern er habe es mit dem dabei schon feststehenden Willen gethan, zu beweisen u. s. w.

muth eben mit der Strafe verzieht. Dass dies aber im Interesse der strafwürdigen Objekte geschieht, indem es ihnen Raum zur Besserung lässt (Beng., Thol., vgl. Beyschl.), liegt in der Natur der Sache und wird 2 4 ausdrücklich gesagt*). Das Verständniss der Stelle hängt davon ab, wen man unter den *σκεύη ὀργῆς* versteht, d. h. unter den seinem Zorn verfallenen Gefässen (vgl. Eph 2 3. II Th 2 3). Der bildliche Ausdruck kann darüber nicht entscheiden, da er einfach aus V. 21 nachklingt und andeutet, dass auch die genannten Personen nichts Anderes Gott gegenüber sind, wie Geschöpfe ihrem Bildner gegenüber, die also, wenn sie einmal seinem Zorn verfallen sind, auch ohne weiteres von demselben ereilt werden können. Eben darum aber, weil Gott nicht zürnen kann dem, was er gemacht, und nicht langmüthig tragen kann, was er sich selbst aufgeladen, kann nicht daran gedacht werden, dass er sie selbst zu Zornesgefässen gemacht hat, sondern können sie es nur geworden sein durch eigene Schuld. Dann freilich wird hier ganz klar, dass Paulus dem, was Gott zu thun ein Recht hatte, gegenüberstellt, was er an solchen, über die seinen Zorn ergehen zu lassen er alle Ursache hatte (vgl. das *θέλων*), thatsächlich gethan hat. Gemeint sind also damit die seinem Zorn verfallenen Juden (v. Heng., God., Goeb., Zimmer u. A., selbst Otto, Lips.), weil diese es eben sind, von deren Behandlung durch Gott in dem ganzen Abschnitt die Rede ist, und die also allein gemeint sein können, wenn die thatsächliche Art dieser Behandlung hervorgehoben wird, zumal ja 2 4 gerade von ihnen genau dasselbe ausgesagt wird**). — *κατηρ-*

---

*) Dagegen kann natürlich die (unbeweisliche) Voraussetzung von Meyer, dass nicht dort, aber hier Paulus auf dem Standpunkt des absoluten göttlichen Willens steht, so wenig beweisen, wie der Einwand von Lips.: dann wären sie eben keine *σκεύη ὀργῆς* und von einem *θέλειν ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν* könne dann keine Rede sein; denn sie sind es doch eben, solange sie noch nicht Busse gethan, und Gott muss seinen Zorn beweisen, wenn sie es überhaupt nicht thun. Eine prolongatio irae, welche das Strafgericht verzögert zu irgend einem anderen Zwecke (Meyer, Hofm., Otto, Lips., u. A.), ist nun einmal nach allgemeinem Sprachgebrauch keine Langmuth, und der Gedanke, dass jener Aufschub für die *σκεύη ὀργῆς* keinen Rechtsanspruch begründet, dem göttlichen Zorngericht zu entgehen (Lips.), liegt völlig fern.

**) Die Behauptung Meyers, dass die *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* V. 21 gemeint sein müssten, scheitert daran, dass *σκεύη ὀργῆς* nun einmal nicht heissen kann: Gefässe, die bereitet sind, Gottes Zorn an sich zu erfahren, zur Erweisung seiner *ὀργή* zu dienen (doch auch de W., Hofm., Chr. Hoffm., vgl. Goeb.), dass dies nothwendig durch den Artikel angedeutet sein müsste, wenn die vorher Genannten gemeint

τισμένα εἰς ἀπώλειαν) erklären de W., Meyer, Est., Lamp., Volkm., Holst., Chr. Hoffm., Luth., Lips. u. A.: bereitet, zugerichtet (von Gott) zum Verderben. Diese Fassung wird aber kategorisch ausgeschlossen durch den Zweck dieses Zusatzes, welcher die Grösse der Langmuth dadurch hervorheben will, dass nichts mehr hinderte, das Strafgericht sofort eintreten zu lassen, während Gott dem gegenüber, was er selbst gemacht hat, so wenig Langmuth üben, wie zürnen kann. Es heisst daher in adjektivischer Geltung: fertig, reif zum Verderben (vgl. I Kor 1 10. II Tim 3 17. Lk 6 10)*). So mit Recht Grot., Calv., Rück., Hofm., Zimmer, Sand. — V. 23. *καὶ ἵνα*) kann sich nur an den Hauptsatz anschliessen, und

---

wären, da sie eben nicht mehr rein qualitativ bezeichnet werden können, wenn der Gedankengang fordert, dass an identische Gegenstände gedacht werden soll, und dass es unlogisch wäre, von den nur hypothetisch gesetzten *σκεύη εἰς ἀτιμίαν*, zu deren Bereitung Paulus Gott nur die Berechtigung vindizirt hatte (und auch nur im Gleichniss), als von bestimmten Gegenständen zu sagen, was Gott faktisch mit ihnen gethan hat. Gegen diese Gründe hat Lips. nichts zu sagen gewusst, sondern nur die alte Missdeutung aufrecht erhalten. Ebenso wenig heisst *σκεύη ὀργῆς*: Werkzeuge seines Zornes (Calv., Reiche nach Jes 13 5). Gemeint ist freilich weder allein, noch zugleich Pharao (Chrys., de W., Böhmer u. d. M.), von dem ja garnicht mehr die Rede ist, und aus dessen Geschichte daher auch der Ausdruck nicht erläutert werden kann (gegen Otto), aber auch nicht irgend welche Zornesgefässe unter Juden und Heiden (Meyer, Holst.), oder gar unter den letzteren allein (Volkm.), geschweige denn die für das Verderben reife Welt (Hofm., Beck, vgl. Luth.).

*) An sich könnte auch von den dem Zorne Gottes verfallenen Juden gesagt sein, dass sie durch sein (ihre Verschuldung voraussetzendes) Verstockungsgericht (11 7 ff., vgl. Goeb.) reif gemacht sind zum Verderben, da ja dieses auch über Zornesgefässe erst kommen kann, wenn die Sünde ihren Gipfelpunkt erreicht hat. Aber gerade dass Paulus das dem *ἃ προητοίμασεν* V. 23 allein entsprechende *ἃ κατήρτισεν* vermeidet, zeigt deutlich, dass er den Ausdruck nicht passivisch genommen haben will (vgl. selbst de W., Luth. nach Beng.), da es völlig willkürlich ist, zu sagen, das Activum habe sich bei der Liebesthätigkeit näher dargeboten (Meyer). Natürlich kann der Ausdruck nicht, auch nicht zugleich (Beck), besagen, dass sie sich selbst zum Verderben zugerichtet und so dasselbe verdient hätten (s. schon Chrys., Theodoret., Oecum., Theophyl., Beng. u. V., auch Steudel, Olsh.), was Andere unklar mit der Meyer'schen Fassung vermischen (vgl. Otto, Böhmer). Dem stehenden neutestamentlichen Sprachgebrauch entgegen denkt Goeb. bei *ἀπώλεια* (Phl 1 28. 3 19. Mt 7 13. Joh 17 12. Hbr 10 39. Apk 17 8) an das geschichtliche Strafgericht über Israel. Dies auch gegen Beyschl. p. 57, welcher meint, dass unsere Auffassung reichsgeschichtliche Begriffe in abstrakt dogmatische verwandle. Als ob die ewige *ἀπώλεια* und die ewige *δόξα* nicht gerade die reichsgeschichtlichen Ausgänge wären!

καί heisst »auch«, so dass neben dem in *ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* angedeuteten Zwecke noch einer genannt wird, welchen Gott beim Tragen der Zornesgefässe im Auge hatte (vgl. Sand.). Hätte Gott nämlich die *σκεύη ὀργῆς* nicht so geduldig getragen, sondern bereits (mit der Parusie) das Strafgericht über sie hereinbrechen lassen, so hätte er keinen Zeitraum gehabt, um wenigstens etliche aus ihnen zum Glauben zu führen und andere an ihrer Statt zum Heil zu berufen*). — *γνωρίσῃ*), vgl. V. 22. Die Kundmachung ist als eine thatsächliche gedacht, und ihr Objekt ist der Reichthum (*τὸ πλοῦτος*, vgl. 24) seiner Herrlichkeit. Mit *τῆς δόξης αὐτοῦ* ist aber nicht die göttliche Majestät nach ihrer wohlthuenden, beglückenden Herrlichkeit gemeint, wie 64 nach der Seite ihrer Macht (vgl. Meyer, de W. u. A.), sondern, wie 52, die ihm eignende göttliche Herrlichkeit, welche in ihrem ganzen Reichthum kundgemacht wird, wenn die Erwählten in der Heilsvollendung

---

*) Das *καί* fehlt in B vg. go. cop. (WH.), weshalb es Treg. einklammert, aber entweder rein aus Schreibeversehen, oder weil man es nicht verstand. Unmöglich kann es den Nachsatz zu V. 22 bilden, da die Ergänzung eines »so that er es« oder »so trug er sie« (Olsh., Ew., Th. Schott, Hofm., vgl. Holst., der kein *καί* vor *ἵνα* liest) die reinste Willkür ist, aber es kann auch nicht einen zweiten Vordersatz bilden, so dass *καί* kopulativ und ein zweites *εἰ* dahinter zu ergänzen ist (Thol., Phil., God., Chr. Hoffm. nach Reithm. u. Aelteren, vgl. Goeb., der gar mit *εἰ* den ganzen vorigen Satz ergänzt), da für diesen Vordersatz kein Verbum sich findet, und die Annahme, dass das ursprünglich intendirte *ἐκάλεσεν αὐτούς* anakoluthisch in den Relativsatz des V. 24 verschlungen sei, eine völlig unmotivirbare Verwirrung der Rede voraussetzt. Es kann auch weder einen zweiten Zweck bezeichnen neben dem in *θέλων* ausgedrückten (Calv., Grot., Beng., de W., Otto, Böhmer, Lips., der aber lieber *καί* streichen will), da dieses eben kein Zwecksatz ist, noch mit *κατηρτισμ. εἰς ἀπώλειαν* verknüpft werden (Beza, Rück., Beyschl.), da *κατηρτ.* nicht passivisch gedacht ist, also *εἰς ἀπώλ.* nicht den Zweckbegriff involvirt. Auch bemerkt Meyer mit Recht, dass das ganze Gleichgewicht der Rede verschoben wird, wenn V. 23, an den die ganze Fortsetzung der Erörterung anknüpft (V. 24), einer blossen Nebenbestimmung untergeordnet wird. Willkürlich ist auch die Ergänzung eines *καὶ τοῦτο* (Beck), welcher die irrige Annahme zu Grunde liegt, dass das Tragen der Zornesgefässe die Absicht hat, diese durch ihre Bekehrung selbst zu Barmherzigkeitsgefässen zu bereiten. Es ist keineswegs gegen den Begriff der Langmuth (gegen Beyschl.), wenn neben dem in der Verschiebung des Gerichts für die Zornesgefässe liegenden Heilszweck Gott mit dem letzteren auch andere Zwecke verband; und damit, dass er den *πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ* an den *σκεύη ἐλέους* beweisen will, ist ja nicht ausgeschlossen, dass er auch für die *σκεύη ὀργῆς* noch Heilszwecke hat (gegen Lips.), zumal diese, wenn seine Langmuth ihren nächstliegenden Zweck erreicht, auch *σκεύη ἐλέους* werden, die ja nach V. 24 sich nicht nur unter den Heiden befinden (gegen Beyschlag).

ihrer theilhaftig werden (vgl. Hofm., Goeb.). Durch diese Mittheilung erstreckt sich jene Kundmachung über (*ἐπί*, wie 1 18. 2 9. 3 22) solche, die nun analog den *σκεύη ὀργῆς* V. 22 als Barmherzigkeitsgefässe bezeichnet werden, sofern Gottes Barmherzigkeit (*ἐλέους*, vgl. Gen 24 14. Ps 103 4. Jes 63 15) sie sich zu Gegenständen ihrer Erweisung erkoren hat. Dem *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* V. 22 entspricht nun das *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*, woraus aufs Neue erhellt, dass mit der göttlichen Herrlichkeit nur die Herrlichkeit, die in der Heilsvollendung ihnen zu Theil werden sollte, gemeint sein kann. Der an das Bild der *σκεύη* anknüpfende Ausdruck bezeichnet also Alles, wodurch die vorlaufende Gnade unter Juden und Heiden die Menschen auf die Erscheinung Christi oder die Annahme des Evangeliums vorbereitet und so zu Gefässen hergestellt hat (*προητοίμασεν*, vgl. Jes 28 24. Sap 9 8. I Kor 2 9), an denen Gott seine Barmherzigkeit erweisen kann*). Hat sonach Gott so wenig das ihm als Schöpfer zustehende Recht, ganz nach seinem Interesse die Menschen zu schaffen, wie er will, gebraucht, dass er vielmehr solche, die durch ihre Schuld dem Zorn verfallen waren, mit grosser Langmuth getragen hat, um zugleich an solchen, die er eigens für die Theilnahme an seiner Herrlichkeit vorbereitet hat, den Reichthum derselben zu erweisen, wie kann da noch von irgend einem Rechten mit Gott die Rede sein? — V. 24. *οὕς*) von *ἡμᾶς* dem Genus nach attrahirt (Bernhardy p. 302. Win. § 24, 3): als welche er uns auch berufen hat (vgl. 8 30). Das *καί* be-

---

*) Dass dieses *ἑτοιμάζειν* vom *καταρτίζειν* sich unterscheide, wie das Dasein vom Sosein, und bezeichne, dass Gott sie für die Herrlichkeit habe werden lassen, ist eine völlig beweislose Behauptung Hofm.'s, gegen die schon der reflexive Gebrauch von *ἑτοιμάζειν ἑαυτόν* (Apk 8 6. 19 7) und des Mediums (I Mak 5 11. 12 27 und oft bei Klassikern) spricht. Ganz willkürlich ist es aber auch, es im Sinne des Vorherbestimmens (Thol., Phil., vgl im Wesentlichen auch Luth., Otto) zu nehmen, auch wenn man das Vorhererkennen mit einschliesst (God., vgl. auch Delitzsch, Psychol. p. 40). Das *προ-* geht natürlich weder auf die Zeit vor ihrer Geburt noch auf die Ewigkeit, sondern kontextgemäss allein auf die Zeit vor der Kundgebung seiner Herrlichkeit, sodass auch das Ziel, das er mittelst langmüthigen Tragens an etlichen der Zornesgefässe erreicht (vgl. die vor. Anm.), mit eingeschlossen sein kann. Dass diese vorbereitende Wirksamkeit nur an Einzelnen erfolgt ist, die von Ewigkeit her dafür auserlesen sind, ist mit keinem Wort gesagt; erwähnt wird dieselbe nur, weil sich an ihr zeigt, woher Gott für diese *σκεύη ἐλ.* ein Interesse habe, das ihn bewegen konnte, sein Verfahren gegen die *σκεύη ὀργῆς* doch auch durch eine Rücksicht auf sie leiten zu lassen. Gewiss ist aber, dass, wenn er selbst sie zu Barmherzigkeitsgefässen bereitete, nicht ihr *θέλειν καὶ τρέχειν* (V. 16) sie dazu machte.

sagt, dass er sie für diesen Zweck nicht nur vorbereitet, sondern auch bereits berufen hat. Es wird dies aber erwähnt, weil erst in der geschichtlichen Thatsache der Berufung sichtbar wird, welches die konkreten Personen sind, die er sich für diesen Zweck erwählt und vorbereitet hat. Darauf kam es aber wesentlich an, um klarzustellen, dass die so zu Tage tretende Verwirklichung seines Heilsrathschlusses, weit entfernt, sein Verheissungswort hinfällig zu machen (V. 6), demselben vollkommen entsprochen hat. — *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων*) Nach V. 6—13 waren ja auch die Juden als solche keineswegs berechtigt, auf Grund ihrer Abkunft diese Berufung zu fordern. »Judaeus credens non est eo ipso vocatus, quod Judaeus est, sed vocatus est ex Judaeis«, Beng. Indem Paulus aber auch die *ἐξ ἐθνῶν* Berufenen unter die *ἡμᾶς*, in welchem er sich mit den Lesern zusammenschliesst, einrechnet, zeigt sich aufs Neue, dass Letztere mindestens grösstentheils Heidenchristen waren*).

V. 25f. *ὡς καί*) weist zuerst von dem *καὶ ἐξ ἐθνῶν* nach, wie es einem göttlichen Weissagungsspruche gemäss sei, wie der, welcher Heiden berufen habe, dies auch schon bei Hosea sage. Das *ἐξ Ἰουδαίων* bedurfte an sich (doch s. z. V. 27) keiner prophetischen Begründung: aber die Mitberufung von Heiden konnte hier nicht unerwähnt bleiben, wenn einmal die Weise, wie sich thatsächlich in der Berufung die göttliche Erwählung zu verwirklichen begonnen hat, aufgewiesen und als schriftgemäss begründet werden sollte, obwohl nach wie vor (s. V. 27ff.) das Verhalten Gottes gegen die Juden, und nicht etwa die Heidenberufung als solche Gegenstand der Rechtfertigung in diesem Abschnitte ist. — *ἐν τῷ Ὡσηέ*) in libro Hoseae; vgl. Mk 1 2. Joh 6 45. Act 7 42. Die Stelle

---

*) Meyer behauptet gegen Frtzsch., dass der Konditionalsatz nicht fortgehe, weil alles Folgende an V. 24 anknüpfe, sondern das Relativum nach dem Fragesatz den Nachdruck eines *οὗτος γάρ* habe (Kühner ad Xen. Mem. 1, 2, 64). Vgl. auch Beck, Lips. Allein die konkrete Bezeichnung derer, welche Gott als *σκεύη ἐλέους* berufen, gehört durchaus noch zu dem, was jede Widerrede gegen Gott völlig abschneidet (vgl. God.), sofern ja nachher nachgewiesen wird, dass die thatsächliche Ausführung der Berufung hinsichtlich ihrer Objekte völlig der Verheissung Gottes im AT entsprochen habe. Das Fragezeichen wird daher doch wohl besser nach *ἐθνῶν* gesetzt (Goeb.), so dass sich erst der Schriftnachweis V. 25—29 in grösserer Selbstständigkeit vom Vorigen ablöst. Dass das *καί* das über die Absicht Gottes Gesagte durch die Thatsächlichkeit der Berufung (Hofm., Luth., Goeb.), oder das über ihre Vorbereitung Gesagte bestätige (Meyer, God.), erhellt nicht und liegt von dem eigentlichen Motiv dieses Zusatzes ab.

Hos 2 23 handelt vom götzendienerischen Volke der zehn Stämme, welchem Gott mit Anspielung an die Namen der beiden Prophetenkinder, welche die Verstossung desselben symbolisch darstellten (1 6—9), die Begnadigung und Wiederaufnahme zum Gottesvolke verkündigt, während sie Paulus ihrem Wortlaut nach auf Heiden bezieht. Um dieser Beziehung willen stellt er die beiden Parallelsätze um, weil der zweite den Gedanken der Heidenberufung schärfer und klarer auszudrücken schien, und verwandelt das *ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου· λαός μου εἶ σύ* der LXX nach Hos 1 6. 9 in *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου*. Letzteres heisst natürlich nichts Anderes, als: ich werde das, was nicht mein Volk war, nennen mein Volk (vgl. zu *καλεῖν τινά τι* Act 14 12), und kann nicht im Sinne der Berufung genommen werden (gegen Frtzsch.), wohl aber absichtsvolle Anspielung an das *ἐκάλεσεν* V. 24 sein, weil sich in und mit der Bezeichnung von Heiden, die nicht zu seinem Volke gehören, als sein Volk ihre Berufung zum Heil vollzieht. Auch das *ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην* ist dem Parallelismus zu Liebe verwandelt in *τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην*, um sie noch direkter als Gottgeliebte zu bezeichnen, was sie nach 1 7 durch die Berufung geworden sind *). — V. 26. Mit dieser Stelle verknüpft Paulus nach rabbinischer Weise (vgl. 3 10—18 und s. Surenhus. *καταλλ.* p. 464. 45) die damit nicht im Zusammenhange stehende Stelle Hos 2 1, so dass beide wie ein zusammenhängender Ausspruch betrachtet sind. Hier folgt der Apostel wörtlich den LXX: »und es wird geschehen, an dem Orte,

*) Das *καί* nach *ὡς* geht nicht auf andere Stellen, die dasselbe besagen (Böhmer), sondern hebt noch nachdrücklicher hervor, wie schon das Prophetenwort diese Art seiner Berufung V. 24 voraussagt. Gegen den klaren Zusammenhang mit dem Vorigen, wie mit dem Folgenden behaupten Hofm., Luth., dass Paulus das Citat nach seinem Originalsinn auf das jüdische Volk, Beck, dass er dasselbe auf das *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδ. ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* beziehe, während Phil., Beck., Chr. Hoffm., Böhmer, Goeb., Otto u. A. die Beziehung auf die Heiden nothdürftig zu rechtfertigen versuchen, und letzterer wegen der Abweichungen vom Grundtext annimmt, dass Paulus die erste Stelle nur auszugsweise und nach seiner Interpretation zum besseren Verständniss der zweiten voraufschicke, auf die es ihm eigentlich allein ankomme! Ebenso unrichtig ist freilich die Annahme, dass der Apostel in der Begnadigung Israels einen Typus auf die Annahme der Heiden gesehen, welcher Gesichtspunkt in der Gleichheit der Kategorie der Subjekte sein Recht haben soll (Meyer. vgl. Hengst., Christol. I, p. 251 und ähnlich God.). Beides setzt eine Reflexion des Apostels auf die geschichtlichen Beziehungen der Stelle voraus, welche seiner Auffassung und Behandlung des AT's gänzlich fremd ist, dessen einzelne Stellen er lediglich auf ihren Wortlaut hin betrachtet.

wo zu ihnen gesagt ist: Nicht mein Volk seid Ihr, daselbst werden sie genannt werden Söhne des lebendigen Gottes«. Da der Apostel auch diese von der theokratischen Wiederherstellung des exilirten Volkes (des Reiches Ephraim) handelnden Worte auf die Heiden umdeutet, kann er bei dem *ἐν τῷ τόπῳ οὗ* unmöglich an die Heidenländer gedacht haben (so gew., auch Meyer u. die meisten Neueren), da nicht wohl abzusehen ist, wer sie dort in ihrem theokratischen Stande als Gottessöhne anerkennen soll, und auch die Erklärung Gottes, dass sie bisher nicht sein Volk seien, nicht wohl »in den Heidenländern erschallend« gedacht werden kann, in denen Gott keine Wohnung hat. Er denkt an die Christusgemeinde, in der ja Gott jetzt in vollem Sinne seine Wohnung hat. Vgl. de W., B.-Crus., Frtzsch., Goeb., Lips., und, obwohl unklar, Böhmer *).

V. 27ff. führt Paulus mit dem metabatischen *δέ* zu einem Citat über, in dem ein anderer Prophet (Jesajas) über das *ἐξ Ἰουδαίων* Auskunft giebt, wie V. 25f. über das *ἐξ ἐθνῶν*. Wenn die Barmherzigkeitsgefässe nur ebenso aus den Juden berufen sind, wie aus den Heiden, so ist damit konstatirt, dass keineswegs Israel als solches, sondern nur Einzelne aus Israel zum Heile erwählt sind. Dass aber auch dies nicht nur der schon in der Urgeschichte konstatirten Absicht, die Gott bei seiner Verheissung hatte (V. 6—13), sondern auch seinem in der Weissagung ausdrücklich kundgegebenen Plane entspricht, also von einem Hinfallen der letzteren (V. 6) in keiner Weise die Rede sein kann, zeigt abschliessend diese Stelle. — *κράζει*) von dem lauten, und somit besonders affektvollen, tieferregten und eindringlichen Rufe des Redners. Vgl. Act 23 6. 24 21. Joh 1 15. 7 28. 37. 12 44. Das *ὑπὲρ Ἰσραήλ* ist gleich *περί* zu nehmen: in Betreff, wie seit Demosth. häufig bei den Verb. dic. (Win. § 27, 1, 3) **). Das Citat ist Jes 10 22f. nach den LXX, nur klingt das *ἡ ὁ ἀριθμός τῶν*

---

*) Ob im Urtext Palästina oder der Ort des Exils gemeint ist, ist streitig, keinesfalls kann es Paulus in diesem Sinne genommen haben (gegen Hofm.). Gemeint ist auch weder im Urtext (Hitz.), noch bei Paulus (Ew.): anstatt dessen, was schon das nachdrückliche *ἐκεῖ*, das vielleicht erst von Paulus hinzugefügt ist, nicht erlaubt, und um deswillen die Worte auch nicht bedeutungslos aus dem Urtext mit herübergenommen sein können (Rück., Krehl). Hofm. u. A. nehmen das doch zur Prophetenstelle gehörige *καί*, als ob es Paulus einschöbe, und setzen ein Kolon danach. — Das *αυτοις* fehlt in BFG codd. it. vg. und ist von WH. eingeklammert, von Treg. weggelassen (a. R. i. Kl.).

**) Allerdings ist in dem Citat V. 25ff. Gott als der bei Hosea

υἱῶν Ἰσρ. noch aus der eben citirten Stelle Hos 2 1 nach statt des γένηται ὁ λαός σου Ἰσρ.: »wenn die Zahl der Söhne Israels wäre, wie der Sand des Meeres, der Rest wird gerettet werden«. Der Nachdruck liegt auf dem ὑπόλειμμα; denn nicht Israel als Volk, sondern nur der Rest des Volkes, der nach der Vertilgung der grossen Masse in dem messianischen Strafgericht übrig bleibt, wird gerettet werden, und so wiederum nur eine kleine Auswahl aus Israel das Heil erlangen *). — V. 28. Da der Apostel hier wörtlich bis auf den verkürzten Schluss κύριος ἐπὶ τῆς γῆς (st. ὁ θεὸς κύριος τῶν δυναμέων ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ) den LXX folgt, sind alle Reflexionen auf den schwierigen, jedenfalls von den LXX sehr ungenau wiedergegebenen Grundtext für die Erklärung unserer Stelle völlig bedeutungslos. In seinem Zusammenhang kann Paulus denselben nur verstanden haben: »Denn einen Spruch vollstreckend und verkürzend in Gerechtigkeit (ist er), weil einen verkürzten Spruch ausführen wird der Herr auf der Erde.«

Redende genannt, aber deshalb ist nicht zu sagen, es werde mit δέ der Prophet dem redenden Gotte selbst gegenübergestellt (v. Heng.), weil diese formale Verschiedenheit der Einführung des Citats eine ganz unwesentliche ist. Nur darf man ihretwegen doch nicht sagen, Paulus führe von dem einen Propheten, der das ἐξ ἐθν. bestätige, zu dem anderen, der das ἐξ Ἰουδ. bestätige, fort (Meyer. God., Otto, vgl. noch künstlicher Hofm.), da nun einmal nicht Ἡσαΐας δέ mit Nachdruck dem Hosea, sondern das von Jesajas Gesagte dem Gottesspruch bei Hosea gegenübergestellt wird, und also nicht beide Propheten zu einander in Beziehung gesetzt werden, freilich auch nicht der Gegenstand ihrer Aussagen, der ja bei dem ersten garnicht genannt war, sondern ihre Aussagen selbst, wobei nur naturgemäss das redende Subjekt voransteht. Dass nicht ὑπὲρ δὲ τοῦ Ἰσρ. voransteht, soll nach Hofm., Luth. beweisen, dass schon V. 25 auf Israel gehe; aber wenn nicht V. 25 auf die Heiden ginge, hätte Paulus gar keine Ursache gehabt, hier ὑπὲρ τ. Ἰσρ. hinzuzufügen, da ja in der anzuführenden Stelle selbst Israel ausdrücklich genannt wird. Das κράζει ist nach Hofm. gewählt, weil die Jesaja-Stelle der mit gesteigertem Nachdrucke gesprochene Auslauf eines längeren, zuvor vom Gericht über Assur handelnden Zusammenhanges ist; nach Otto bezeichnet es ein Schreien in die Ohren der Tauben und geht auf den schrillen Ton, mit welchem solche Aussprüche den Vollblutjuden in die Ohren klingen mussten. Das ὑπέρ kann weder: »zum Besten« heissen (Luth., Böhmer u. A.), da der Inhalt keineswegs ein für Israel verheissungsvoller ist, noch lokal gefasst werden (God.: Die Drohung schwebt über den Häuptern Israels). Uebrigens ist von einer Aufnahme der Heiden an Stelle der ausgeschlossenen Juden noch nicht die Rede (gegen Meyer, vgl. auch Otto).

*) Im Urtext heisst es: Der Rest wird zurückkehren, weshalb Hofm., beide Stellen wortwidrig verdrehend, eine Uebereinstimmung erkünstelt. Statt des καταλειμμα der LXX (Rcpt. nach DEFGKLP) hat Paulus υπολειμμα (Mch 4 7. 5 7. 1 Sam 9 24. Job 20 21).

Offenbar bezog er den λόγος, von dem Jesajas redet, auf das Gotteswort, durch welches Jehova Israel das Heil zugesagt hat (V. 6). Zu den Partizipien ist die einfache Cop. ἐστί zu ergänzen (vgl. Kühner § 354, e). Das συντελῶν nimmt er, wie Mk 13 4, von der Vollendung dessen, was in diesem Spruch verheissen ist, und das συντέμνων, wie II Mak 10 10 (vgl. Thuc. 8, 45, 2: τήν τε μισθοφορὰν ξυνέτεμεν, Xen. Hier. 4, 9: τὰς δαπανὰς συντέμνειν) im Sinne von: verkürzen, indem er nämlich die Israel gegebene Verheissung bei ihrem endlichen Vollzuge (Bem. das Wortspiel zwischen dem scheinbar die volle Ausführung aussprechenden συντελῶν und dem die theilweile Nichterfüllung involvirenden συντέμνων) dahin verkürzt, dass nicht Alle gerettet werden, sondern nur ein Rest V. 27 (Thol., Volkm., Goeb., Lips.). Dafür spricht auch das ἐν δικαιοσύνῃ, welches darauf hindeutet, dass die richterliche Gerechtigkeit Gottes die σκεύη ὀργῆς V. 22 unter den Juden nicht erretten kann und daher bei der Erfüllung seine Verheissung verkürzen muss. Dann kann natürlich λόγον συντετμημένον nur auf den so verkürzten Verheissungsspruch gehen, den Jehova ausführen wird (ποιήσει, wie I Mak 2 34. 3 42). Vielleicht soll das ἐπὶ τῆς γῆς ausdrücklich auf das Land Israel hindeuten *). — V. 29. καί, καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας) ist zu interpungiren, so dass

*) Allerdings fehlen ℵAB (Tisch., Lachm., WH., Treg. txt.) die Worte εν δικ οτι λογον συντετμ.; aber der Wegfall entstand so leicht durch Ueberlesen von συντεμν. auf συντετμ., dass die Worte wohl beizubehalten sind. Uebrigens bleibt der Sinn ohne sie wesentlich derselbe: »Denn einen Verheissungsspruch wird, vollendend und verkürzend zugleich, der Herr ausführen auf der Erde.« Gewöhnlich nimmt man λόγος im Sinne von Rathschluss (vgl. auch Beck), was es aber nicht heisst, oder für: Thatsache (Beza, Melanth., Calv., Koppe, Reithm., vgl. Otto: es), was es jedenfalls nicht bei Paulus heisst, oder für: Rechnung, Abrechnung (Hofm., God., vgl. Holst., der, indem Gott die Abrechnung mit den Juden abbricht, den Rest errettet werden lässt). Meyer denkt an einen strafrichterlichen Spruch (vgl. v. Heng., Böhmer, die durch Abkürzung desselben den Rest gerettet werden lassen). Vergeblich wendet Meyer gegen die richtige Fassung des συντέμνειν ein, dass es in dieser Bedeutung nur von Sachen (namentlich Reden) stehe, während es sich doch auch hier um die in dem λόγος verheissene Beseligung Israels handelt. Uebrigens denkt er selbst V. 28 (vgl. Luth.) an eine kurze summarische Abrechnung (vgl. Frtzsch., Rück., de W., Phil.: beschleunigen) und nimmt es nachher völlig unmöglich in anderem Sinne von der knappen Bemessenheit des Spruches. Aber bei dieser Fassung vermag er nur sehr gekünstelt einen Gedankenzusammenhang zwischen V. 28f. u. 27 herzustellen. Dasselbe gilt aber von jeder Fassung, die bei συντ. an eine abschliessende Erfüllung (vgl. Chr. Hoffm.) oder kurze Ab-

Paulus die Worte Jes 1 9 (genau nach d. LXX) zu seinen eigenen macht: »Und, wie Jesajas vorhergesagt hat, wenn nicht der Herr Zebaoth uns einen Samen übrig gelassen hätte, so wären wir wie Sodom und Gomorrha gleich geworden«, d. h. es wäre die ganze Nation (durch Ausschliessung vom Messiasheil) ohne Ausnahme untergegangen (der *ἀπώλεια* anheimgefallen). Was V. 27 ein *ὑπόλειμμα* hiess, heisst hier ein *σπέρμα;* ob aber Paulus bei dem aus den LXX aufgenommenen, den Grundtext (Ueberrest) ungenau wiedergebenden Ausdruck gerade darauf reflektirt hat, dass dieser Same das wahre Gottesvolk erhält und fortsetzt (Meyer, God.), muss dahingestellt bleiben, da ja nach seiner Ansicht diese Erfüllung der Verheissung nur eine vorläufige ist, und nicht das Erwachsen eines neuen Gottesvolkes aus diesem Samen, sondern die endliche Gesammtbekehrung Israels in Aussicht steht. Goeb. denkt an ein *σπέρμα Ἀβρ.* im Sinne von V. 7 f.*).

Anmerkung. Meyer bemerkt: »Der Inhalt von 9 6—29, wie er sich rein exegetisch ergeben hat, schliesst allerdings, an und für sich genommen, die Idee eines von der menschlichen sittlichen Selbstthätigkeit bedingten Rathschlusse Gottes aus, wie denn auch Gottes absolute Aktivität, als solche für sich genommen, nicht von der des Individuums abhängen kann: aber ein fatalistischer Determinismus, das »tremendum mysterium« des Calvin, welches nach Augustin's

---

machung (vgl. Luth.) denkt, und von Otto (»denn er vollendet und entscheidet es, weil Entschiedenes machen wird der Herr im Lande«). Ganz ungenau Zimmer: Spruchvollziehend wird auch beschneidend (d. h. die wilden Zweige abschneidend) der Herr auf Erden walten. Hofm. nach seiner irrigen Deutung von V. 27 f.: So lange diese gegenwärtige Weltzeit dauere, bleibe Israels schliessliches Heil noch in der Schwebe: »aber Jehova lässt es nicht dabei, er macht ein Ende und rechnet ab mit der Welt, und was dann Israels Volk ist, dieser Nachblieb kehrt sich ihm zu und gelangt zum Heile«.

*) Da das vorhergehende Citat nicht durch *ὡς* oder *καθὼς* eingeführt war, kann das *καὶ καθὼς* nicht an das *ὡς* in V. 25 anknüpfen; und einen Nachsatz zu ergänzen (Phil.: *οὕτω καὶ νῦν ἔχει*, Zimmer: so ist es geschehen, Goeb.: es ist, Lips.: *γίνεται*), ist willkürlich. Das *προείρηκεν* (vgl. III Esr 6 32. Mk 13 23. Jud. V. 17. Plat. Rep. p. 619 C. Lucian. Jov. Trag. 30. Polyb. 6, 3, 2) heisst nicht: wie er an einer früheren Stelle gesagt hat (Erasm., Beza, Calv., Grot., B.-Crus., v. Heng.), da solche örtliche Näherangaben bei Paulus ganz ungangbar sind, und diese völlig bedeutungslos wäre. Darauf, dass das in der Stelle Vorhergesagte in seinem ursprünglichen Zusammenhange auf die Gegenwart des Propheten geht, hat Paulus sicher nicht reflektirt (gegen Meyer, Hofm.), da er sich stets rein an den Wortlaut hält. Zu der Vermischung zweier Vorstellungsweisen: gleich geworden und: geworden wie vgl. Hos 4 6. Ez 32 2. Win § 65, 1 und die klassische Verbindung von *ὅμοιος* und *ὁμοίως* mit *ὡς* und *ὥσπερ*.

Vorgange den Menschen seiner Selbstbestimmung und freien Selbststellung zum Heile beraubt und ihn zum passiven Gegenstande göttlichen Machtwillens macht, darf ebensowenig als Paulinische Lehre aus u. St. entnommen werden. Dieses deshalb nicht, weil die St. nicht gelöst vom Folgenden (V. 30 ff. Kap. 10. 11) zu betrachten ist, und weil überhaupt die unzähligen Ermahnungen des Apostels zum Glaubensgehorsam, zur Glaubensfestigkeit und christlichen Tugend, sowie alle seine Mahnungen an die Verlierbarkeit des Heils und seine Warnungen vor Rückfall aus der Gnade eben so viele Zeugnisse gegen jene, den göttlichen Liebeswillen zurückstellende und das Wesen menschlicher Sittlichkeit und Zurechnungsfähigkeit aufhebende Ansicht sind. S. gegen die Calvin'sche Auslegung auch Beyschl. p. 2 ff. Wollten wir nun mit Reiche und Kölln., Frtzsch. (vgl. II, p. 550: »melius sibi P. consensisset, si Aristotelis, non Gamelielis alumnus fuisset«) und Krehl annehmen, Paulus habe sich in seinem dialektischen Eifer zum Selbstwiderspruche hinreissen lassen; so hätten wir einen so handgreiflichen, und in religiöser und ethischer Hinsicht doch so äusserst wichtigen und gefährlichen, die Gnadenmittel illusorisch machenden und der christlich sittlichen Idee der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Freiheit so hart entgegenstossenden Selbstwiderspruch, wie er gerade diesem Apostel am wenigsten zuzutrauen wäre, da ihn einerseits ebensowohl sein Scharfblick und seine dialektische Tüchtigkeit davor bewahren konnte, als insonders andrerseits seine apostolische Erleuchtung und die Klarheit und Tiefe seiner eigenen sittlichen Erfahrung ihn davor bewahren musste. Dadurch aber rechtfertigt sich keineswegs, dass man von anti-prädestinatianischer Seite seit Orig. u. Chrys. (s. Luthardt, vom freien Willen p. 14 ff.) bis jetzt (s. bes. Thol. z. V. 16—18. 20—22, vgl. Gerlach, letzte Dinge 1869, p. 159) die sittliche Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit des Menschen als den dem göttlichen Willensschluss korrelaten Faktor den klaren und bestimmten Aussagen des Apostels an u. St. zugetragen und zwischen die Zeilen gelegt hat *). Vielmehr liegt die richtige Beurtheilung der deter-

*) »Dieses einlegende Verfahren springt unter den Griechischen Vätern besonders bei Theodor. Mopsv., unter den heutigen Theologen seit dem Vorgange des Arminius (s. Beyschl. p. 9 ff.) aber besonders bei Thol. in der Paraphrase der betreffenden Stellen in die Augen. Es erhellt von selbst, wie bei solchen Eintragungen und Sinnverwandlungen kein Text mehr gegen die Subjektivität seines Auslegers standfest genug ist. S. wider Derartiges die im Wesentlichen treffenden Bemerkungen von Baur in d. theol. Jahrb. 1857, p. 196 ff. u. in s. neutest. Theol. p. 182 ff. Wenn aber Beyschl. Kap. 9 unter den Gesichtspunkt stellt, dass darin nicht von einem vorzeitlichen Rathschluss zu ewigem Heil oder Unheil der Menschen, sondern allein

ministischen Sätse V. 15—23 zwischen dem psychologisch und sittlich unmöglichen Zugeständniss des Selbstwiderspruchs und dem exegetisch unmöglichen Eintragen von Gedanken, deren nacktes Gegentheil der apostolische Ausdruck ist, folgendermaassen in der Mitte. Da das Wie der in der sittlichen Welt nothwendigen Konkurrenz der individuellen Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen einerseits und der absoluten Selbstbestimmung und Allwirksamkeit Gottes andrerseits, welche letztere aber als solche des immanenten Gesetzes der Heiligkeit keineswegs ermangelt (gegen den Einwand von Beyschl. p. 20), der menschlichen Reflexion unfassbar ist, so lange sie nämlich nicht aus der Sphäre der christlichen Grundanschauung heraus und in die unbiblische Identitäts-Sphäre der pantheistischen übertritt, in welcher freilich die Freiheit überhaupt keine Stelle hat: so sind wir auch, so oft wir von den beiden Wahrheiten: »Gott ist absolut frei und allwirksam«, und »der Mensch hat moralische Freiheit und ist in eigener Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit als liberum agens der Ursächer seines Heils oder Unheils«, nur eine behandeln und in konsequenter Theorie, also einseitig durchführen, genöthigt, so zu reden, dass die andere aufgehoben zu werden scheint. Aber auch nur scheint; denn in der That findet in diesem Falle nur ein einstweiliges und bewusstes Abstrahiren von der anderen statt. Hier nun sah sich Paulus in diesem Falle. und er spricht sich nach dieser Betrachtungsweise nicht etwa bloss vorübergehend V. 20. 21 aus (Beyschl.), sondern in der ganzen Deduktion V. 6—29. Der Abstammungs- und Werkeinbildung der Juden entgegen wollte er nämlich die freie und absolute Machtvollkommenheit des göttlichen Wollens und Thuns geltend machen, und zwar um so entschiedener und ausschliessender, je weniger er dem anmaasslichen Judenwahne, als müsse ihnen Gott gnädig sein, irgend etwas übrig lassen durfte. Der Apostel hat sich hier ganz auf den absoluten Standpunkt der Theorie schlechthinniger Abhängigkeit von Gott gestellt, und zwar mit aller Kühnheit klarer Konsequenz; aber nur so lange, als bis er jenem polemischen Zwecke Genüge gethan hat. Dann tritt er wieder (s. V. 30 ff.) von jener Abstraktion auf den menschlich-sittlichen Standpunkt der Praxis, so dass er also

---

von Aufnahme oder Nichtaufnahme in das geschichtliche Reich Gottes (also in's Christenthum), und zwar der Juden und Heiden als der beiden Menschheitsgruppen, nicht der einzelnen Menschen, die Rede sei, und dass hierin der rechte Auslegungsschlüssel liege: so lässt sich dieses durch die Einzelexegese von Kap. 9, und ohne dem Inhalte von Kap. 10 u. 11 vorzugreifen, nicht rechtfertigen, und die prinzipielle Schwierigkeit, welche in der völlig freien Selbstbestimmung des göttlichen Wollens dabei liegt, bleibt auch so, indem dieselbe in den Bereich des weltregimentlichen innergeschichtlichen Thuns Gottes verlegt wird, unerledigt«.

den beiden Betrachtungsweisen neben einander ihr Recht lässet, wie sie es einmal innerhalb der Schranken menschlichen Denkens neben einander haben; die jenseits dieser Schranken liegende Erschauung des metaphysischen Verhältnisses der wesentlichen Zusammengehörigkeit der beiden Momente, nämlich objektiv göttlicher und subjektiv menschlicher Freiheit und Willensthätigkeit, blieb nothwendig ausser und über seinem Gesichtskreise, wie er auch gerade hier keinen Anlass gehabt hätte, auf dieses Problem einzugehen, da es ihm oblag, eben nur mit der einen Seite desselben, mit der Absolutheit Gottes, die jüdische Anmassung zu schlagen. Dass und inwiefern die göttliche Wahlbestimmung dennoch kein delectus militaris, sondern in Gott selbst durch seine Heiligkeit immanent normirt, und somit auch durch sittliche Bedingungen menschlicherseits bedingt sei, bleibt ihm dabei vorläufig ganz ausser Betracht, tritt aber schon V. 30 ff. auf, womit die zeitweilig verfolgte Einseitigkeit der Betrachtungsweise wiederum ausgeglichen und der Lehrbestimmung von einem absoluten Dekrete der im apologetischen Interesse einstweilen eingeräumte Boden wieder entzogen wird. Vgl. auch de W., Lechler, apost. Zeitalter p. 122 f., Phil., Glaubensl. IV, 1. p. 113, Beck a. a. O. und Baur, neut. Theol. p. 182 ff.« Dieser Vermittelungsversuch Meyer's erscheint dem Bearbeiter ebenso unhaltbar, als unnöthig. Es ist nicht denkbar, dass Paulus sich nicht des harten unlösbaren Widerspruchs dieser beiden Betrachtungsweisen, die er so unmittelbar aufeinander folgen lässt, die sich aber nicht gegenseitig ergänzen, sondern gegenseitig aufheben (zumal wenn man annimmt, dass sie Kap. 11 völlig mit einander verflochten werden), sollte bewusst geworden sein und darum lieber den Versuch, auf diesem Wege das ihm vorliegende Problem zu lösen, aufgegeben haben. Man muss also immer darauf zurückkommen, dass Paulus entweder sich jenes Widerspruchs nicht bewusst geworden ist, oder, wie wir gezeigt zu haben glauben, dass er auch im Vorigen nichts gesagt hat, was die im Folgenden so klar hervortretende Verschuldung der Juden, die ihre zeitweilige Verwerfung veranlasst hat, ausschliesst*).

*) Mit Unrecht bezeichnet es Meyer als willkürliche Eintragung, wenn man nach Analogie der sonstigen Aeusserungen Pauli sich vorbehält, dass die Freiheit seines Erbarmens, welche Paulus Gott V. 16—18 so nachdrücklich vindizirt, nicht eine Freiheit der Willkür sein darf, sondern die Freiheit ist, mit welcher Gott festsetzt, an welche Bedingung er seine Gnade knüpfen will (vgl. Weiss, bibl. Theol. § 68, b), vorausgesetzt, dass man dabei nicht an irgend eine menschliche Selbstthätigkeit denkt, die allerdings durch V. 11. 16 kategorisch ausgeschlossen ist, sondern an das Verhalten der Menschen gegen seine vorbereitende Gnadenwirksamkeit (V. 23). Das schliesst nicht aus, dass Paulus die biblischen Beispiele von Jakob und Esau

Der zweite Abschnitt des vierten Haupttheils (9 30 bis 10 21) zeigt nun, wie die Verwerfung des grössten Theiles Israels durch seine eigene Schuld veranlasst ist, indem Paulus zuerst feststellt, worin diese Verschuldung bestanden habe (9 30—10 3), sodann, worin das Entscheidungsschwere derselben lag (10 4—13), und endlich, wie unentschuldbar ihrerseits jene Verschuldung war (10 14—21).

9 30—10 3. Die Verschuldung Israels. — *τί οὖν ἐροῦμεν;*) fragt, was in Folge der V. 24 ausgesprochenen und V. 25—29 in ihrer Uebereinstimmung mit der Verheissung begründeten Thatsache zu sagen, und zwar, wie aus dem Inhalt der Antwort erhellt, was in Betreff des Grundes derselben zu sagen sei*), worauf mit *ὅτι* (wir werden sagen, dass u. s. w.) die Antwort folgt (vgl. Hofm., Volkm., Beck, God. u. A.). — *ἔθνη*) Heiden als solche (vgl. 2 14), nicht die Heiden

(V. 12 f.) und von Pharao (V. 17) zur Unterstützung seiner Argumentation in einer Weise verwerthet, die sich dieser Anschauung nicht fügt. Während dies sich aber aus seiner Auffassung und Behandlung der alttestamentlichen Schrift erklärt, so kann für die Feststellung der Lehre Pauli doch nur in Betracht kommen, was er aus diesen Beispielen folgert, und dass dies nicht weiter geht, als das oben Behauptete, zumal wenn man den der Erbarmung entgegengesetzten Begriff der Verstockung in dem allgemein biblischen, auch von Paulus überall festgehaltenen und dem Wortlaut allein entsprechenden Sinne fasst, wonach er eine verkehrte Richtung und darum eine Verschuldung voraussetzt, ist in der Einzelexegese gezeigt worden. Dazu kommt, dass Meyer durch unhaltbare Exegese die in V. 22 eintretende entscheidende Wendung verkennt, in welcher ausdrücklich angedeutet ist, dass Gott das, wozu er ein absolutes Recht hatte, nicht gethan, und dass Israel durch seine Verschuldung sich den Zorn Gottes zugezogen hat (vgl. auch das *ἐν δικαιοσύνῃ* V. 28).

*) Weder sammelt sich der Apostel in dieser Frage erst nach langer Abschweifung (de W.), noch kehrt er zur Frage nach der wirklichen Beschaffenheit der Thatsache, um die er nach V. 2 trauert (Hofm., der V. 30—33 garnicht von der Schuld Israels die Rede sein lässt), oder nach ihrer V. 6 noch nicht gegebenen Erklärung zurück (God.). Es handelt sich aber auch nicht um eine Zusammenfassung des geschichtlichen Ergebnisses aus den vorherigen Prophetieen (Meyer, vgl. Frtzsch.), in denen ja das Hauptmoment von V. 30 f. garnicht enthalten ist. Den meisten dieser falschen Fassungen des *οὖν* liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass V. 30 f. nur Uebergang zu V. 32 sei, wo erst die Begründung der Thatsache, um die es sich hier handelt, folge, und dass der Apostel auf eine Rechtfertigung der Annahme der Heiden hinauswolle (vgl. noch Goeb.). Das *ὅτι* kann nicht bloss eine Präzisirung der aufgeworfenen Frage bringen: was sollen wir dazu sagen, dass (Theod. Mops. u. M., Flatt, Olsh., vgl. Morus), da diese Frage weder aus dem Vorigen gefolgert werden kann, noch im Folgenden beantwortet wird. Erkünstelt war es, wenn Th. Schott in *δικαιοσ. δὲ τὴν ἐκ πίστ.* die Antwort auf diese Frage

als Gesammtheit (de W.). Es kam also vor, dass Menschen Gerechtigkeit erlangten, wie es Heiden sind, die nun, genau wie 2 14, nach dem Merkmal näher charakterisirt werden, auf welches es hier gerade ankommt, nämlich als solche, welche doch nicht einmal Gerechtigkeit erstrebten (*τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*). Nach einer Gerechtigkeit, wie sie durch Erfüllung eines göttlich gegebenen Gesetzes erlangt wird, konnten sie freilich nicht streben, da sie ein solches nicht hatten, aber auch nach einer Gerechtigkeit auf Grund des ihnen eingepflanzten Sittengesetzes strebten sie mit vereinzelten Ausnahmen (2 14f.) nicht, sofern sie in sittlichen Indifferentismus versunken waren (1 28—32). Hier haben wir also den V. 16 ausgesprochenen Grundsatz bestätigt, dass Gottes Erbarmen die Gerechtigkeit — und damit die Bedingung alles Heils — gegeben hat unabhängig von allem Wollen und Laufen des Menschen, da der Glaube der Gegensatz aller menschlichen Werkthätigkeit ist und überdem durch Gott selbst gewirkt wird in denen, die ihn in sich wirken lassen. Zu dem bildlichen, vom Laufen nach dem Preise in der Rennbahn entlehnten *διώκειν*, vgl. Plat. Rep. p. 545 A. Theaet. p. 176 B, so wie zu dem korrelaten *καταλαμβάνειν* vgl. Phl 3 12—14. I Kor 9 24. I Tim 6 11 f. JSir 11 10. 27 8. Die ganze Stelle ist akuminös gestaltet. »Vehementer auditorum commovet ejusdem redintegratio verbi, — — quasi aliquod telum saepius perveniat in eandem partem corporis«, Auct. ad Herenn. 4, 28. Das in diesem scheinbaren Widerspruch liegende Problem der Heilsgeschichte löst der Apostel, indem er, ähnlich wie 3 22, mit dem näherbestimmenden *δέ* hinzufügt, dass es eine Gerechtigkeit war, die aus Glauben herkommt (*τὴν ἐκ πίστεως*, vgl. 3 30. 5 1), auf Anlass Glaubens erlangt wird, womit freilich von selbst gegeben ist, dass sie nicht erjagt werden kann, da das auf etwas Anderes gesetzte Vertrauen eben der ausschliessende Gegensatz zu aller Selbstthätigkeit ist, durch die man sein Ziel erstrebt. — V. 31 enthält den zweiten Theil der Antwort, wird aber doch wohl besser, weil nachdrücklicher, nicht mehr von *ὅτι* abhängig, sondern als selbständiger Satz gefasst (Meyer gegen de W.), da V. 32 allein an V. 31 an-

---

fand, wie Reiche auf die fragweise proponirte Antwort (Sollen wir sagen, dass Heiden u. s. w.), der dann V. 32 die »Wegräumung des Grundes der Einwendung durch Aufdeckung der Ursache der Erscheinung« folge. Unmöglich kann das *ὅτι* begründend sein, da das *τί ἐροῦμεν* nicht die Antwort »Nichts« involvirt (gegen Lips., welcher behauptet, dass obige Erklärung gegen den Paulinischen Gebrauch des *τί ἐροῦμεν* sei!).

knüpft. — Ἰσραὴλ δέ) nämlich der Masse des Volkes nach. — διώκων) nicht: obschon (de W., Lips.), sondern gerade: weil; denn hier wird nun vollends klar, dass diejenigen, welche mit eigenem Wollen und Laufen nach dem Heilsweg suchten, denselben nicht finden konnten, da Gott nun einmal nach seinem freien Erbarmen sich vorbehalten hat, zu bestimmen, auf welchem Wege er das Heil erlangen lassen will (vgl. V. 16). Eben darum sagt der Apostel nicht, dass sie nach der Gerechtigkeit trachteten, was, wenn dies auf dem gottgewollten Wege geschieht, immerhin sein Ziel erreichen muss, so wenig der Ausdruck διώκειν dafür ein passender wäre, sondern dass sie einer Norm (vgl. 3 27. 31) nachjagten, nach welcher Gerechtigkeit erlangt wird (vgl. Volkm., Holst., Sand.). Der Genit. in νόμον δικαιοσύνης ist ein einfacher Genit. der Angehörigkeit, wonach die gemeinte Norm als eine solche bezeichnet wird, welche zur Gerechtigkeit (Gottwohlgefälligkeit) gehört, weil sie (dem Wesen einer solchen entsprechend) zeigt, wie man dazu gelangt *). Da nun von einer solchen Norm erst recht gilt, dass sie nicht von Menschen erjagt, sondern nur von Gott gegeben werden kann, der doch allein zu bestimmen im Stande ist, wie man zu der vor ihm geltenden normalen Beschaffenheit gelangt, so ist es klar, dass die Folge ihres διώκειν nur sein konnte, dass sie zu einer solchen Norm nicht gelangten (εἰς νόμον οὐκ ἔφθασε, vgl. Dan 4 19. Plut. Mor. p. 338 A. Apollod. 12, 242. Phl 3 16) **).

*) Schon wegen des artikellosen Ausdrucks kann unmöglich das Mosaische Gesetz (auch Beng., Koppe, Flatt, Reiche, Krehl, de W., vgl. Göb., Luth., obwohl mit Anklängen an die richtige Auffassung) gemeint sein, worauf auch Hofm. wieder hinauskommt, obwohl doch διώκων nach Analogie von V. 30 unmöglich das Bestreben ausdrücken kann, das Gesetz zu erfüllen (vgl. auch Böhmer, Lips.), sondern nur, es zu besitzen. Otto findet hier einen paradoxen Ausdruck für das sinnlose Ziel des Judenthums und denkt an ein Gesetz, das die von den Vätern ererbte Gerechtigkeit zum Ausgangspunkt, bezw. Fundament ihrer Ansprüche hat. Dem Richtigen nähern sich Frtzsch., Thol., Meyer, obwohl sie unklar von dem Ideal eines rechtfertigenden Gesetzes oder einem zur Realisation vorgestellten Ideal der Gerechtigkeit (Phil.) reden, wogegen Hofm. mit Recht polemisirt. Das Richtige ahnend, wollten Rück., Kölln. unmöglicher Weise den Ausdruck nach paradoxer Redekürze für τὸν νόμον ὡς νόμον δικ. nehmen. Aeltere fanden hier sogar eine Hypallage für δικαιοσύνην νόμου (Chrys., Theodor., Calv., Beza, Pisc., Beng.).

**) Das Fehlen des zweiten δικαιοσυνης in ℵABDEG it. cop. lässt sich unmöglich daraus erklären, dass ursprünglich νομ. δικ. per hom. weggefallen war (was nur in Min. der Fall ist) und nur theilweise restituirt wurde (Meyer), und muss daher ursprünglich sein, die Hin-

V. 32f. διὰ τί) sc. εἰς νόμον (δικ.) οὐκ ἔφθασεν; Antwort: ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, sc. ἐδίωξεν νόμον δικ., dann aber ist der Gegensatz von ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων hier nicht ohne weiteres der aus der Paulinischen Rechtfertigungslehre bekannte, wenn Paulus auch vielleicht absichtlich an ihn anspielt; denn die Norm, nach welcher die gottwohlgefällige Beschaffenheit erlangt wird, kann nur Gott selbst bestimmen, wer also nicht im Glauben hinnimmt (vgl. 1 5. 16), was Gott als diesen νόμος δικ. verkündigen lässt, der kann zu dem wahren νόμ. δικ. nicht kommen. Nur so erklärt sich ja auch das ὡς vor ἐξ ἔργων (vgl. II Kor 2 17), das sonst allerdings keinen Sinn hätte. Dagegen charakterisirt es durchaus treffend die subjektive Vorstellung, von der sie bei ihrem Streben ausgingen: wie wenn der νόμ. δικ. nothwendig von Werken ausginge und darum nur gefunden werden könne, wenn man die rechten, die δικ. erwerbenden Werke kennen lernte. Eben weil sie bei ihrem gesetzlichen Sinne es für selbstverständlich hielten, dass ein νόμος δικ. Leistungen angeben müsse, durch die man sich die δικ. verdienen könne, konnten sie zu dem wahren νόμ. δικ., der die δικ. an das gerade Gegentheil aller menschlichen Leistung bindet, nicht gelangen *). Die Folge davon aber (Holst.) und darum der

---

zufügung von δικ. (Rcpt.) aber eine naheliegende Erläuterung (vgl. Tisch., Lchm., Treg., WH.). Ebenso ist das νομου nach εργων in V. 32 (Rcpt. nach DEKLP) erläuternder Zusatz. Hilg. will das voraufgehende δικαιοσύνης zu εἰς νόμον ziehen, wodurch im Grunde der richtige Gedanke (wenn auch in sehr unnatürlicher Weise) herauskommt, dessen obige Darstellung er gänzlich missversteht. Ganz willkürlich erklärt Hofm. nach seiner falschen Fassung des νόμ. δικ., Israel sei nicht ἔννομος geworden; weil ihm das Gesetz, dem Schatten gleich, immer nur nahe, aber unerreichbar blieb, so sei es garnicht dazu gekommen, seinen Standpunkt überhaupt in einem Gesetze zu haben und in ihm zu leben, weder im alttestamentlichen, hinter dem es her war, noch im neutestamentlichen, dem es den Rücken kehrte (vgl. Beck). Aehnlich mischen Luth., Goeb., Chr. Hoffm., Böhmer die Gesetzeserfüllung ein, wodurch der Gedanke ganz verschoben wird (vgl. zu V. 32f.), und Lips. verwandelt einfach νόμον in »das von dem (Mosaischen) Gesetz dem menschlichen Thun vorgesteckte Ideal«! Fälschlich übersetzen Erasm., Est., Ew., Jatho u. A. das ἔφθασεν auch hier: praevenit.

*) Der Sinn des Verses wird völlig verkannt, wenn man, mehr oder weniger klar, statt des ἐδίωξεν νόμον δικ., das doch allein aus V. 31 ergänzt werden kann, ergänzt: τὴν δικαιοσύνην (vgl. noch Lips.) und nun den Gegensatz ἐκ πίστεως — ἐξ ἔργων darauf bezieht, dass sie dieselbe nicht aus Glauben, sondern aus Werken zu gewinnen strebten. Nach Meyer soll das ὡς nur das ἐξ ἔργων mehr hervorheben, um die (verkehrte) Art und Qualität des Strebens zu be-

tiefste Grund, warum sie zu dem Ziele, nach dem sie suchten, nicht wirklich gelangten (Hofm.), war das mit grossem Nachdruck asyndetisch angereihte *προσέκοψαν* (vgl. Mt 4₆ nach Ps 91₁₂. Prv 3₂₃. Irem. 13, 16) *τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος*. Dem Bilde vom *διώκειν* entsprechend, wird die Thatsache, dass sie das Ziel desselben nicht erreichten, dadurch erklärt, dass sie unterwegs anstiessen und hinfielen *). Der Stein des Anstosses aber, an welchem sie stolperten, war Christus, insofern sie an seiner Erscheinung (besonders an seinem Kreuzestode, I Kor 1₂₃), und mehr noch daran, dass sie auf Grund dieses Kreuzestodes die *δικ.* erhalten sollten (was all' ihren Vorstellungen von der Art, wie man die *δικ.* erlangt, aufs Entschiedenste widersprach), Anlass zum Unglauben nahmen. Woher der Apostel von dem Stein des Anstosses als einem bekannten reden konnte, zeigt das folgende Citat. — V. 33. *καθὼς γέγραπται*) Ihr Anstossen war nichts Unvorhergesehenes, vielmehr bereits von der Weissagung in Aussicht genommen. Um dies nachzuweisen, hat Paulus in der ohnehin frei nach den LXX (vgl. das *τίθημι ἐν*) citirten Stelle Jes 28₁₆, anstatt des Ecksteins, den dort Jehovah legt, die Bilder vom *λίθος προσκόμματος* und der *πέτρα* aus Jes 8₁₄ eingesetzt, die er freilich statt durch *πτώματι* näher bestimmt durch das bezeichnendere *σκανδάλου* (vgl. I Pt 2₆. ₈): Siehe ich lege in Zion einen An-

---

zeichnen (vgl. Klotz ad Devar. p. 757 f.). Dem realen Sinne nach kommt hierauf auch Phil. (vgl. Rück.) hinaus, jedoch *ὡς* von der subjektiven Vorstellung der *διώκοντες* deutend (vgl. Lips.), gleich *ὡς φθησόμενοι* etc., obwohl doch bei *ἐξ ἔργων* wie bei *ἐκ πίστ.* nur der Begriff des *διώκειν* gedacht sein kann. Hofm. hat in Konsequenz seiner irrigen Fassung von V. 31 den Worten den Sinn abgenöthigt, »dass Israel in einem Thun zu stehen wähnte, vermöge dessen es hinter dem Gesetze Gottes her sei«. Natürlich kann das *ὡς* weder heuchlerisches Wesen (Theophyl.), noch vermeintliche Werke (Frtzsch.) bezeichnen, auch nicht quasi (v. Heng. nach Vulg.), da ja die Juden wirklich von Gesetzeswerken bei ihrem Streben ausgingen.

*) Das *προσέκοψαν* ist keineswegs der Grund dieses *διώκειν* (Meyer, Phil., Krehl, vgl. Lips., der freilich nachher wieder diesen Anstoss als die Folge ihres falschen *διώκειν* erklärt), und schon daher das *γαρ* (Rcpt nach KLP) nur ganz verkehrter Verbindungszusatz. Mit dem Vorigen lässt sich das *προσέκοψαν* nicht verbinden, weder so, dass es den Nachsatz zu dem Vordersatz mit *ὅτι* bildet (Lchm., Thol., Otto), da dies *ὅτι* nur als Antwort auf die Frage *διὰ τί;* gefasst werden kann, noch so, dass es das Verbum zu dem Satz mit *ὅτι* bildet, da die Ergänzung eines *διώκοντες* (God.) oder gar *ὄντες* (Holst.) sehr hart ist, noch gar so, dass es allein zu *ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* gehört (Th. Schott: »sondern, wie es sein musste in Folge von Werken, an dem Stein des Anstosses zu Falle kam«).

stosstein und Aergernissfels. Er sieht darin, wie auch die Rabbinen thun, eine Messianische Weissagung, nach welcher der in Zion, d. h. im theokratischen Mittelpunkte des Volkes eingesetzte Messias, Vielen ein Gegenstand des Anstosses werden wird, der sie veranlasst zum Unglauben. Nur die Schlussworte sind genau den übrigens mindestens sehr ungenau übersetzenden LXX entnommen: wer sich verlässt auf ihn, auf ihm sein Vertrauen ruhen lässt, wird nicht zu Schanden werden. Gott hat also wohl vorausgesagt, dass der Messias ein Stein des Anstosses für Viele sein werde, aber zugleich den Weg gewiesen, wie man diesen Anstoss vermeiden kann, nämlich durch das gläubige Vertrauen auf ihn. Wären sie dem Messias gläubig entgegengekommen, um sich durch ihn, den Heilbringer, den Weg des Heils zeigen zu lassen, dann wären sie nicht zu Schanden geworden (5 5), hätten sich in ihm nicht getäuscht, sondern auf Grund solches Vertrauens in ihm den wahren νόμ. δικ. und damit den Heilsweg gefunden, während sie jetzt sich an ihm stiessen und so das Ziel verfehlten *).

Kap. X.

V. 1f. ἀδελφοί) Die liebevolle Anrede drängt sich, wie Otto treffend ausführt, dem Apostel auf, um anzudeuten, wie die warme Theilnahme für sein Volk, die er nochmals ausspricht (vgl. 9 2f.), seinem brüderlichen Gefühl gegen die heidenchristlichen Leser keinerlei Abbruch thue. Das μέν, dem kein δέ entspricht, setzt auch hier voraus, dass dem Apostel ein Gegensatz vorschwebt, nämlich, dass er wohl weiss, warum das, worauf diese Theilnahme gerichtet ist, sich nicht verwirklichen kann (V. 3). Aber eben darum dient es allerdings zu einer nachdrücklichen Bekräftigung dieser Aussage, die mit dem vernichtenden Urtheil über sein Volk (9 31ff.) in schroffem Widerspruche zu stehen schien. Es steht gleich hinter dem Art., weil es sich ebenso auf das erste wie auf das zweite Subjekt bezieht. Nachweislich heisst εὐδοκία (Ps 5 13. 18 15. 144 16. Mt 3 17) nichts Anderes als Wohlgefallen, das durch

*) Das πᾶς (Rcpt. nach KLP) ist ein Zusatz aus 10 11. Es bedarf zur Erklärung des ἐπ' αὐτῷ nicht der Vorstellung, dass Christus als derjenige gedacht ist, an welchem der Glaube als an seinem Grunde haftet (Meyer mit Berufung auf Bernhardy p. 250), geschweige des Umschweifes: »fidem in Deo ponit Christo fretus« (v. Heng.). S. auch z. Mt 27 42.



τῆς ἐμῆς καρδίας als ein tiefinnerliches bezeichnet wird, weil es im Mittelpunkt seines gesammten Seelenlebens seinen Sitz hat. Es könnte nach dem vorigen scharfen Urtheil über sie scheinen, als müsse das sie für ihre Verschuldung treffende Verderben ihm nur gerecht erscheinen, und jede Abwendung desselben sein Missfallen erregen. Aber nicht nur sein Wohlgefallen, sondern auch seine Bitte an Gott für sie ist auf Errettung gerichtet. Der Art. vor δέησις (Ps 22 25. II Chr 6 19. Dan 9 3) weist auf die Bitte seines Herzens zurück (vgl. Win. § 18, 2, b. Kühner § 461, 2), die dieser Grundstimmung desselben entspricht. Dagegen bedurfte das πρὸς τὸν θεόν keiner Artikelbindung (vgl. Win. § 20, 2), weil dieser Zusatz ja erst den Begriff der Bitte zu dem einer an Gott gerichteten Gebetsbitte vervollständigt, der durch ὑπὲρ αὐτῶν (nämlich die Glieder des Volkes Israel) noch weiter zur Fürbitte sich bestimmt. Gegenstand seines Wohlgefallens, wie Ziel seiner Fürbitte für sie ist aber Errettung von dem Verderben, das sie auf Grund der Verfehlung 9 31ff. treffen muss (εἰς σωτηρίαν)*). Treffend übrigens Beng.: »non orasset Paulus, si absolute reprobati essent«. — V. 2. μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς) vgl. Lk 4 27. Joh 3 26. 28. III Joh 3, begründet diese Theilnahme an den Gliedern seines Volkes, die das Ziel verfehlt haben, dadurch, dass ihr, wenn auch irrender, Eifer immer noch etwas Achtungswerthes hat und eine Hoffnung übrig lässt. Sie haben Eifer um Gott (ζῆλον θεοῦ, vgl. Ps 69 10. I Mak 2 58), eifern für seine Ehre, wenn sie gegen den Messias und

---

*) Offenbar hat die neue Anrede den Anlass zu der höchst unpassenden (gegen Phil., Otto) Kapitelabtheilung gegeben; aber auch Hofm., Volkm., Holst., Luth., Goeb. u. A. machen hier einen Absatz, obwohl doch V. 3 genau auf dasselbe zurückkommt, was 9 31ff. gesagt war. Die Anrede kann nicht Ausdruck der Rührung sein (Meyer), da sie sich ja nicht an die richtet, denen die Aeusserung seiner Theilnahme gilt. Hofm. findet ganz willkürlich in dem μέν, dass er sich nicht verbergen könne, an welche Bedingung seine Bitte geknüpft sei. Dass εὐδοκία nicht: Wunsch, Verlangen heisst (gegen Chrys., Theodor., Theophyl., Rück., Reiche, Kölln., de W., Olsh., Goeb.) oder gar Willensmeinung (Hofm.), steht fest; aber auch die Bedeutung: Wohlwollen (Frtzsch., v. Heng., Meyer, Beck) ist äusserst zweifelhaft und jedenfalls hier ganz unpassend, wo ja der Gegenstand nicht eine Person, sondern eine Sache ist, weshalb Meyer das εἰς σωτηρίαν künstlich umschreiben muss: σωτηρία ist das Ziel, welches mein Wohlwollen für sie will. Das πρὸς τὸν θεόν passt zu dem zu ergänzenden ἐστίν (gegen Volkm.) so wenig, wie das ὑπὲρ αὐτῶν zu dem richtig gefassten εὐδοκία (gegen Meyer, Hofm. u. d. M., vgl. dagegen God., Otto, Luth., Zimmer). Die Rcpt. hat nach η δεησις den Art., erläutert αυτων durch του Ισραηλ und fügt danach die Cop. εστιν hinzu, wesentlich nach KL.

sein Evangelium ankämpfen (vgl. Phl 3 6), aber nicht in Gemässheit rechter Erkenntniss (*οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*). Man beachte auch hier (vgl. z. 1 28) das Compos.; denn an *γνῶσις* überhaupt fehlte es den Juden nicht; aber gerade an dem Punkte, auf welchen es ankam, dass ihre *γνῶσις* die rechte, ihren Gegenstand mit der rechten Unterscheidungsgabe (vgl. God.) durchdringende *ἐπίγνωσις* gewesen wäre, fehlte es ihnen *). — V. 3 begründet zunächst das *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*. Schon darum kann das daran anknüpfende *ἀγνοοῦντες* nichts Anderes heissen, als: nicht kennend (vgl. zu 2 4). Allerdings war es ihre Schuld, wenn sie die Gerechtigkeit des Gottes, um den sie eiferten (vgl. Otto), nicht kannten, da sie ja im Gesetz und in den Propheten bezeugt war (3 21); allein diese Verschuldung hervorzuheben, war im Zusammenhange kein Anlass, in welchem es nur darauf ankam zu erklären, warum sie eine eigene Gerechtigkeit (*τὴν ἴδιαν*, vgl. 8 32) aufzurichten, zur Geltung zu bringen (*στῆσαι*, wie 3 31) suchten. Die eigene Gerechtigkeit ist natürlich eine selbsterworbene, also *ἐξ ἔργων* hervorgehende, und dies ihr *ζητεῖν* (vgl. 2 7) die nothwendige Folge davon, dass sie einem *νόμος δικαιοσ.* nachjagten *ὡς ἐξ ἔργ.* V. 32, wie ihr *ἀγνοεῖν* die Folge des *οὐκ ἔφθ.* V. 31. Eben weil ihnen so die Gottesgerechtigkeit, welche das Evangelium predigt (1 17), nicht nur etwas völlig Neues und Unbekanntes, sondern etwas der einmal von ihnen eingeschlagenen Richtung direkt Entgegengesetztes war, sofern die *δικ. θεοῦ* nicht selbsterworben, sondern aus Gnaden geschenkt wird, haben sie sich ihr, als sie ihnen nun verkündigt wurde, nicht untergeordnet (*οὐχ ὑπετάγησαν*, vgl. 8 7). Während Gott verlangt und verlangen kann, dass man sich von ihm sagen lasse, auf welchem Wege man die *δικ.* erlangen solle, haben sie die *ὑπακοὴ πίστεως* (1 5) verweigert, nicht der von ihm proklamirten, ihnen aber völlig fremden und unsympathischen Heilsordnung sich gefügt, und so kann jetzt ihr Eifern um Gott nur ein unverständiges sein **).

---

*) Nur darf man nicht mit Hofm. die ganz willkürliche Bestimmung eintragen, es sei ein Erkennen gemeint, welches die willentliche Richtung auf den Gegenstand des Erkennens zur Voraussetzung hat (s. z. 1 28), oder es mit Beck vom Anerkennen der Erkenntniss nehmen, mit Otto von einem das Herz durchdringenden Erkennen. Von Eifersucht gegen die Berufung der Heiden (Chr. Hoffm.) ist natürlich nicht die Rede.

**) Auch in den klassischen Stellen, welche für *ἀγνοεῖν* in der Bedeutung »verkennen« angeführt werden (wie Xen. Mem. 4, 2. 25. 29. Cyr. 4, 1, 16. Dem. 151. 7 al.), ist der Sinn »nicht kennen« festzu-

V. 4—13. Die entscheidende Bedeutung der Verschuldung Israels liegt darin, dass auf dem von ihm verschmähten Heilswege schlechterdings allein alles Heil zu finden ist. Vgl. God. Wenn diese Erörterung als Begründung (γάρ) eingeführt wird, so kann sie nur begründen, weshalb ihr Eifern für Gott, in dem sie nur eine eigene Gerechtigkeit aufzurichten streben (V. 2f.), ein unverständiges war. Vgl. Rück. *). Gewöhnlich übersieht man (wie v. Heng., Hofm., Holst., Luth., Sand. erkennen), dass das mit grossem Nachdruck an die Spitze gestellte τέλος νόμου artikellos steht, dass also ausgedrückt werden soll, wie gesetzliche Vermittelung der Heilserlangung mit dem Erscheinen Christi überhaupt ein Ende (Lk 1₃₃. I Pt 4₇, vgl. Augustin. und die meisten neueren Ausleger) hat. Denn Χριστὸς bezeichnet eben den Heilsmittler, und es liegt im Begriff desselben (vgl. Hofm.), dass er (nämlich durch seinen Tod) das Heil vermittelt, also das Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit und darum die Grundlage der Heilsgewinnung nicht mehr, wie in der alten Theokratie, ein νόμος sein kann **). — εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι) damit Gerechtigkeit

---

halten. Falsch daher Reiche, de W., Thol., Ew., Volkm., Luth., Goeb. u. M.: verkennend; Hofm.: ausser Acht lassend. Natürlich ist es nicht bloss Schonung gegen die Juden, wenn Paulus von blosser Unkenntniss redet (Rück. u. M.), da er ja garnicht an Juden schreibt. Den Gegensatz der ἰδία δικ. zu der δικ. θεοῦ findet Otto wieder, wie etwa Chr. Hoffm., in einer auf irgend welche (doch erst menschliche oder aus eigener Gesetzesauffassung abgeleitete) Ordnung sich gründenden δικ., während er das ὑπετάγησαν, wie 8₂₀, passivisch nimmt. Das δικαιοσύνην (Tisch. nach ℵFGKL Rcpt.) ist als erläuternder Zusatz zu streichen.

*) Es wird also nicht begründet, dass man sich der Gottesgerechtigkeit unterwerfen muss (de W.), was ja nicht gesagt war, oder warum die Juden sich ihr nicht unterordneten (Phil., Otto), was ja in dem Partizipialsatz des V. 3 ausreichend gesagt war, auch nicht eigentlich, aus welchem ἀγνοεῖν ihr verkehrtes Gerechtigkeitsstreben hervorging (Meyer, Hofm., Holst.), da ja das Objekt des ἀγν. in V. 3 direkt genannt war. Hilg. findet hier, um zu erweisen, dass Paulus an judenchristliche Leser schreibt, einen Beweis für die wahre Gerechtigkeit, obwohl er doch lediglich das Schicksal der ungläubigen Juden erklärt.

**) Erfüllung des Gesetzes (Orig., Erasm., Est., Wolf), was viele dogmatische Erklärer von der satisfactio activa fassten oder auch von der activa und passiva zugleich (Calov), heisst τέλος nicht, weshalb auch die Reflexion auf die wahre Erfüllung des Gesetzes (Meyer) garnicht hierher gehört, da ja vom Mosaischen Gesetz überhaupt nicht, und ebensowenig davon die Rede ist, dass es als gesetzliche Forderung aufhöre (wie 7₁ff.), sondern nur davon, dass eine solche nicht mehr Heilsmittel sei. Sprachlich tadellos, aber ebenfalls dem

erlange jeder, welcher glaubt. Aus dem *παντί* erhellt, dass auch die, welche ein Gesetz hatten, durch dessen Erfüllung sie meinten, nach der Gerechtigkeit streben zu können, jetzt nach Gottes Ordnung nur mittelst Glaubens die Gerechtigkeit erlangen können, sodass jenes Streben, so sehr man dadurch auch für Gott und seine Ehre zu eifern trachtet, nur ein unverständiges Eifern sein kann.

V. 5. Das *γάρ* ist erläuternd (»nämlich«), oder nur insofern begründend, als aus der Beschreibung des gegensätzlichen Charakters der V. 4 einander entgegengesetzten Normen der Gerechtigkeitserlangung erhellt, dass die eine die andere aufhebt (vgl. Holst.). — *γράφει τὴν δικ.*) schreibt von der Gerechtigkeit (vgl. Joh 1 46. Herm. ad Eur. Phoen. 574), die aus einem Gesetz, d. h. aus der Erfüllung desselben herkommt (*τὴν ἐκ νόμου*, Gegensatz von *τὴν ἐκ πίστεως* 9 30). Zum Praes. vgl. das häufige *λέγει* bei Schriftanführungen. — Die durch das rezitative *ὅτι* eingeführte Stelle Lev 18 5 giebt Paulus zunächst genau nach den LXX, selbst mit dem *αὐτά*, das im Zusammenhange derselben, wie Paulus als bekannt voraussetzt, auf die Gebote Gottes geht. Das Hauptgewicht aber liegt auf *ποιήσας*: wer sie gethan haben wird, so dass also Moses das Thun als die Heilsbedingung für den Menschen aufstellt. Auch das *ζήσεται* behält er bei, obwohl man *δικαιωθήσεται* erwartet. Aber dass das Leben nicht erlangt werden kann ohne Gerechtigkeit, setzt Paulus nach der Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit als selbstverständlich voraus, und betont er dadurch noch ausdrücklich, dass er das *ἐν αὐτοῖς* des Grundtextes und der LXX in *ἐν αὐτῇ* verwandelt (mit Bezug auf die von ihm beschriebene Gerechtigkeit: auf Grund ihrer). Vgl. God. *).

Zusammenhang nicht entsprechend, Chrys., Theophyl., Melanth., Beza, Michael., Chr. Hoffm. u. M.: Zweck und Ziel des Gesetzes sei die Gerechtmachung der Menschen, und diese sei durch Christum geschehen; oder (Theodoret., Grot., Wttst., Klee, Glöckl.): Zweck und Ziel des Gesetzes heisse Christus deshalb, weil Alles im Gesetze, als dem *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal 3 24), auf ihn hinführe: »quicquid praecipiat, quicquid promittat, semper Christum habet pro scopo«, Calv. Ganz verkehrt Otto: Gesetzes Ende, nämlich Christus, ist der Weg zur Gerechtigkeit für jeden, der da glaubt, was schon von dem Gläubigen des AT gelten soll.

*) Nach ℵB ist der Art. vor *νομου* (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.) zu streichen. Das Richtige hat im Folgenden offenbar B, der *αυτα* nach *ποιησας* (Treg. txt., a. R. i. Kl.) und doch *εν αυτη* hat. Entweder änderte man dies nach *αυτα* in *αυτοις* (Rcpt., Meyer nach EFGKL), oder man liess *αυτα* fort und setzte das *οτι* nach *γραφει* (ℵAD), eine so offenbar abglättende Lesart, dass Tisch., WH. sie nicht hätten

V. 6ff. ἡ δὲ ἐκ πίστ. δικ. οὕτως λέγει) Da Paulus ausdrücklich **nicht** sagt, dass Moses (oder die Schrift) die Glaubensgerechtigkeit beschreibe, so entbehrt die Annahme, dass Paulus in den folgenden Worten Mose's eine typisch weissagende Charakteristik dieser Gerechtigkeit erkannt habe, in der dieselbe, nur personifizirt (vgl. Hbr 12 5), sich selbst charakterisire (vgl. Meyer, Lips. nach Augustin. de nat. et grat. 83, Theodor., Erasm., Calov., Seml., Ch. Schmidt, Reiche, Kölln., Olsh., Benecke, Frtzsch., B.-Crus., Ew., Umbr., vgl. Otto), im Texte jeden Anhalts. Vielmehr hat Paulus, der ja die Glaubensgerechtigkeit nicht, wie die Gesetzesgerechtigkeit, durch den, der den Grund zu ihr gelegt, konnte charakterisiren lassen, weil er nicht Christo selbst Worte in den Mund legen durfte, die dieser nicht gesagt (vgl. Rück., Phil.), dieselbe sich selbst schildern lassen und diese Schilderung in Mosaische Worte nur eingekleidet *). Die von dem Apostel benutzte Stelle ist Dtn 30 12—14, die er aber mit dem nur ungefähr in ihrem Zusammenhange liegenden μὴ εἴπῃς ἐν

---

vorziehen sollen, da ein so planer Text sicher nicht dazu veranlasste, ihn durch Konformirung nach Lev 18 5 oder Gal 3 12 zu verwirren. Es ist hiernach zu lesen: γραφει την δικ. την εκ νομου οτι ο ποιησας αυτα ανθρωπος ζησεται εν αυτη. Der Vers kann nicht einen Beweis aus Moses selbst für V. 4 bringen (de W., Meyer), da ja V. 6, worauf doch der Hauptaccent läge, garnicht als Wort des Moses eingeführt wird, auch nicht, indem man einen Gegensatz zwischen dem γράφει und λέγει erkünstelt (Hofm.), da überhaupt im Folgenden von der Aufhebung des Gesetzes garnicht die Rede ist, sondern es kann nur die Gesetzesgerechtigkeit und die Glaubensgerechtigkeit beschrieben werden. Daher erhellt auch aus dieser Berufung auf Moses nicht, dass V. 4 vom Mosaischen Gesetz die Rede war, da es nur thatsächlich zu seiner Zeit keine andere, aus einer gesetzlichen Ordnung stammende Gerechtigkeit (Bem. das artikellose τὴν ἐκ νόμου) geben konnte, als auf Grund des durch ihn promulgirten Gesetzes (gegen Meyer). Nach Otto sind die δικ. ἡ ἐκ νόμου und ἡ ἐκ πίστεως wesentlich dieselbe δικαιοσ. θεοῦ im Gegensatz zur ἰδία δικ., und er erklärt: wer **das** ausgerichtet, was alle Gebote wollen, nämlich zu der Erkenntniss der Sünde und des Unvermögens der Menschen, Gottes Willen zu thun, hinzuführen, der wird hierdurch leben, d. h. Gerechtigkeit erlangen und zwar die Gerechtigkeit aus dem Glauben!

*) So mit Recht die Meisten, wie Chrys., Luther, Beza, Calv., auch Thol., Rück., Goeb., Böhmer, Sand.; Beng. nennt das eine suavissima parodia, Phil. »ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn«. Man führt dafür auch an, dass Paulus die Stelle mit noch grösserer Freiheit als sonst und in einem genau entgegengesetzten Sinne benutzt (da sie gerade von der Gesetzeserfüllung redet), und nirgends anderswo eine biblische Stelle so zwischenein kommentirt. Auch Hofm. geht davon aus, dass Paulus die Glaubensgerechtigkeit als eine vorhandene und gegenwärtige

τῇ καρδίᾳ σου aus Dtn 8 17. 9 4 einleitet: Du sollst nicht sprechen in Deinem Herzen (d. h. denken), was nun wörtlich aus der Hauptstelle entnommen wird: »Wer wird in den Himmel hinaufsteigen?« Während sich aber dies dort auf das Gebot Gottes bezieht, das man nicht erst vom Himmel herabholen dürfe, weil es dem Volke durch Mosen gegeben sei, bezieht die Glaubensgerechtigkeit die Worte darauf, dass man nicht denken solle, es bedürfe irgend welcher ganz ausserordentlicher, ja unmöglicher Kraftanstrengungen, um das zu erlangen, was doch das Streben jedes Menschen ist, nämlich die Gerechtigkeit, von der all unser Heil abhängt*). — τοῦτ' ἔστιν) ist, wie 9 8, nicht eine Erklärung darüber, was diese Worte bedeuten, sondern setzt den in ihnen liegenden Gedanken einem anderen gleich, der sich daraus in der Anwendung, die der Apostel von ihm für die Gegenwart macht, ergiebt; denn da sie voraussetzen, dass die Gerechtigkeit noch nicht beschafft sei, so würde daraus folgen, dass noch kein Heilsmittler auf Erden erschienen sei. Das In den Himmel Hinaufsteigen, d. h. das Unternehmen übermenschlicher Kraftanstrengungen, um die Gerechtigkeit zu beschaffen, ist also etwas ebenso Verkehrtes, wie Christum (vom Himmel) herabführen (Χριστὸν καταγαγεῖν); denn jene ist bereits beschafft, und dieser ist bereits herabgestiegen (in seiner Menschwerdung), und zwar eben, um sie zu beschaffen. Darin liegt dann allerdings zugleich eine Motivirung des Verbotes jener Frage, die sich in ihrer Gleichsetzung mit dieser als ganz

---

selbst sprechen lässt mit Worten, die an Dtn 30 erinnern sollen, jedoch so, dass das Wort, von welchem Moses spricht, sich zu dem, welches die Glaubensgerechtigkeit meint, so verhalte, wie Altes Testament zum Neuen, jenes also auf dieses weissage. Aehnlich God., Beck., Luth.

*) Natürlich ist es nicht buchstäblich gemeint, als müsse man die Gerechtigkeit aus dem Himmel holen (Phil., God., vgl. Beck), sondern das Hinaufsteigen in den Himmel ist der proverbielle Ausdruck (vgl. Prv 30 4) für ein dem Menschen unmögliches Unternehmen, wie sachlich auch in der Deuteronomiumstelle, wo es sich aber nicht um die Erfüllung des Gesetzes (Meyer), sondern um die Erlangung desselben handelt. Hiernach ist die Frage nicht eine Frage der Anmaassung (God.), des Unglaubens (Meyer), auch nicht des Wunsches (v. Heng.: utinam quis sit, qui nos e longinquo in viam salutis ducat); aber es handelt sich auch allerdings in V. 6f. nicht bloss um die Verneinung der Schwierigkeit gerecht zu werden, wie V. 8 um die Versicherung der Leichtigkeit (Chrys., Theodoret., Theophyl., Grot. u. M., auch Reithm.), sondern darum, dass die Glaubensgerechtigkeit vor Allem erklärt, man dürfe die Gerechtigkeit nicht als eine erst zu erwerbende betrachten, was dem Grundgedanken der Rechtfertigungslehre vollkommen entspricht.

verkehrt erweist *). — V. 7. ἢ τίς καταβήσεται εἰς τον ἄβυσσον;) Das Kolon nach ἢ ist zu tilgen. Die Frage bezeichnet sachlich dasselbe, wie die des Grundtextes (LXX: τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης;), die nur in anderer Form die Vorstellung eines äusserst schwierigen, ja fast unmöglichen Unternehmens versinnlicht, wobei natürlich der Zweck wieder ist, die Gerechtigkeit zu erlangen. Paulus wählt aber diese Form, in der er ausdrücklich den gangbaren Gegensatz gegen den Himmel εἰς τ. ἄβυσσον (Job 11 8. Ps 107 26. 139 8. Am 9 2. JSir 16 18. 24 5), den Hilg. aus IV Esr 4 8 ableitet, einführt, um hieran einen ähnlichen Midrasch zu knüpfen, wie in V. 6. Dies In den Hades Herabsteigen, d. h. das Unternehmen übermenschlicher Kraftanstrengungen, um die Gerechtigkeit zu beschaffen, ist etwas ebenso Verkehrtes. wie Christum von Todten Heraufführen (Χριστὸν ἐν νεκρῶν ἀναγαγεῖν); denn jene ist bereits beschafft, und dieser ist bereits auferstanden, und zwar eben um die in seinem Tode erworbene Gerechtigkeit uns zu versiegeln (4 25). Die verzweifelte Frage also, wer doch jenes thun könnte, ist so verkehrt, wie wenn man Christum erst von Todten erwecken wollte, und wird daher von der Glaubensgerechtigkeit verboten **). — V. 8. ἀλλὰ τί λέγει;) sondern was sagt sie (die Glaubensgerechtigkeit)? Ungenauer Gegensatz

---

*) Der Einwand, dass es dann heissen müsse: Christum herabführen wollen (Hofm.), ist ganz haltlos; denn die Erklärung kann nur das ἀναβ. εἰς τ. οὐρ. dem Χριστὸν καταγ. gleichsetzen wollen, und erst die Frage: wer wird in den Himmel hinaufsteigen? würde danach der Frage gleichzusetzen sein: wer wird Christum herabführen? d. h. dem Herabführen w o l l e n Christi. Es bedarf darum weder hier, noch V. 7 der dem Sinne des τοῦτ' ἔστιν widersprechenden Erklärung: nämlich um Christum herabzuholen. So nach patristischen Auslegern Olsh., de W., Meyer, Volkm., Holst., Goeb., Böhmer, Chr. Hoffm., Zimmer, Otto, Lips., Sand. Es spricht dagegen vor Allem, dass damit in die alttestamentlichen Worte ein so völlig fremdartiger Sinn hineingelegt wird, dass man nicht begreift, warum sich Paulus an sie überhaupt noch angeschlossen hat. Nach den Meisten soll hiermit die Glaubensgerechtigkeit den Unglauben an die Menschwerdung Christi verbieten, die man für nicht geschehen und für unmöglich hält (Meyer), nach Glöckl. den Unglauben an die Himmelfahrt Christi (vgl. God.) oder gar ein Herabführen des zur Rechten Gottes sitzenden Christus, welches den handgreiflichen Beweis von seiner himmlischen Erhöhung geben soll (Melanth., Calv., Reiche, v. Heng.), was doch Alles zur spezifischen Charakteristik der Glaubensgerechtigkeit garnichts beiträgt.

**) Der Descensus Christi in den ἄβυσσος (Scheol) ist jedenfalls die unzweifelhafte Voraussetzung, von welcher aus Paulus die Worte u. St. den Worten des Grundtextes substituirte. Nach Glöckl. will

zu μὴ εἴπῃς V. 6, als ob vorher die Negation bei λέγει V. 6 gestanden hätte (οὐχ οὕτω λέγει· εἰπέ etc.), der sich aber dadurch rechtfertigt, dass wirklich das, was die Glaubensgerechtigkeit zu denken verbietet, nur ausdrücken soll, was sie nicht von sich sagt. Die Frageform dient »ad attentionem excitandam«, Dissen ad Dem. de cor. p. 186. 347. Vgl. Gal 4 30. Die nun folgenden Worte sind direkt aus Dtn 30 14, natürlich mit Weglassung von allem, was für die apostolische Verwendung keine Bedeutung hatte: »Nahe ist Dir das Wort in Deinem Munde und in Deinem Herzen.« Was aber dort vom Wort des Gesetzes gesagt ist, deutet der Apostel mit dem *τοῦτ' ἔστιν* auf *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* (Gen. obj., wie Gal 3 2. Eph 1 13. 6 15. Act 20 32), d. h. das Wort, welches von dem Heilsvertrauen handelt, und also voraussetzt, dass das V. 6f. erst zu erlangen gesuchte Heil (die Gerechtigkeit) bereits vorhanden sei, und es nur darauf ankomme, durch zuversichtliches Vertrauen auf den, der dasselbe beschafft hat, es sich anzueignen. Das *ὃ κηρύσσομεν* (vgl. IKor 1 23. 15 11) deutet darauf hin, dass von diesem Worte wirklich gilt, was die Worte aus Deut. sagen; denn wenn es in dem Munde und Herzen der Verkündiger ist, ist es uns ja in Wahrheit ganz nahe *).

V. 9f. ὅτι) setzt nicht die Rede der Glaubensgerechtigkeit fort (Göb.), sondern begründet, weshalb die Aussage über das Wort vom Glauben V. 8 jede weitere Anstrengung zur Beschaffung der Gerechtigkeit (V. 6f.) ausschliesst, wenn es, wozu doch sein Nahesein auffordert, mit dem Munde bekannt (ἐὰν ὁμολογήσῃς, vgl. JSir 4 26. Sap 18 13. IIMak 6 6) und mit dem Herzen geglaubt wird. Das Bekenntniss, dass Jesus

---

wieder God. die Worte so nehmen, dass die Frage, wer in den Hades steigen wolle (um selbst die Verdammniss für seine Sünden zu tragen), soviel sei, als leugnen, dass Christus sie in seinem Tode getragen habe, als eine Leugnung seines Versöhnungstodes.

*) Es wird also eben nicht einem Verbot des Unglaubens in V. 6f. eine Aufforderung zum Glauben gegenübergestellt, wie die Meyersche Erklärung voraussetzt, und Lips. wieder einträgt, und das *τοῦτ' ἔστιν* bringt nicht, wie man es dann fasst, eine Näherbestimmung des ῥῆμα, sondern eine Deutung desselben. Der Gen. bei ῥῆμα kann weder ein »Gen. auct.« sein (Otto: wie es sich dem Glauben zu eigen giebt, vgl. Chr. Hoffm.: das Glauben wirkt), noch ein Wort bezeichnen, das einen Inhalt hat, der als geschichtliche Wirklichkeit geglaubt sein will (vgl. auch Goeb., Zimmer), oder überhaupt »ein Glaubenswort« (Hofm.), was schon die beiden Art. nicht erlauben. So wenig hier schon von der inneren Aneignung dieses Wortes die Rede ist (Otto), so wenig bringt erst V. 9 die Inhaltsangabe desselben (Rück., v. Heng. u. M., auch Holst., Lips.).

κύριος (Bem. das mit Nachdruck voranstehende Prädikat), d. h. unser göttlicher Herr sei, ist auch I Kor 12 3. Phl 2 11 das spezifische Christenbekenntniss, »in hac appellatione est summa fidei et salutis«, Beng. Dieses Bekenntniss setzt aber voraus den Glauben (πιστεύσῃς), dass Gott Jesum von Todten auferweckt hat (4 24), weil er dadurch erst zu gottgleicher Herrlichkeit erhoben ist. Nur die Anknüpfung an die Deuteronomiumstelle hat es natürlich hervorgebracht, dass hier neben dem Glauben ausdrücklich noch das (ihm selbstverständlich folgende) Bekenntniss hervorgehoben und sogar vorangestellt wird, weshalb auch die κυριότης Jesu vor der sie bedingenden Auferweckung genannt werden musste. Als Folge von beidem wird die Errettung vom ewigen Verderben bezeichnet (σωθήσῃ, vgl. 5 9f.), welche ohne Beschaffung der Gerechtigkeit unmöglich ist (1 16f.), weshalb mit dem Worte, das nur diesen Glauben verlangt, alles Bemühen um die Erlangung derselben unnöthig gemacht ist *). — V. 10 begründet, weshalb Paulus das Nahesein im Munde V. 8 auf das Bekenntniss und das Nahesein im Herzen V. 9 auf das Glauben bezog, und der Apostel schafft sich in dieser Begründung nicht nur die Gelegenheit, zu der natürlichen Ordnung von Glauben und Bekennen zurückzukehren, sondern auch die in V. 9 vorausgesetzte Bedingung der Errettung (die durch den Heilsmittler beschaffte δικαιοσύνη) ausdrücklich zu benennen. Der Nachdruck liegt also auf καρδίᾳ, weil sich nur mittelst des Herzens, d. h. im tiefsten Innenleben das Glauben vollzieht (πιστεύεται). Dass dem Glauben der Erfolg beigelegt wird, zur Gerechtigkeit zu führen (εἰς δικαιοσύνην, vgl. V. 5), entspricht dem Grundgedanken der Paulinischen Rechtfertigungslehre. Aber die durch den Glauben erlangte Gerechtigkeit würde wieder verloren gehen und Errettung nicht zur Folge haben, wenn er nicht dadurch beständig bewährt

*) Das ὅτι begründet also nicht, dass hinsichtlich des evangelischen ῥῆμα Bekenntniss und Glaube (Mund und Herz) zusammenstimmen müssen, um das Heil zu erlangen, wie dies Moses V. 8 vom Wort des Gesetzes meine (Meyer). Auch entsprechen die Objekte des Bekennens und Glaubens nicht den Fragen in V. 6f. (de W., Meyer, God., Lips., Sand.), da Jesus ja nicht durch seine Menschwerdung, sondern durch seine Auferweckung zur κυριότης erhöht ist. Ganz künstlich will Hofm. das ὅτι auf ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν beziehen und darin den Grund sehen, warum das Wort, von welchem Moses spricht, zu dem, welches die Glaubensgerechtigkeit meint, sich verhält, wie Altes Testament zum Neuen, und auf dieses weissagt. — Das οτι κυρ. ιησ. in B (WH. txt. Treg. a. R.) ist dem Parallelsatz konformirt, wie das το ρημα nach ομολογ. (B WH. txt.) aus V. 8 wiederholt.

würde, dass er mit dem Munde bekannt wird (*στόματι ὁμολογεῖται*). Vgl. God. Wir haben also in der Vertheilung des *εἰς δικ.* und *εἰς σωτηρίαν* nicht einen bloss formalen, sondern einen nach dem sachlichen Verhältniss der Heilsordnung gestalteten Parallelismus *).

V. 11 ff. *λέγει γὰρ ἡ γραφή*) begründet aus der Schrift die entscheidende Bedeutung des Glaubens für die Heilserlangung mit den schon 9 33 angezogenen Worten aus Jes 28 16. Nur wird hier das weder im Hebr. noch bei den LXX stehende, aber der Sache nach in dem uneingeschränkten *ὁ πιστ.* bei Jes. liegende *πᾶς* hinzugefügt, um hervorzuheben, dass auch für Israel, das durchaus nach einer eigenen (aus Gesetzeswerken hervorgehenden) Gerechtigkeit trachtete (V. 3), durch Christum jeder Vermittlung des Heils durch ein Gesetz ein Ende gemacht war (V. 4) **). — V. 12. *οὐ γάρ ἐστι διαστολή*) vgl. 3 22, erläutert das *πᾶς* dadurch, dass hinsichtlich dieser Beseligung des Glaubenden ein Unterschied zwischen einem Juden und Hellenen (vgl. 3 9) nicht stattfindet. Denn Ein und derselbe (*ὁ γὰρ αὐτός*) ist Herr Aller. Dieser *κύριος πάντων* kann nach V. 9 umsomehr nur

---

*) Mit Recht bemerkt Phil., dass Paulus den Ausdruck nicht umkehren würde und das Bekenntniss als Mittel nennen, wodurch man zur Gerechtigkeit gelangt, da so immer der Schein entstände, als ob dasselbe ein verdienstliches Thun wäre. Nach Lips. will Paulus nur begründen, dass beides erforderlich sei, nach Hofm. will er zeigen, wie, dem Inhalte des neutestamentlichen Wortes entsprechend, das Verhalten zu demselben nicht ein Thun (wie beim alttestamentlichen Wort des Gesetzes), sondern ein Glauben und Bekennen sei, wobei der Nachdruck, der auf *καρδίᾳ* und *στόματι* liegt, übersehen, und *Ἰησοῦς* zum Subjekt von *πιστ.* und *ὁμολογ.* gemacht wird, was durch I Tim 3 16 durchaus nicht gerechtfertigt wird. Sinnig bemerkt Goeb., dass die unsichtbare *δικαιοσύνη* dem innerlichen Herzensglauben und die in die Erscheinung tretende *σωτηρία* seiner Kundgebung im Bekenntniss entspricht, was aber doch über einen formalen Parallelismus nicht hinausführt. Die Beziehung der *ὁμολογία* auf das Taufbekenntniss (Böhmer) verengt den Gedanken, da es gerade auf das dauernde *ὁμολογεῖν* ankommt; Otto setzt an seine Stelle einfach das Taufsakrament.

**) Dieser Schriftbeweis zeigt unzweideutig, dass die Nothwendigkeit des Glaubens nicht in V. 6—10 als von Mose geweissagt dargestellt sein kann (gegen Meyer, der sich darum hier mit einer »feierlichen Besiegelung« alles Vorigen hilft). Da aber im Vorigen auch nicht V. 4 begründet war, so kann jetzt nicht die Vollendung dieser Begründung, insbesondere des *παντὶ τ. πιστ.* folgen (Hofm., Holst.). Allerdings liegt die Ausschliesslichkeit und damit der Universalismus der Glaubensforderung als Heilsbedingung indirekt schon in V. 9 f.; aber darum kann man doch nicht sagen, dass dieser es sei, der hier begründet werde (Otto).

Christus sein, weil sich auf ihn auch, wie 9 33, das ἐπ' αὐτῷ V. 11 bezog. So mit Recht die Meisten. Auch hier schliesst die κυριότης, wie V. 9, das Heilsmittlerthum Christi ein, wie aus dem appositionellen Zusatz erhellt, wonach er reich ist (πλουτῶν, vgl. Ps 48 17. Prv 31 28. Jer 5 27. I Kor 4 8) für Alle (εἰς πάντας), d. h. so dass er Allen von seinem Reichthum mittheilen kann. Woran er reich sei, verstand sich dem christlichen Bewusstsein von selbst und liegt auch in dem vorherigen οὐ καταισχυνθήσεται und in dem nachherigen σωθήσεται, nämlich an Gnade und Heil. Vgl. 5 15. — τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν) nennt als das Charakteristikum derer, welchen er von seinem Reichthum mittheilen kann, die Anrufung Christi (um dieses Heil) auf Grund seiner nach V. 9 geglaubten und bekannten κυριότης, welche auch nach I Kor 1 2. Phl 2 10f. den Christen eigenthümlich ist *). — V. 13 begründet die Thatsache, dass alles Heil von der Anrufung Christi und von ihr allein abhängt, durch Schriftworte aus Joel 3 5 (wörtlich nach LXX. 2 32), die Paulus als bekannt voraussetzt und zu den seinigen macht: »Jeder, der den Namen des Herrn angerufen haben wird, wird gerettet werden.« Da dieselben nun von der Anrufung Jehovahs handeln, und Paulus sie nach seiner Messianischen Deutung der Stelle unmittelbar auf die Anrufung Christi bezieht, so ist klar, dass er demselben göttliche Anbetung vindizirt (vgl. 9 5) **). So ist also

---

*) Da die Hinzufügung des πᾶς in V. 11 in keiner Weise als solche markirt ist, kann sie auch hier nicht gerechtfertigt werden (Hofm., Luth.). God. lässt den Apostel hier von der Verdienstlosigkeit des Heils zu seiner Allgemeinheit übergehen, um den zweiten Punkt zu nennen, in welchem die Juden Mangel an Erkenntniss hinsichtlich des Heilsplanes Gottes zeigten; ähnlich Beck und besonders Hilg., der daraus schliesst, dass der Apostel seine Leser noch von der Unbeschränktheit der Gottesgerechtigkeit durch den Vorzug des jüdischen Gottesvolkes überzeugen will, den sie durch die Paulinische Heidenbekehrung beeinträchtigt sehen. Man übersieht dabei völlig, wie der Nerv des Gedankens nach dem Kontext nicht darauf liegt, dass auch die Heiden auf diesem Wege das Heil erlangen, sondern dass auch die Juden es auf keinem anderen erlangen können, wie selbst Lips. anerkennt. Die Beziehung des κύριος auf Gott (Theodoret., Theoph., Grot., Reiche, Kölln., Ew., Umbr., v. Heng., Zimmer) ist kontextwidrig und wenigstens bei Otto (der ausserdem übersetzt: derselbe Herr ist Aller Herr) offenbar bedingt durch die Tendenz, das Citat in V. 13 in seinem alttestamentlichen Sinne zu nehmen.

**) Dass dem Paulus die an erstere geknüpfte Verheissung in der neutestamentlichen Zeit für diejenigen und nur für die gilt, welche ihre Heilszuversicht auf Jesum setzen und also ihn anrufen (Hofm.), ist willkürliche Eintragung. Meyer bemerkt: »Das Anrufen Christi, welcher nirgends im NT als identisch mit dem Jehova des AT's er-

nicht nur die entscheidende Bedeutung des Glaubens überhaupt, sondern auch der Stellung zu Christo festgestellt, so dass erhellt, weshalb die Juden, die sich keinen anderen *νόμ. δικ.* als einen durch Werke vermittelten denken konnten und an Christo Anstoss nahmen (9 33), zur Errettung nicht gelangt sind.

V. 14—21. Die Unentschuldbarkeit Israels. — Zunächst musste die Nothwendigkeit der evangelischen *ἀποστολή* festgestellt werden, um dann den Ungehorsam der Juden gegen dieselbe mit der Stärke des Kontrastes hervortreten zu lassen (Meyer, vgl. de W., Phil., God.), sofern jene Nothwendigkeit den Grund aufdeckt, warum es mit der Anrufung Jesu als Heilsbedingung (V. 13) gegeben war, dass den Juden das Heil in der Form der Verkündigung von Jesu (vgl. V. 8) entgegengebracht, und darum ihr Verhalten zu derselben entscheidend für sie werden musste*). — *πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται*) Wenn die

---

scheint (gegen Phil.), ist nicht das Anbeten schlechthin, wie es nur in Betreff des Vaters, als des einigen absoluten Gottes geschieht, wohl aber die Anbetung nach der durch das Verhältniss Christi zum Vater (dessen wesensgleicher Sohn, Ebenbild, Throngenosse, Vermittler und Fürsprecher für die Menschen u. s. w. er ist) bedingten Relativität im betenden Bewusstsein. — — Der Christum Anrufende ist sich bewusst, er rufe ihn nicht als den schlechthinnigen Gott, sondern als den zur göttlichen *δόξα* erhöhten gottmenschlichen Vertreter und Vermittler Gottes an, in welchem die adäquate Heilsoffenbarung Gottes gegeben sei.« Diese dogmatisirenden Reflexionen scheinen mir über den Text und die Einfachheit apostolischer Anschauung hinauszugehen.

*) Die Darlegung der Unentschuldbarkeit Israels beginnt also keineswegs erst V. 18 (Meyer), sondern jedenfalls schon V. 16. Aber deshalb sind auch V. 14f. keine Abschweifung (Rück., vgl. Zimmer), was sie wären, wenn sie eine Anklage wider die Heiden (Frtzsch.) oder eine Rechtfertigung der Heidenberufung (Calv., Reiche, Böhmer, Chr. Hoffm., vgl. besonders Hilg. a. a. O. p. 272) sein sollten, noch der Abschluss des vorigen Abschnitts, sofern zur Universalität des Heils auch eine universelle Verkündigung gehört (Holst.). Freilich enthalten sie auch weder einen jüdischen Einwurf (Grot., Mich., Böhmer), da vielmehr hier wieder einmal recht deutlich erhellt, wie wenig diese dialektische Form eine Antithese gegen dem Apostel vorschwebende Irrthümer enthält, wie selbst Lips. zugeben muss, noch haben sie bereits die Tendenz, den Juden jede Ausflucht abzuschneiden (Chrys., Theodoret. u. M., auch Kölln., Sand.), oder zu zeigen, dass Allen ohne Unterschied, also auch den Juden, das Evangelium gepredigt werden musste (Lips.). Ganz verkehrt meint Otto, Paulus wolle das *ὃ κηρύσσ.* V. 8 ins Licht setzen und zeigen, dass die Heilsbotschaft als solche im N. wie im A. Bunde ein besonderes Botenamt erfordere, offenbar um auch hier dem Citat in V. 15 seinen Originalsinn zu vindiziren. Hofm. hat den einfachen Gedanken dahin verkünstelt, dass die Gestalt der gegenwärtigen Heilszeit gerade die sein musste, dass das Heil

Anrufung des Herrn so nothwendig ist, so entsteht die Frage (οὖν): wie sollen sie anrufen denjenigen, an welchen sie nicht gläubig geworden sind? Subjekt sind die, welche nach der Schriftstelle V. 13 durch Anrufung des Namens des Herrn zum Heil gelangen werden. Zu dem in dem Relativum enthaltenen Demonstr. (τοῦτον) vgl. Buttm., neut. Gr. p. 92. Der Sinn der lediglich rhetorischen Frage ist: den Namen des Herrn kann man nicht anrufen, wenn man nicht an ihn gläubig geworden ist. — πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν) nimmt man gewöhnlich so, dass οὗ gleich: de quo (Luther u. V., auch Phil., v. Heng., Volkm., Holst., God., Chr. Hoffm., Lips., Sand.), welche Konstruktion zwar dem NT und der Griechischen Prosa fremd, aber doch nicht ohne Beispiel (Od. 4, 144. Vgl. das Homerische πυνθάνεσθαί τινος bei Nägelsb. zu Ilias p. 104. ed. 3) und Analogie ist. Vgl. den Genit. mit einem Partizip oder Objektssatz bei Kühner § 417, 5 Anm. 7, f. Buttm. neut. Gr. p. 144 f. Besser aber nimmt man mit Hofm., Luth., Goeb., Böhmer οὗ als Ortsadverbium, wogegen sich die Konformität der Rede nicht einwenden lässt (gegen Meyer, Sand.), da dieselbe doch sofort im folgenden Gliede verlassen wird. Wie sollen sie glauben, wo sie nicht gehört haben? Das Glauben setzt ein Hören von dem Objekt des Glaubens voraus. Zum allgemeinen Gedanken vgl. Plat. Rep. p. 327 C: ἦ καὶ δύναισθ' ἄν, ἦ δ' ὅς, πεῖσαι μὴ ἀκούοντας; — χωρὶς κηρύσσοντος) vgl. V. 8: ohne dass sie einen Verkündiger haben, sonder Verkündiger*). — V. 15. πῶς δὲ κηρύξωσιν) sc. οἱ κηρύσσοντες, die auch im Folgenden

---

zwar vorhanden sei, aber im Wort der apostolischen Verkündigung, während die Juden eine Verwirklichung des Heiles erwarteten, welche so nicht eingetreten, und sich an der stiessen, welche geschehen war, wovon doch nichts angedeutet ist. — V. 14f. sind die Konjunktive επικαλεσωνται, πιστευσωσιν, κηρυξωσιν weit überwiegend bezeugt gegen den Ind. Fut. der Rcpt. Dann aber wird auch ακουσωσιν mit Lchm., Treg., WH. nach B zu lesen sein, wofür Tisch. nach ℵDEFGKP ακουσονται schreibt.

*) Die impersonelle Fassung (Frtzsch., de W., B.-Crus., Phil., v. Heng. u. M.) hat gegen sich, dass das κηρύξ. nicht dasselbe allgemeine Subjekt hat, wie die vorhergehenden Verba. Ganz verkehrt Otto: wie sollen sie anrufen, an den die Juden ebenso wenig, wie die Heiden, als an den σωτὴρ πάντων glaubten! Das οὗ, das Otto, Zimmer als Gen. von ὅ nehmen, erklärt Meyer nach Vulg.: »quomodo credent ei, quem non audierunt«, so dass Christus als das durch seine Verkündiger (vgl. Eph 2 17) redende Subjekt gedacht ist (Mk 7 14. Lk 2 46. Win § 30, 7). Allein dass das eben mit εἰς αὐτόν konstruirte πιστεύω hier durch πιστεύω τινί aufgenommen sein sollte, ist wenig wahrscheinlich, und die Vorstellung Christi als des Redenden hebt ja die folgende Frage nach einem κηρύσσων auf.

Subjekt bleiben: Wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind (ἀποσταλῶσιν), und zwar nach I Kor 1 17 von Christo. Die Form der Rede ist ein Kettenschluss, und dessen Ergebniss: die Abordnung evangelischer Herolde ist die erste Bedingung, um zum Anrufen des Herrn zu gelangen. Darum eben ist τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν V. 8 die Form, in welcher das Heil allen denen entgegentritt, die auf Grund ihrer Anrufung des Herrn gerettet werden sollen (V. 13). — καθὼς γέγραπται) Der so geschilderten Nothwendigkeit einer heilverkündenden ἀποστολή entspricht der Jubel über das Vorhandensein einer solchen, welchen der folgende Schriftspruch ausdrückt, und welcher insofern zugleich jene begründet. Gemeint ist Jes 52 7 (frei nach den LXX), welche Stelle von der Botschaft der Befreiung aus dem Exile handelt, aber bereits von Rabbinen Messianisch gedeutet und von Paulus als Weissagung aufgefasst wird auf die evangelischen Verkündiger: »Wie lieblich sind die Füsse, d. h. wie willkommen die Ankunft derer, die Heil verkündigen, die Gutes verkündigen *).

V. 16f. ἀλλ') Aber, obwohl mit solchem Nahen der Heilsbotschaft für Alle die Möglichkeit gegeben war, durch Anrufung des Herrn zum Heile zu gelangen, — nicht Alle gehorchten der Heilsbotschaft. Das οὐ πάντες geht natürlich auf die Juden, von denen so Viele, ungeachtet die lieblichen Füsse der Heilsverkünder unter ihnen dahinschritten, keine Folge leisteten. Der negative Ausdruck für diese Menge ist eine Litotes, schonend, aber tragisch genug fühlen lassend, dass das Gegentheil von οὐ πάντες hätte stattfinden sollen. Vgl. 3 3. Das ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ setzt, wie 1 5, voraus, dass die frohe Kunde von dem Messias und dem in ihm gebrachten Heil die Forderung des Glaubens an sie stellte, der sie aber nicht gehorchten. — γάρ) kann nicht die Thatsache, die im Vorigen ausgesprochen, bestätigen wollen, da dieselbe ja durchaus keiner Bestätigung bedarf, sondern nur, dass es Ungehorsam gegen das Evangelium war, wenn Viele durch dasselbe nicht zu dem heilbringenden Glauben gelangten. Dann ist aber nicht das Citat an sich, sondern zusammen mit dem, was Paulus V. 17 daraus folgert (Hofm.),

---

*) WH. txt. hat nach B καθαπερ statt καθως. — Die Worte των ευαγγελιζομενων την ειρηνην vor των ευαγγελιζομενων (Rcpt.) sind nicht nach den LXX zugesetzt (wo es ακοην ειρηνης heisst), sondern offenbar per hom. in ℵABC (Lchm., Tisch., Treg. txt. WH.) ausgefallen. Treg. hat sie a. R. i. Kl. Sicher ist ebenso nicht das τα vor αγαθα (Tisch., Rcpt. nach ℵKL) nach den LXX ausgelassen, sondern zugesetzt.

also das Citat in seiner dadurch herausgestellten Bedeutung die Begründung des Vorigen. In der Klage Jes 53 1 (genau nach den LXX, auch mit dem von diesen zugefügten κύριε) über den Unglauben jener Zeit an die prophetische Predigt (ἀκοή, s. z. Gal 3 2) sieht Paulus (vgl. auch Joh 12 38) eine Weissagung des jüdischen Unglaubens der christlichen Zeit an die christliche Predigt. »Herr, wer hat unserer Predigt Glauben geschenkt*)?«. — V. 17. ἄρα) vgl. 8 1. Aus der Klage des Propheten folgert der Apostel, dass ordentlicher Weise der Glaube aus einer Botschaft, wie der V. 16 erwähnten (ἐξ ἀκοῆς), hervorgeht, es also an den Hörern liegen muss, wenn dies nicht eintritt. Obwohl ἀκοή an sich das Hören, Anhören (Rück., de W., Thol., Phil., Chr. Hoffm., Zimmer) heissen kann (s. Plat. Theaet. p. 142 D. Diod. 19, 41), wenn es auch gewöhnlich das Gehör, oder das Gehörte heisst, so ist es doch hier, wo aus dem Citat gefolgert wird, ganz unmöglich, dasselbe in einem anderen Sinne zu nehmen als dort, wogegen V. 18 nichts beweisen kann. — διὰ ῥήματος Χριστοῦ) Auch bei der gew. Lesart (θεοῦ) kann unmöglich gesagt sein, dass das Hören durch das (gepredigte) Wort Gottes erzeugt werde (so d. Meisten), weil hier sowenig wie im ersten Gliede ἀκοή das Hören bezeichnen kann, und weil dann eben das ἐκ sicher wiederholt wäre. Aber auch das artikellose ῥῆμα Χριστοῦ heisst nicht das Wort von dem Messias (Chr. Hoffm., Lips., Sand.) oder das Wort Christi, das wir zu predigen haben (Zimmer), sondern kann nur ein Geheiss Christi bezeichnen, kraft dessen die vernommene Botschaft erfolgte, wie auch nach V. 15 Christus es ist, der seine Boten aussendet. Dann aber liegt eben hierin, dass das Ausbleiben des Glaubens auf einen Ungehorsam gegen das Evangelium zurückgeführt werden kann, da eine auf Christi Befehl

---

*) Die Anfangsworte des Verses sind weder fragend zu fassen, (Theod. Mopsv., vgl. Theodoret.), noch als gegnerischer Einwurf, welchen Paulus hernach durch die Stelle des Jes. abweise (Reiche, vgl. Sand.), wogegen gerade die Form der Einführung von V. 18f. spricht. Das οὐ πάντες kann weder auf die Heiden bezogen werden (Frtzsch. nach Carpz.), von denen im ganzen Kontext nicht die Rede ist, noch ist es ganz allgemein zu nehmen (Hofm., Chr. Hoffm., Goeb., Zimmer, Böhmer). Otto will es gar von dem Erfolg der Heilspredigt Jes 52 7 verstehen! Fälschlich nehmen de W., Rück., Phil. (vgl. auch Meyer, God., die deshalb in V. 17 nur einen das V. 14 Gesagte rekapitulirenden Gedanken finden) das Citat allein als Begründung der vorher erwähnten Thatsache; und Umbr., Hofm., Beck., Luth. nehmen nach Syr. Cal. u. A. ἀκοή von dem den Israeliten durch das Wort Gottes Kundgemachten, was zu V. 17 durchaus nicht passt.

ergehende Kunde fordern kann und muss, dass man sie gläubig annehme. Vgl. Volkm., Goeb., Böhmer *).

V. 18. ἀλλὰ λέγω) Der durch V. 16f. ausgesprochenen und begründeten Anklage des Ungehorsams stellt der Apostel, als Selbsteinwurf, eine etwa mögliche Entschuldigung für die Juden entgegen, und zwar gleich in der Form einer zu verneinenden Frage: »Aber ich frage: war es ihnen denn etwa nicht möglich, ἐξ ἀκοῆς zum Glauben zu kommen? Die Predigt ist ihnen doch nicht unvernommen geblieben, doch nicht etwa garnicht zu Ohren gekommen?« Das Richtige hat einfach und klar schon Chrys. Das ἀλλά ist das ganz gewöhnliche der Einwendung, die man selbst oder im Namen des Gegners macht; Bäuml. p. 13. — μὴ οὐκ ἤκουσαν;) doch nicht etwa nicht gehört haben sie? Beachte, dass sich οὐκ enge an ἤκουσαν anschliesst, das Gegentheil von ἤκουσαν ausdrückend (Bäuml. p. 277f. Win. § 57, 3, vgl. I Kor 9 4. 11 22), und dass das fragende μή die verneinende Antwort setzt: Keineswegs ist's ihnen ungehört geblieben, in welcher Verneinung des οὐκ ἤκουσαν die Assertion des ἤκουσαν liegt, wobei τὴν ἀκοήν zu ergänzen ist. Das Subjekt sind nach dem Zusammenhange mit V. 16 (οὐ πάντες ὑπήκουσαν) die ungläubig gebliebenen Juden **). — μενοῦνγε) ist hier natürlich

---

*) Nach der entscheidenden Bezeugung von ℵBCDE muss Χριστου gelesen werden statt der Rcpt. θεου (Meyer). Was Otto dagegen einwendet, beruht auf der ganz unzutreffenden Voraussetzung, der Apostel wolle beweisen, dass er mit der Verkündigung des Evang. beauftragt sei; Böhmer sieht gar hier den Einwand eines Judenchristen. Das artikellose ῥῆμα θεοῦ könnte überhaupt nicht das verkündigte Gotteswort (so gew., auch God., Beck), auch nicht die göttliche Offenbarung (Reiche. v. Heng., vgl. Olsh., welcher es gar durch διὰ πνεύματος θεοῦ erklärt) bezeichnen, durch welche uns die Kunde vermittelt wird (Hofm.: welche Kunde dadurch in der Welt ist, dass Gott zur Welt geredet hat, Luth., Otto: dass Gott befohlen, und was Gott befohlen hat), sondern nur ein göttliches Geheiss (Lk 3 2. Mt 4 4. Hbr 11 3), wodurch die Kunde in's Werk gesetzt wird, weil Gott Prediger mit ihrer Verkündigung beauftragt hat (Meyer nach Beza, Piscat., Seml., Cram., Frtzsch., Glöckl., Thol., B.-Crus.). Mit der richtigen Lesart fällt freilich auch der sehr künstliche Versuch von Meyer, nachzuweisen, wie Paulus diesen zweiten Theil des Verses aus der Jesajastelle folgern konnte, was ja keineswegs nothwendig ist. Er meint, aus der ganzen Stellung des Propheten zu Gott, wie sie sich in κύριε — ἡμῶν ausdrückt, erscheine Gott als derjenige, auf dessen Befehl die ἀκοή verkündigt wird, was Otto gar daraus erschliesst, dass er seine Klage bei Gott anbringt.

**) Dagegen spricht weder, dass diese Frage in Betreff der Palästinensischen Juden absurd wäre (v. Heng.), da Paulus, an die Römer schreibend, natürlich hauptsächlich an die auswärtigen Juden denkt, noch nöthigt die Nennung Israels in V. 19, dies ganz allgemein

nicht ironisch bejahend (de W.: freilich, God.: ja doch, Goeb.: gewiss haben sie gehört), wie 9 20, sondern berichtigend (immo vero), wie häufig in Erwiderungen. Vgl. Herm. ad Viger. p. 845. Pflugk ad Eur. Hec. 1261. Kühner § 508, 2, c. Paulus kleidet seine Erwiderung in die Worte aus Ps 19 5 (genau nach den LXX), wo von der allgemein verbreiteten Naturoffenbarung Gottes die Rede ist, indem er sie auf die allenthalben hin ausgegangene Verkündigung des Evangeliums bezieht: »In die ganze Erde ist ausgegangen ihr Schall und an die Enden der Welt ihre Worte«. Die Antwort widerlegt das *οὐκ ἤκουσαν* sehr schlagend, weil a majori argumentirend und also auch auf alle Diaspora-Juden zutreffend *).

V. 19f. *ἀλλὰ λέγω*) führt eine abermalige mögliche Entschuldigung, deren Richtigkeit die Schuldbarkeit der Juden entkräften würde, in nachdrücklicher Konformität mit der vorigen ein. Vgl. Chrys., Theod. Mopsv.: *πάλιν ἑτέραν ἀντίθεσιν ἐπάγει*. — *μὴ Ἰσραήλ*) Die nachdrückliche Stellung des Subjekts zeigt, dass es nicht bedeutungslos ist, wenn hier *Ἰσρ.* als Subjekt ausdrücklich genannt ist. Nur braucht es deswegen nicht im Gegensatz zu einem anderen Subj. des ersten Fragesatzes zu stehen (Hofm.), oder bloss eine Klimax

---

zu fassen (Hofm., Otto), da diese ihren kontextmässigen Grund hat. Dass aber diese Frage erst jetzt aufgeworfen wird, beweist, dass nicht schon V. 17 (wie Lips. meint) auf ihre Widerlegung abzielen kann. Fälschlich nimmt v. Heng. das *λέγω* zwischensätzlich, so dass *ἀλλά* zum Folgenden gehört. Unrichtig Hofm.: nachdem Paulus den Propheten redend eingeführt habe, springe er dazu über, selbst etwas zu sagen, wozu ihn jener prophetische Satz veranlasse: Gut, so sage ich denn. Dagegen ist theils, dass nicht erst hier, sondern schon V. 17 Paulus es ist, welcher redet; theils dass er, sich selbst dem Propheten gegenüberstellend, nicht bloss *ἀλλὰ λέγω*, sondern *ἀλλ᾽ ἐγὼ λέγω* geschrieben haben müsste; theils dass *ἀλλά* hiernach den Sinn des Zustimmens oder Einräumens hätte (s. Bäuml., Partik. p. 16), welcher weder hier, noch V. 19 passt. Die Beziehung auf die Heiden (Orig., Calv., Frtzsch. u. M., auch v. Heng., Böhmer) liegt, wie V. 16, dem Zusammenhange ganz fern. Otto ergänzt zu *ἤκουσαν* ganz willkürlich: dass *ὁ αὐτὸς κύριος πάντων πλουτῶν εἰς πάντας* etc. aus V. 12.

*) Das *αὐτῶν* bezieht Paulus natürlich auf die Verkündiger des Evangeliums. Der Schluss aber, dass nach u. St. damals das Evangelium wirklich schon überallhin gedrungen sei (auch nach China, Amerika u. s. w.), ist nichts als eine arge Verirrung, dem Wesen des populär dichterischen Ausdrucks zuwider, gleichwohl nach Aelteren wieder von Löhe (v. d. Kirche p. 34ff.) und Pistorius in d. Luther. Zeitschr. 1846, 2. p. 40 erneuert. Die allgemeine Verbreitung des Evangeliums (vgl. Kol 1 6. 23. Clem. Cor. 1, 5) war bereits von den Aposteln in Gang gebracht (vgl. 1 8). Otto u. Böhmer wollen an dem Originalsinn der Stelle festhalten.

der Angelegentlichkeit auszudrücken (Meyer: im Hinblick auf V. 21), sondern die Betonung desselben macht, wie die negative Frageform, von vorn herein fühlbar, dass von Israel dies *οὐκ ἔγνω* am wenigsten ausgesagt werden konnte. Objekt davon aber kann, wie bei dem parallelen *μὴ οὐκ ἤκουσαν* V. 18 nur *τὴν ἀκοήν* sein. So nach Chrys., Est. u. M. Rück., Olsh., v. Heng., Phil., Hofm., Beyschl., Mang., Beck., Luth., Otto, Goeb., Lips., Sand. *). Dann lautet die Frage einfach dahin: Israel hat doch nicht etwa das nach V. 18 vernommene Evangelium nicht verstanden? Die folgenden Schriftstellen aber besagen als Antwort darauf, dass Gott das Heil solchen zugewandt habe, die nach der in ihnen enthaltenen Charakteristik ungleich weniger als Israel im Stande waren, das Evangelium zu verstehen, und welche es dann doch verstanden und geglaubt haben müssen, so dass also von einer Unfähigkeit Israels zu seinem Verständniss, mit der es sich etwa möchte entschuldigen wollen, unmöglich die Rede sein kann. Vgl. Olsh., Goeb., Sand. **). — *πρῶτος*) bezeichnet, dass Moses als Erster (der in der noch heute zu uns redenden Schrift diesen Einwand widerlegt) das Folgende sagt. Nach Hofm. versteht sich das von selbst, da früher als in den

---

*) Meyer ergänzt ein einfaches »es« und denkt dabei nach V. 18 an *ὅτι εἰς πᾶσαν τ. γῆν ἐξῆλθεν* etc., wo aber auch von einer »universellen Bestimmung der Predigt von Christo« garnicht die Rede ist. So im Wesentlichen auch de W., Frtzsch., Thol., Volkm., Holst., God., während Aeltere (Thom. Aq., Corn. a. Lap., Piscat., Calov., Koppe, Benecke, Kölln., Ew., vgl. Thol.) nach Pelag., Theod. Mopsv. vollends kontextwidrig bei *οὐκ ἔγνω* hinzudenken: dass das Evangelium von den Juden auf die Heiden übergehen würde. Ebenso willkürlich wollte Beza Deum bei *ἔγνω*, Reithm. aber gar kein Objekt ergänzen; und Reiche nahm vollends *Ἰσραήλ* als Objekt und *ἔγνω* davon, dass Gott Israel als sein Volk anerkannte. Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen *Ισρ.* nach *ουκ εγνω* gestellt.

**) Ganz mit Unrecht behauptet also Meyer, dass die folgenden Stellen als Antwort auf diese Frage nicht passen, was nur der Fall ist, wenn man sie dahin fasst, dass Gott den Juden zur Strafe das Heil zu den Heiden übergehen lasse (Rück.), weil sie dasselbe schändlich verachtet haben (v. Heng.), was ja nicht dasteht, oder dass man sich über das schon im AT geweissagte Nichtverstehen der Juden nicht verwundern solle (Phil.), was eine andere Frageform und eine andere Einführung der Antwort voraussetzt. Hofm. zieht nach dem Vorgange von Wttst., Michael, Storr, Flatt *πρῶτος* zu *οὐκ ἔγνω* und bezieht die Frage darauf, ob etwa der in der Heilsgeschichte begründeten Ordnung des Heils zuwider das Heil nicht zuerst zur Kenntniss Israels gekommen sei, und muss, da hierauf offenbar das Folgende keine Antwort enthält, annehmen, dass es einer Antwort auf diese Frage nicht bedarf (womit sie aber eben als ganz überflüssig erwiesen!), und mit V. 19b ein ganz neuer Gedanke beginnt!

Büchern Mosis sich kein Zeugniss finden kann; aber es handelt sich auch nicht darum, dass sich kein früheres findet, sondern dass der Erste, der solches sagt, kein Anderer als Moses ist, mit dem die Schrift anhebt, d. h. aber in der Sache allerdings: schon Moses (Lips., Sand.). Vgl. schon Theod. Mopsv.: εὐθὺς Μωϋσῆς. Die Stelle Dtn 32 21 (fast genau nach den LXX), nach welcher Gott durch die Segnung heidnischer Völker die Israeliten zur Eifersucht und zum Zorn reizen will, wie sie ihn durch Götzendienst gereizt hätten, fasst Paulus als eine direkte Weissagung (de W.): »ich will Euch eifersüchtig machen über ein Nichtvolk (d. h. über ein Volk, in welchem die in Israel verwirklichte Idee eines nach göttlichem Willen sein Leben regelnden Volkes sich nicht realisirt); über ein unverständiges Volk will ich Euch zum Zorn reizen« *). Auf dem ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ ruht die eigentliche Pointe des Citats (Lips.). Wenn ein Volk, das Gott selbst als ein unverständiges, verständnissunfähiges bezeichnet, im Stande war, die Heilsbotschaft zu verstehen, was doch geschehen sein muss, wenn es Gott durch das Evangelium zur Theilnahme am Heil berief, wie sollte denn Israel dasselbe nicht verstanden haben? — V. 20 führt mit dem metabatischen δέ zu dem Ausspruche eines anderen Propheten über, wie 9 27. — ἀποτολμᾷ steht absolut (Hom. Il. κ, 232. μ, 51, vgl. Win. § 54, 5. Buttm. p. 249): er erkühnt sich und sagt. Der kühn redende Prophet ist vergegenwärtigt, wie vorher Moses bei λέγει. Einem auf seine Vorzüge so eifersüchtigen Volke gegenüber dergleichen zu sagen, war und ist eine Kühnheit. Das Citat ist Jes 65 1 frei nach den LXX und nicht mit unabsichtlicher Umkehrung der beiden parallelen Glieder (Meyer), sondern weil das zweite Glied den Gedanken, den Paulus in der Stelle suchte, besonders klar ausdrückte **). Paulus findet darin, wie schon aus dem Zusammen-

---

*) Nach Meyer fasst Paulus die Stelle typisch auf, nach Hofm. soll in der Gegenwart die Weissagung Mosis in anderer Gestalt sich zu erfüllen fortfahren; aber diese moderne Vorstellung von einer sukzessiven oder mehrfachen Erfüllung eines Weissagungswortes ist der Schrift ganz fremd. Auch noch die neuesten Ausleger, wie Otto, Böhmer, Zimmer, Chr. Hoffm., verkennen völlig die eigentliche Pointe, aus der sich allein die Bedeutung des Citats im Zusammenhange ergiebt.

**) Dem historischen Sinne nach bezieht sich d. St. auf die durch Unsittlichkeit und Götzendienst von Gott abtrünnig gewordenen Juden (nicht auf die Heiden, wie Calv., Vitringa, Phil., God. wollen, s. dagegen Delitzsch z. d. St.), für welche der Prophet eben um Gnade gefleht hat, auf welches Flehen Jehova seine Antwort mit der

hange mit V. 19 erhellt, eine Weissagung auf die Bekehrung der Heiden: »ich bin gefunden worden unter denen, die mich nicht suchten, ich bin offenbar geworden unter denen, die nicht nach mir fragten«. Wenn also solche, die garnicht einmal sich bemühten, Gott zu finden, ihn dennoch (in seiner Heilsbotschaft) fanden, also dieselbe als ein an sie gerichtetes Gotteswort verstanden, wie hätte sie Israel nicht verstehen sollen, das doch gewöhnt war, Gott in seinem Worte zu suchen und zu finden? Wenn Gott in seiner Selbstoffenbarung (durchs Evangelium) denen offenbar geworden ist, die nach solcher Offenbarung garnicht fragten, und von da aus das Verständniss des Evangeliums sich ihnen erschloss, wie sollte Israel, das doch gewöhnt war, nach der Offenbarung in seinem Wort zu fragen, dasselbe nicht verstehen können, so dass ihnen Gott (nach seinem Heilsrathschluss) im Evangelium offenbar wurde *)?

V. 21. *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει*) Das einen Gegensatz einführende *δέ* bezieht sich darauf, dass Jesajas, der nach des Apostels Auffassung in dem vorher citirten Spruche von den Heiden redet, das Folgende in Beziehung auf Israel (*πρός*, wie Hbr 1,7f. Lk 12,41) sagt **). Nachdem die möglichen Einwürfe, mit denen man Israel gegen den Vorwurf in V. 16f.

Erinnerung daran beginnt, wie er sich dem abfälligen Volke mit zuvorkommender unverdienter Huld zu finden gegeben und offenbar gemacht habe. Auch hier motivirt Meyer die Anwendung, die Paulus von dem Spruche macht, fälschlich dadurch, dass er in dem abtrünnigen Israel ein typisches Vorbild auf die Heidenwelt sieht, während Hofm. trotz des gegensätzlichen *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραήλ* V. 21 leugnet, dass Paulus den Spruch auf die Heiden beziehe, indem er in Folge seiner verkehrten Annahme, dass mit V. 19b ein neuer Gedankengang beginnt, in den Spruch den ihm ganz fernliegenden Gedanken einträgt: »Nachdem Gott von freien Stücken sich Israel dargeboten hat, sein Gott zu sein, und dann die ganze Zeit her vergeblich ihm nachgegangen ist, es an sich zu ziehen, ist es kein Wunder, wenn er jetzt nicht ruht, bis er ihm seinen Ungehorsam vergolten hat.«

*) Das *εν* nach *ευρεθην* und *εγενομην* (BD Treg. u. Lchm. i. Kl., WH. a. R.) statt des für *υπο* c. Gen. stehenden blossen Dat. ist ächt, und nur unverstanden ausgefallen.

**) Der Gegensatz erlaubt also nicht, das *πρός* zu fassen: an Israel erklärt er (Kölln., Rück., Ew. u. M. nach Luther, Vulg.) oder: zu Israel gewendet spricht er (Holst., God., Chr. Hoffm., vgl. Volkm., Lips.; und vollends kann es ohne nähere Andeutung des Textes nicht den Sinn von adversus haben (Erasm., Beza, Calv., Grot., Koppe). Meyer u. d. M. verbinden V. 21 nach ihrer falschen Auffassung der in V. 19f. gegebenen Antwort auf die Frage in V. 19 unmittelbar mit derselben, während sie Paulus durch das *δέ* und das *πρὸς τ. Ἰσρ.* deutlich davon abscheidet.

könnte schützen wollen (V. 18—20), erledigt sind, führt der Apostel zum Schlusse noch ein Schriftwort an, welches den von ihm erhobenen Vorwurf nicht nur bestätigt, sondern auf eine ständige Charaktereigenthümlichkeit des Volkes zurückführt, und schliesst so mit grossem Nachdruck seine Darstellung von der unentschuldbaren Verschuldung Israels ab. Dass er dies mit dem Spruche Jes 65_2 (mit unbedeutender Umstellung wörtlich nach den LXX) thut, welcher fast unmittelbar auf den V. 20 angeführten Jes 65_1 folgt, darf bei der Art, wie er beide ausdrücklich trennt, so wenig auffallen, wie, wenn er sonst weit auseinanderliegende Sprüche kombinirt. Dass Jesajas, wie V. 20, im Namen Gottes spricht, versteht sich von selbst. »Den ganzen Tag habe ich ausgebreitet meine Hände gegen ein ungehorsames und widersprechendes Volk«. Auf dieser Charakteristik Israels ruht der ganze Nachdruck. Dieser ungehorsame und widersprechende Charakter des Volkes war es, der es bewog, der Heilsbotschaft (V. 16) und der in ihr verkündeten Gottesgerechtigkeit (V. 3) sich nicht unterzuordnen, sie vielmehr an dem Messias Anstoss nehmen liess (9_{32}), so dass der Verlust des Heils durchaus durch sie selbst verschuldet und zwar durch ihr völlig unentschuldbares Verhalten verschuldet war *).

Kap. XI.

Der dritte Abschnitt des vierten Hauptheils (Kap. 11) zeigt nun, wie auf Grund dieser Verschuldung, freilich nicht das Volk als solches, aber doch ein grosser Theil desselben verstockt sei (V. 1—10), wie aber Gott dabei von vorn herein die Gewinnung desselben auf einem Umwege beabsichtigt habe (V. 11—24), und wie endlich verheissungsgemäss Israel als Volk das Heil erlangen werde (V. 25—36).

*) Dieser ganze Gedankengang des Apostels wird freilich zerstört, wenn man in dem an sich berechtigten Bestreben, den Apostel über den gewöhnlich angenommenen Selbstwiderspruch des Kap. 10 mit Kap. 9. 11 hinauszuheben, annimmt, dass Paulus auch diesen Ungehorsam des Volkes auf die Machtwirkung Gottes und seine absolute Prädestination zurückführe (so nach Holst., Pfleid. a. a. O. p. 529, Grafe p. 89, auch wohl Lips.). Allein die ganze Exposition V. 16—21 zeugt so entschieden dagegen, dass schon darum die Auffassung von Kap. 9 u. 11, welche diesen Widerspruch erzeugt, eine falsche sein muss. »Widerspenstig sein« (Grot., Reiche, Frtzsch., v. Heng., Volkm. u. d. M.) heisst ἀντιλέγειν nicht. Vgl. III Mak 2_{28}. Lucian. D. M. 30, 3.

V. 1—10. Die Verstockung Israels. — V. 1. *λέγω οὖν*) Mit dem resumirenden *οὖν* kehrt der Apostel von dem Abschnitte, welcher die Verschuldung Israels dargelegt hat (9 30—10 21), zu dem Problem zurück, das ihn im ersten Abschnitt beschäftigt hat (9 6—29), nur mit der näheren Bestimmung, die es durch diesen zweiten Abschnitt zu erhalten schien. Hatte es sich dort nämlich zunächst darum gehandelt, dass die Mehrzahl seiner Brüder nach dem Fleisch des Heils verlustig gegangen sei, so war hier wiederholt die Verschuldung, auf welche dies zurückgeführt, von Israel im Ganzen ausgesagt (9 31. 10 19. 21), so dass es in der That schien, als ob das Volk als Ganzes des ihm verheissenen Heiles verlustig gegangen und also von Gott verstossen sei. Darum wirft er nun die Frage auf, ob dem denn etwa wirklich so sei, um diese Frage, wie schon ihre Form andeutet, zu verneinen und diese Verneinung eingehend zu begründen *). — *μὴ ἀπώσατο* etc.) Vgl. Ps 94 14. I Sam 12 22. Durch die Voranstellung des Verbums treten die beiden auf einander bezüglichen Begriffe *ὁ θεός* und *τὸν λαὸν αὐτοῦ* in sehr nachdrücklicher Weise nebeneinander, um schon im Ausdruck die Undenkbarkeit dieses Falles fühlbar zu machen, der dann auch mit dem *μὴ γένοιτο* kategorisch verneint wird, nachdem schon die Frageform auf die Verneinung vorbereitet hat: Gott, der ja nicht wankelmüthig ist, wie ein Mensch, kann doch sein Volk, das er zu seinem Eigenthum erkoren, nicht verstossen haben? Vgl. Beng.: »ipsa populi ejus appellatio rationem negandi continet« **). — *καὶ γὰρ ἐγώ* etc.) denn auch ich

*) Gewöhnlich nimmt man an, dass Paulus eine falsche Folgerung aus den Prophetensprüchen 10 19 ff. ablehne (de W., Phil., vgl. Otto, der ihn ganz speziell über Jes 65 2 reflektiren lässt und darauf pocht, dass der Aor. frage, ob er es zur Zeit des Propheten verworfen habe!), oder als ob er selbst eine scheinbare Konsequenz aus dem über die Schuld der Juden Gesagten ziehe (Frtzsch., God., vgl. Goeb., Luth.), die er als eine dritte Frage den beiden in 10 18 f. anreihe (Meyer), um etwa eine neue mögliche Entschuldigung oder Einwendung Israels zurückzuweisen (Holst.). Allein weder wird die folgende Frage ihrem Inhalt nach (als hiesse es *μὴ οὖν ἀπώσατο*) als Folgerung aus dem Vorigen eingeführt, noch wird gefragt, ob er diese Folgerung ziehe (als ob das *λέγω οὖν* fragend zu fassen wäre). Dies hat Hofm. richtig erkannt; aber wenn er selbst meint, der Apostel werfe diese Frage auf, weil sich aus den Schriftstellen 10 18 ff. ergebe, dass sie zu verneinen sei, so ist dies die Folge seiner unrichtigen Deutung jener Schriftsprüche und scheitert schon daran, dass die Verneinung erst im Folgenden gegeben und ausführlich begründet, nicht aber aus dem Vorherigen vorausgesetzt wird.

**) Reiche vermisste ein *ἅπαντα*, übersah aber, dass der Nachdruck auf dem vorangestellten Verbum ruht, und dass eine Verstossung

bin ein Israelit (vgl. 94), und zwar von ächtester, unanfechtbarer Abkunft. Denn er war nicht nur ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, sondern speziell ἐκ φύλης Βενιαμίν (Phl 35), d. h. aus dem Stamme, welcher nebst dem Stamme Juda den theokratischen Kern der Nation nach dem Exil bildete (Esr 41. 109). Das kann unmöglich beweisen sollen, dass Paulus schon als ächter Israelit patriotischer Weise vermöge seines theokratischen Selbstgefühls jenes ἀπώσατο nicht einräumen, sondern nur mit Abscheu zurückweisen könne (v. Heng., de W., B.-Crus., Meyer, Böhmer, Lips., Sand., Hilg.). Denn dann wäre ja offenbar nicht die Thatsache, dass Gott sein Volk nicht verstossen hat, sondern nur dass Paulus dies nicht behaupten könne, begründet. Der Apostel kann vielmehr nur an seinem eigenen Beispiel beweisen, dass Gott das Volk als solches nicht verstossen hat. So gew., auch God., Beck., Goeb., Chr. Hoffm.*). — V. 2. Indem das

---

überhaupt nur von dem Volke als Ganzem ausgesagt werden kann, das, eben weil es Gott als Volk zu seinem Sohn und Eigenthum angenommen hat, auch nur als solches aus dieser Stellung verstossen werden kann. Das ον προεγνω nach τον λαον αυτου (Lchm. nach AD) ist ohne Zweifel aus V. 2 antizipirt. Das μὴ γένοιτο perhorreszirt nicht das λέγω (v. Heng.), als ob Paulus bloss ἀπώσατο ohne μή geschrieben hätte, was lediglich einer falschen Fassung von V. 2 zu Liebe angenommen wird.

*) Vergeblich wendet Meyer dagegen ein, dass das Beispiel eines einzelnen Auserkorenen garnicht beweisend wäre, da ja eine Verwerfung des Volkes als solchen schlechterdings die Begnadigung einzelner Glieder desselben ausschloss. Allerdings aber soll es nur eine vorläufige Begründung des μὴ γένοιτο aus einer schlagenden Thatsache sein, während sich Paulus eine noch viel tiefer greifende für das Folgende vorbehält, weshalb V. 2 ff. nichts gegen die richtige Fassung beweisen kann (gegen Hilg.). Freilich wird der Nerv dieser Begründung nur geschwächt, wenn man den Paulus nicht als einen einzelnen, ächten Israeliten nimmt, wie er sich hier selbst charakterisirt, sondern irgend ein ihn vor den Uebrigen auszeichnendes Moment angedeutet findet, das seinen Fall ja zu einem exzeptionellen und darum nicht beweisenden machen würde, wie seine Verkündigung des Evangeliums (Theod. Mopsv., vgl. Zimmer), oder gar seine Berufung zur Heidenmission, in der Hofm., Luth., Otto ohne jede Andeutung des Textes eine Besiegelung des heilsgeschichtlichen Berufes Israels finden. Erträglicher, obwohl ebenso willkürlich, verweist Beng. darauf, dass auch er als einstiger Verfolger der Verwerfung werth war (vgl. Holst.: auch ich, der ποτὲ θεόμαχος). Wenn aber Paulus auf seine eigene Person und nicht auf die Gemeinde der Leser zum Beweise dafür hinweist, dass Gott das Volk Israel als solches nicht verstossen hat, so folgt daraus unzweifelhaft, dass dieselbe dem Volk Israel nicht angehörte (God. nach Weizs.); und es ist eine völlig nichtige Ausflucht, wenn Mang. p. 214 dagegen geltend macht, dass doch auch die Römischen Judenchristen noch am Gesetze festhielten.

οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ noch einmal die thatsächlich erwiesene Verneinung der aufgeworfenen Frage ausspricht, fügt das *ὃν προέγνω* ein neues, die Unmöglichkeit des *ἀπώσατο* fühlbar machendes Moment hinzu. Ein solches ist es aber nur, wenn man es wortgemäss (vgl. 8 29) darauf bezieht, dass Gott dieses Volk ja, ehe er es zu seinem Volke erkor, in seiner ganzen Eigenthümlichkeit gekannt hat, also auch wusste, dass es im Grossen und Ganzen ein ungehorsames und widersprechendes Volk sei (10 21). Machte also dies dasselbe ungeeignet, sein Volk zu sein, so würde er es nicht dazu erkoren haben; hat er es aber trotz dieses Vorhererkennens dazu gemacht, so kann er nun nicht, als ob er sich in ihm getäuscht, es als ungeeignet für seine Zwecke verworfen haben. Vgl. v. Heng.*). — *ἢ οὐκ οἴδατε*) oder — wenn Ihr das nicht zugeben wollt —, führt, wie 2 4 und häufig, einen neuen Beweis für den schon V. 1 erwiesenen Satz ein aus einem typischen Geschichtsvorgange, bei welchem nach der Schrift in einem analogen Falle von Widersetzlichkeit des Volkes Gott den Ausspruch gethan hat, er habe

---

Denn da sie Paulus doch jedenfalls als Gottgeliebte, berufene Heilige bezeichnet (1 7), deren Glauben er lobt und als dem seinen ebenbürtig anerkennt (1 8. 12), so kann er sie doch immerhin nicht zu denen rechnen, die, weil sie sich an Christo stiessen (9 32), dem Evangelium den Gehorsam verweigert haben (10 16). Hilg.'s energische Abweisung dieser Widerlegung (a. a. O. p. 275) bringt auch nicht das Mindeste bei, was sie als unhaltbar darthut.

*) Das *προέγνω* kann nicht bloss heissen, Gott habe vorhergesehen, dass es sein Eigenthumsvolk sein und bleiben werde (vgl. Phil. u. in der Sache auch Meyer, Zimmer, Lips., Sand.), wogegen schon Hofm. bemerkt, Gott hätte ja auch vorhersehen können, dass und wann es aufhören werde, sein Volk zu sein. Andere bleiben auch hier bei der sprachwidrigen Umdeutung stehen: welches er vorherbestimmt hat (Rück., Frtzsch., de W., Volkm., Chr. Hoffm.), obwohl hier am wenigsten die Angabe, wozu er es vorherersehen, fehlen könnte. Nach Hofm. ist sein Vorhererkennen ein Willensakt (? !), durch den Gott im Voraus Israel zu dem gemacht hat, was es darnach in Wirklichkeit geworden ist (vgl. Beck, Luth., Otto u. ähnlich Goeb.). Lässt man aber das *τ. λαὸν αὐτοῦ* durch *ὃν προέγνω* näher bestimmt (und beschränkt) werden zum Begriffe des zum christlichen Heile bestimmten g e i s t i g e n Gottesvolkes (Orig., Augustin., Chrys., Luther, Calv. u. M., auch Heum., Seml., Rosenm., Flatt, Glöckl., Holst., Beck, Böhmer, worauf trotz seiner Zurückweisung dieser Auffassung in der Sache auch Lips. herauskommt), so wird, abgesehen davon, dass dann die Frage höchst überflüssig wäre, der Fragepunkt völlig verrückt, da es sich ja eben nach V. 1 um das Schicksal der Nation als solcher handelt, deren Mitgliedschaft, wie schon die Selbstcharakteristik in V. 1 zeigt, lediglich durch die leibliche Abstammung von den Vätern konstituirt wird.

(nicht etwa sein Volk verstossen, sondern) trotz der grössten Verdorbenheit der Menge sich eine Anzahl Treuer übrig behalten. — ἐν Ἠλίᾳ) gehört zu τί λέγει ἡ γραφή, dem es mit Nachdruck voransteht: in der vom Elias handelnden Stelle, in der Geschichte des Elias (Otto). Vgl. Mk 12 26. — ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ) abhängig von οὐκ οἴδατε, als näher bestimmende Parallele von ἐν Ἠλ. τί λέγει ἡ γρ. Vgl. Lk 22 61. Act 11 16. Das ἐντυγχάνειν (8 27. 34) steht hier mit dem Dativ der Person, die man angeht, wie oft bei Plutarch, Polyb., Lucian etc. (vgl. Act 25 24. Sap 8 21. 16 28), und mit κατά c. gen., weil es in anklagendem Sinne wider Israel geschieht, vgl. I Mak 8 32 *). — V. 3 bringt die Stelle I Reg 19 10. 14 frei nach den LXX und mit Umstellung der beiden ersten Versglieder, die gewiss nicht zufällig ist (Meyer), da sie dazu dient, das ὑπελείφθην von dem ἀπέκτειναν zu trennen, und ihm so den von Paulus intendirten Sinn zu sichern. Vgl. Hofm. »Herr, Deine Propheten haben sie getödtet (nämlich die Israeliten unter Ahab und Jesabel, vgl. I Reg 18 4), Deine Altäre haben sie von Grund aus zerstört (geschleift); und ich bin übrig geblieben allein; und sie suchen meine Seele« **). Der Fall war also ganz ähnlich, wie der jetzt vorliegende, wo nach der Art, wie er V. 1 auf

---

*) Das ἐν Ἠλίᾳ heisst nicht soviel als: de Elia (Erasm., Luther, Beza, Calv., Calov. u. M.). Sehr gangbar ist diese Citationsweise bei Philo und auch bei den Rabbinen (Surenh. καταλλ. p. 493), vgl. schon Thuc. 1, 9, 3, wo ἐν τοῦ σκήπτρου ἅμα τῇ παραδόσει εἴρηκεν heisst: an der Stelle, wo er (Homer) von der Scepter-Uebergabe handelt, hat er gesagt u. s. w. Ganz ungeschickt fasst Otto das ὡς als von λέγει abhängigen Objektssatz. Das λεγων am Schlusse des Verses (Rcpt. nach אL) ist zu streichen.

**) Meyer sagt: »Ueber den Plural (τὰ θυσιαστήρια), da der Tempel in Jerusalem der ausschliesslich zum Kultus bestimmte Ort war, genügt Estius: »Verisimile est, Eliam loqui de altaribus, quae passim in excelsis studio quodam pietatis Deo vero erecta fuerant; maxime postquam decem tribus regum suorum tyrannide prohibitae fuerunt, ne Jerusolymam ascenderent sacrificii causa. Quamvis enim id lege vetitum esset [s. Lev 17 8f. Dtn 12 13f.], ac recte fecerint Ezechias et Josias, reges Judae, etiam ejusmodi aras evertendo, tamen impium erat eas subvertere odio cultus Dei Israel«. Vgl. Grot., auch Keil, Archäol. I, § 89.« Ob das μόνος im Urtexte heisst: allein von den Propheten (so gew.), wofür die Gedankenfolge in ihm spricht, was aber Otto lebhaft bestreitet, ist ganz gleichgültig; der Apostel bezieht es jedenfalls darauf, dass er als der Einzige Jehova treu geblieben war, weil seine Gesinnungsgenossen getödtet waren, und das abtrünnige Volk, wider das er ja Anklage erhebt, sie eben ihrer Treue wegen getödtet hatte. Das και der Rcpt. vor τα θυσιαστ. (DEL) ist Verbindungszusatz nach den LXX. Otto benutzt es für seine Auffassung, indem er es behandelt, als ob es vor τους προφ. stehe!

seine Person verwies, Paulus allein übrig geblieben zu sein scheinen konnte. — V. 4. *ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ*) aber, obgleich Elias allein übrig gelassen zu sein klagte, was sagt zu ihm die (auf diese Anklage antwortende) göttliche Weisung? Zu *ὁ χρηματισμός*, nur hier im NT, vgl. II Mak 2 4. 11 17. Diod. Sic. 1 1. 14 7 und über *χρηματίζω* z. Mt 2 12. Es folgt nun I Reg 19 18, mit freier pragmatischer Abweichung sowohl von den LXX als vom Grundtexte: »ich habe mir selbst (*ἐμαυτῷ*, nämlich zu Dienst und Eigenthum) übrig gelassen (indem ich sie vor Abfall bewahrt und in der Treue erhalten habe) siebentausend Männer, welche doch (*οἵτινες* motivirt, dass sie ihm treugeblieben) nicht gebeugt haben ein Knie vor Baal« *).

---

*) Auffallend ist — da doch בעל als Bezeichnung der phönizischen Gottheit, deren Verehrung bei den Juden besonders unter den späteren Königen sehr verbreitet war, ein männliches Nomen ist —, dass es bei den LXX u. in den Apokr. zwar überwiegend den männlichen (Num 22 41. Jud 2 13. I Reg 16 31 al.), oft aber auch den weiblichen Artikel (Zph 1 4. Hos 2 8. I Sam 7 4, immer bei Jerem., Tob 1 5 al.) hat. Auch an unserer Stelle las Paulus wohl den männlichen Art. (gegen Frtzsch., Ew.), da der weibliche in den jüngeren Codd. der LXX erst aus unserer Stelle eingedrungen sein wird, setzte aber seinerseits den weiblichen. Dass die LXX gemeint hätten, בעל sei generis communis und bezeichne auch die Astarte (Reiche, vgl. Otto, der sogar meint, Paulus habe mit Absicht und auf besseres Wissen aus der Tradition die Astarte als die Gottheit ihres Geschlechts genannt, die das Weib Jesabel in den Königspalast Israels eingeführt habe), ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil bei den LXX nicht bloss der männliche Baal und die Astarte oft nebeneinander vorkommen (Jud 2 13. 10 6 al.), sondern auch Baal als Fem. neben der Astarte (I Sam 7 4). Nach Frtzsch. haben die LXX בעל sowohl für den Namen eines Gottes als auch für den einer Göttin gehalten und daher je nach dem vermeintlichen Zusammenhang bald den männlichen, bald den weiblichen Artikel gesetzt, letzteren besonders, wo es neben עַשְׁתָּרוֹת vorkommt. Meyer nimmt an, dass Baal als androgyne Gottheit gedacht gewesen sei (Beyer ad Selden. de Diis Syr. p. 273 f., Wttst., Koppe, Olsh., Phil.), obgleich ein näherer geschichtlicher Nachweis fehlt. Andere halten unter Verweisung auf II Reg 17 30 f. und die rabbinische Bezeichnung der Idole durch אלהות die weibliche Artikulirung für eine verächtliche Bezeichnung (Gesen. in Rosenm. Repert. I, p. 139, Thol., Ew. Alterth. p. 302). Hat man das Femin. artic. auch durch Ergänzung eines Substant. erklärt (*εἰκόνι*: Erasm., Luther. Beza, Grot., Beng., God. u. M.; *στήλῃ*: Glass, Estius, vgl. auch v. Heng.: *θρησκείᾳ*: Cramer), so war dies ebenso willkürlich als falsch, weil es wenigstens *τῇ τοῦ Βάαλ* heissen müsste, da בעל immer den Artikel hat. Eine völlig befriedigende Erklärung hat erst Dillmann in dem Monatsbericht der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 16. Jan. 1881 gegeben. Hiernach scheuten sich die Palästinensischen, wie die Hellenistischen Juden, den Baal-

V. 5f. οὕτως) wie 1 15. 6 11: in dieser Weise, diesem alttestamentlichen Geschichtsvorgange entsprechend, nur dass das οὖν zugleich von demselben die Anwendung macht auf die Frage, um die es sich in der Gegenwart handelt, welche nach der typischen Auffassung des alttestamentlichen Vorganges demselben genau entsprach: So nun auch in der (Messianischen) Gegenwart (καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, vgl. 3 26). Das tert. comp. liegt aber in dem Begriff des λεῖμμα (II Reg 19 4. Herod. 1, 119), d. h. darin, dass von der grossen Masse des Volkes nur ein kleiner Theil übrig geblieben ist, und so ein Ueberbleibsel zu Stande gekommen und vorhanden ist (Bem. das Perf. γέγονεν) im Verhältniss zu dem grossen Ganzen, von dem der grösste Theil hinweg ist. Natürlich ist es, wie bei dem κατέλιπον ἐμαυτῷ V. 4, ausschliesslich Gott selbst, durch welchen dies λεῖμμα zu Stande gekommen, d. h. bewirkt ist, dass ein Rest Israels gläubig geworden ist und das Heil erlangt hat, weil nur daraus folgt, dass das Volk **als solches** nicht verstossen sein kann. Aber als ein ganz neues, durch den alttestamentlichen Vorgang nicht dargebotenes Moment tritt hier das κατ' ἐκλογὴν χάριτος hinzu, das die Modalität des γέγονεν beschreibt, und das, wie die nachdrückliche Voranstellung zeigt, dem Apostel besonders wichtig ist. Es ist nämlich das λεῖμμα zu Stande gekommen in Gemässheit einer Auswahl, welche göttliche Gnade getroffen, d. h. indem Gott sich nach freier Gnade aus der Masse des Volkes die auswählte, welche er durch die Bewirkung des Glaubens sich erhalten und zum Heile führen wollte. Es zeigt sich darin aber nur wieder dieselbe göttliche Ordnung, nach welcher er sich von Anfang an vorbehalten hat, aus den leiblichen Nachkommen der Erzväter die auszuwählen, welche das dem Volk bestimmte Heil empfangen sollen (9 6—13), und ihnen so seine Gnade zu Theil werden zu lassen, die ihrer Natur nach eine freie ist (9 11. 16 18) *). — V. 6. εἰ δὲ χάριτι der Sache nach gleich κατ' ἐκλογὴν χάριτος: wenn aber durch

---

namen auszusprechen, und ersetzten ihn beim **Lesen** der heiligen Texte im Griechischen durch αἰσχύνη, welches Qeri dem verständigen Leser durch den weiblichen Artikel vor Βάαλ angedeutet wurde. Ihm folgen Lips., Sand. — Ganz verkehrt nimmt Hofm. das κατέλιπον als 3. pers. plur., so dass es dasselbe Subj. wie ἀπέκτειναν hat, was schon durch das ἐμαυτῷ ausgeschlossen wird.

*) Hofm. verbindet das κατ' ἐκλογὴν mit λεῖμμα und sieht darin fälschlich eine Verstärkung des für V. 2 erbrachten Beweises. Otto übersieht, dass dieselbe Gnade, welche sich ihre Objekte erwählt, dieselbe durch ihre Berufung zu dem λεῖμμα macht, dass deshalb die erwählende Gnade aber doch eine andere ist als die, welche in ihnen

Gnade, sc. λεῖμμα γέγονε. Gerade an dieses neu hinzugetretene Moment knüpft die Fortführung des Gedankens an, weil dem Apostel Alles darauf ankommt, den Gedanken auszuschliessen, als ob man sich durch Werke ein Anrecht darauf erwerben könnte, zu dieser Auswahl zu gehören (vgl. 9 11. 16). Er konstatirt daher, dass, was durch Gnade zu Stande gekommen, nicht mehr (οὐκέτι im logischen Sinne, wie 7 17) auf Anlass von Werken (ἐξ ἔργων) zu Stande gekommen sein kann, weil, wenn dem so wäre (ἐπεί im Sinne von 3 6: sonst), die Gnade aufhört, Gnade zu sein, oder, wie das οὐκέτι γίνεται noch bezeichnender sagt, sich als das thatsächlich zu erweisen, zu verwirklichen (vgl. zu 3 4), was sie ihrem Wesen nach ist und bleiben muss, wenn sie ihren spezifischen Charakter nicht aufgeben soll (vgl. Augustin.: gratia, nisi gratis sit, gratia non est). — εἰ δὲ ἐξ ἔργων) sc. τὸ λεῖμμα γέγ. Diese Umkehrung des Gedankens zeigt nur aufs Neue, wie sehr es dem Apostel darauf ankommt, den Gedanken auszuschliessen, dass die Zugehörigkeit zu jenem λεῖμμα durch Werkverdienst erworben sein könnte. — οὐκέτι ἐστὶν χάρις) Dann findet Gnade nicht mehr statt, ein für den Apostel, dem Gnade das beherrschende Prinzip der ganzen Heilsgegenwart ist, so undenkbarer Gedanke, dass durch diese undenkbare Konsequenz die Unmöglichkeit des ἐξ ἔργων definitiv sicher gestellt ist. — ἐπεὶ τὸ ἔργον) sonst, wenn nämlich doch noch von Gnade die Rede sein soll, trotz jener Prämisse, ist das Werk nicht mehr Werk, weil ein Werk, das nicht durch sich selbst erwirbt, was seine Folge ist, keine wirkliche Leistung mehr ist*).

---

den Glauben (wie V. 4 das Treugebliebensein) wirkt. Beck findet in diesem Ausdruck »die objektive und subjektive Entstehung«, »die göttlich aktive und die menschlich rezeptive Hervorbringungsthätigkeit«, die berufende Erwählung Gottes und die menschliche Hingabe an dieselbe ausdrücklich angedeutet. God. will bei der ἐκλογὴ χάριτος nur an die Erwählung des Volkes denken, in Folge deren dasselbe nie gänzlich verworfen werden könne, immer ein Rest übrig bleiben müsse. Aller Gedankenzusammenhang wird natürlich aufgehoben, wenn man hier an eine ἐκλογή aus Heiden und Juden denkt (Zimmer).

*) Dieser Gedanke ist keineswegs bloss beiläufig und zufällig (Koppe, Rück., de W., Frtzsch., Maier u. A.), und leitet auch nicht bloss zu V. 7 über (Meyer); er handelt aber auch nicht vom Zustandekommen eines Restes im Unterschiede von der Erwählung der Einzelnen (Hofm.), da nur durch diese nach V. 5 jener zu Stande kommt, und ist auch nicht vom Apostel um seiner »judenchristlichen« Leser willen eingefügt (Hilg.), die doch sicher nicht annahmen, dass sie wegen ihrer vorchristlichen Gesetzestreue von Gott erwählt und zu Christen gemacht seien. Otto leugnet die Ergänzung von λεῖμμα

V. 7f. *τί οὖν;)* fragt, wie 3 9. 6 15, was nun in Folge von V. 5f. sich in Betreff dessen, was Israel widerfahren ist und was doch nach V. 1. 2 keine Verstossung des Gottesvolkes sein soll, ergiebt*). — *ὃ ἐπιζητεῖ)* vgl. I Sam 20 1. Hbr 11 14. Act 19 39. Was Israel erstrebt hat und noch erstrebt (Bem. das Praes.), das ist nach 9 31f. die Gerechtigkeit; denn wenn dort auch zunächst von einem *νόμος δικ.* die Rede war, so sollte dieser ihm doch nur dazu verhelfen, die Gerechtigkeit zu erlangen, und zwar nach der Art, wie es jenen *νόμος* auffasste, eine eigene Gerechtigkeit (10 3); denn nur bei einer solchen kann von einem *ἐπιζητεῖν*, welches nothwendig allerlei Werkthätigkeit voraussetzt, die Rede sein. Mit grossem Nachdruck hebt das den Relativsatz wieder aufnehmende *τοῦτο* hervor, dass es eben dies nicht erreicht hat (*ἐπέτυχεν*, vgl. Prv 12 27. Jak 4 2. Hbr 6 15). — *ἡ δὲ ἐκλογή)* metonymisch für die Auserwählten, wie *περιτομή* 3 30 für die Beschnittenen, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 469. — Was Israel erstrebte, und die Auswahl erlangte, war dieselbe Gerechtigkeit, die nur von Israel auf falschem Wege erstrebt, den Auserwählten aber, nachdem sie Gott berufen und den Glauben in ihnen gewirkt hatte, aus Gnaden geschenkt wurde (8 30). Da nun mit der Gerechtigkeit alles Heil gegeben, so

---

γέγονεν und setzt willkürlich ein »etwas geschieht« an die Stelle. — Die zweite Vershälfte: *ει δε εξ εργων ουκετι εστιν χαρις, επει το εργον ουκετι εστιν εργον* (Rcpt.) ist durch BL gut bezeugt; denn dass in B das *εστι* nach *ετι* ausgefallen, und statt des *εργον* am Schlusse sinnlos das *χαρις* der ersten Vershälfte wiederholt ist, hat gar keine kritische Bedeutung. Ein Grund, diese Antithese zu bilden, war gerade bei ihrer scheinbar »völligen Entbehrlichkeit für die Argumentation« für die Abschreiber durchaus nicht gegeben, und die Worte entsprechen keineswegs so genau denen der ersten Vershälfte, dass sie als Nachbildung erscheinen. Dagegen lag der nachlässige Ausfall des fast aus denselben Worten (in anderer Stellung) gebildeten Satzes den Abschreibern sehr nahe. Die Worte sind daher mit Recht gegen die neuesten Kritiker und Exegeten (auch Meyer und besonders Hofm., dessen Kritteleien an ihrem Gedanken durch die obige Auslegung sich von selbst erledigen, vgl. auch Lips., der sie für sinnlos erklärt) von Frtzsch., Reiche (Comment. crit I, p. 68ff.), Volkm. festgehalten worden. Ohne Grund verdächtigt Holst. den ganzen Vers.

*) Das *οὖν* folgert also nicht aus V. 2—6 (de W., Frtzsch., Phil.), geschweige denn dass nach dem Grunde der Thatsache 10 16 gefragt wird, da die Verwerfung des Volkes nach dem Vorigen dieser Grund nicht sein könne (Holst.). Auf die von ihm gestellte Frage antwortet aber Paulus nicht mit einer neuen Frage (Lchm.), die ihre Verneinung in sich selbst trägt (Hofm.), oder mit einer Frage der Verwunderung (Reiche, der die folgenden Worte mit *τί οὖν* zu einer Frage zusammenzieht), so dass erst mit *ἡ δὲ ἐκλογή* etc. die Antwort folgte, sondern mit einer positiven Aussage.

erlangt dieser Rest Israels das Heil, freilich nicht ἐξ ἔργων, aber auch nicht, weil Gott ihn sich nach einem decretum absolutum der Willkür auserlesen hat, sondern, weil Gott sich eben solche erwählte, die nicht, wie die Masse des Volkes, ἐξ ἔργων nach der Gerechtigkeit trachteten *). — οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν) heisst trotz Job 17 7 nicht: verblenden (Hofm., Holst.), sondern: verhärten (vgl. zu II Kor 3 14) und ist synonym mit σκληρύνειν (9 18). Vgl. noch Mk 6 52. 8 17. Joh 12 40. Sie wurden also (von Gott) in der verkehrten Richtung, die sie eingeschlagen, so verfestigt, dass sie für alle Antriebe zur Aenderung derselben unempfänglich (gefühllos, wie mit einer Schwiele überzogen) gemacht sind (vgl. Frtzsch. ad Marc. p. 78. Winzer Progr. 1828. p. 8). Es ist also nicht die verkehrte Richtung ihres ἐπιζητεῖν (9 31f. 10 3) auf diese Verhärtung zurückgeführt (Holst., vgl. Lips., der die Worte analysirt, als sei von ihrem Unglauben die Rede), als ob Paulus, was er bisher als subjektiv verschuldet angesehen, jetzt wieder vom objektiven Standpunkt betrachte (de W.), sondern umgekehrt ihre Verhärtung als ein Strafgericht über die eingeschlagene verkehrte Richtung aufgefasst, in der sie nunmehr verharren müssen, nachdem sie dieselbe nicht haben verlassen wollen (10 21). — V. 8. καθάπερ γέγραπται) Gemeint ist Dtn 29 4, das frei nach den LXX und mit Einflechtung eines Hauptbegriffes aus der sachlich ähnlichen Stelle Jes 29 10 citirt wird. Paulus fasst die Schriftworte, welche von einer Verstockung des Volkes zur Zeit des Jesaias und des Moses handeln, als eine Weissagung auf die jüdische Verstockung gegen das Evangelium **). Statt mit der Deuteronomiumstelle

---

*) Trotzdem darf als Objekt des ἐπιζητεῖν und ἐπιτυχεῖν nichts Anderes gedacht werden als die Gerechtigkeit (nicht die ἰδία δικαιοσύνη, wie Lips. obiger Erklärung unterschiebt), durch deren Mittheilung (in der Rechtfertigung) auch allein ein Rest zu Stande kam (V. 5), wie damals, als Gott sich die 7000 selbst erhielt (V. 4), da als Objekt des zweiten ἐπέτυχεν nur ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ ergänzt werden darf. Sobald man ihren Gnadenstand bei Gott (Otto, Goeb.), ihre Seligkeit (Zimmer), oder gar das Messianische Reich (Chr. Hoffm.) dafür einsetzt oder doch hinzunimmt, geht man über die kontextmässige Bedeutung des ὃ hinaus. Dass die Praep. im Comp. ἐπιζητεῖν den Verbalbegriff verstärke (Frtzsch., Phil., Luth.), bestreitet Meyer, weil sie nur, dem ἐπέτυχεν korrelat, die Richtung bezeichne. Vgl. Phl 4 17. Ueber den Acc. nach ἐπιτυγχ. statt des gewöhnlichen Gen. (τούτου: Rcpt. nach Min.) vgl. Matthiae § 328. Ellendt, Lexic. Soph. II, p. 861. Er ist beim pronominalen Objekt, bei dem die partitive Vorstellung ausgeschlossen, das Natürliche (vgl. Otto).

**) Es widerspricht durchaus dem technischen Sinne des γέγραπται, wenn man den Apostel nur die Uebereinstimmung des jetzt Geschehenen mit dem dort Geschriebenen hervorheben lässt (Thol.,

zu sagen, was Gott ihnen nicht gab (Augen zu sehen und Ohren zu hören), wählt er, dem Begriff der Verstockung entsprechend, sofort den Ausdruck πνεῦμα κατανύξεως aus Jesaja: »Gott gab ihnen einen in Betäubung versetzenden Geist«, d. h. einen Geist, welcher nach der betäubenden, einen Zustand der Unempfindlichkeit und Unempfänglichkeit herbeiführenden Wirkung, die er ausübt, charakterisirt wird *). Ebenso sagt Paulus nun positiv, Gott habe ihnen Augen des Nichtsehens und Ohren des Nichthörens (τοῦ μὴ βλέπειν — τοῦ μὴ ἀκούειν) gegeben, d. h. er habe ihre Organe der geistigen Wahrnehmung (wofür die der sinnlichen nur Symbole sind) zu solchen gemacht, die nicht mehr wahrzunehmen vermögen, womit derselbe Gedanke nur noch deutlicher ausgedrückt wird **). Endlich wird das: »bis auf diesen Tag« des Grundtextes umgesetzt in ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας (vgl. II Kor 3 14), das noch bestimmter hervorhebt, wie die

---

Hofm., welche den Nachdruck darauf legen, dass auch die hier beschriebene Verstockung Israels keine Verstossung des Volkes involvirte, sondern dazu diente, es als Volkseinheit zusammenhalten!). Vgl. noch Luth. Statt des gew. καθὼς der Rcpt. (Lchm.) ist nach ℵB καθάπερ (4 6) zu lesen.

*) Dieser Sinn von κατάνυξις erklärt sich aus dem Gebrauche von κατανύσσεσθαι, compungi, bei den LXX und den Apokr. vom lähmenden Betroffenwerden durch Schmerz, Furcht, Staunen u. s. w., wodurch man verblüfft und wie vom Schlage gerührt wird (Schleusner Thes. III, p. 256, vgl. z. Act 2 37). Dass auch die LXX unter κατάνυξις hier wirklich: Betäubung, Taumel verstehen, zeigt das οἶνον κατανύξεως Ps 60 5. Vgl. Frtzsch. Exc. p. 558 ff. Falsch sind daher alle Erklärungen, welche die Ableitung des κατάνυξις von νύσσειν verlassen. So z. B. Calv.: »Spiritum vocat — compunctionis, ubi scilicet quaedam fellis amaritudo se prodit, imo etiam furor in respuenda veritate«. Aehnlich Luther (»einen erbitterten Geist«) und Melanth. Mit Unrecht denkt Meyer und wohl auch God. an einen dämonischen Geist (II Kor 4 4. Eph 2 2), wie Otto an eine blosse Bestimmtheit des Menschengeistes. Die Macht, mit welcher Gott auf ihren Geisteszustand einwirkt, ist als ein ihnen mitgetheilter Geist vorgestellt, der die intendirte Wirkung zu Wege bringt.

**) So mit Recht Grot., Frtzsch., Phil., v. Heng., Chr. Hoffm. Ganz unnatürlich ist es, den Gen. als Inf. des Zwecks zu nehmen (Meyer, Hofm., God., Böhmer, Zimmer, Lips. u. A.); denn selbst Augen und Ohren, die so eingerichtet sind, dass man mit ihnen nicht hören und sehen soll, brauchen nicht erst gegeben zu werden, um dies Sehen und Hören zu verhindern, da man ohne Augen und Ohren schon an sich nicht sehen und hören würde. Die Schlussworte gehören nicht zu V. 7, so dass καθάπερ — ἀκούειν zu parenthesiren wäre (Bez., Wolf), weil sie noch dem Schriftwort angehören, und ihre Beziehung auf eine Zeit, wo es anders werden soll (V. 25), liegt hier, wie bei dem ἐν τῷ νῦν καιρῷ V. 5, noch fern (gegen Hofm.).

Verstockung Israels bis auf den heutigen Tag fortdauert. Zur Sache vgl. noch Jes 6 9f.

V. 9f. bringt noch einen Schriftbeleg des ἐπωρώθησαν, und zwar Ps 69 23f., mit freier Abweichung nach d. LXX *). »Es werde ihnen (es wandle sich ihnen) ihr Tisch zu einer Schlinge, in der sie sich gleichsam selbst fangen«. Es genügt dem Ausdruck nicht, dass, während sie an ihrem wohlbesetzten Tische sicher und sorglos schmausen und trinken, sie unversehens das Geschick der Vergewaltigung ereilen soll (Meyer, Lips.), da die Pointe desselben doch jedenfalls darin liegt, dass gerade das, woran sie sich weiden, ihre Befriedigung suchen (vgl. Zimmer, Goeb.), ihnen zum Verderben gereicht. Dann hat aber Paulus dabei sicher an das Gesetz und seine Werke gedacht. Vgl. Melanth., Phil., Thol., God., Sand. u. A. **). — An die Stelle des καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν, das Paulus der Sache nach für zuletzt aufspart, setzt er καὶ εἰς θήραν, so dass nun mit dem folgenden καὶ εἰς σκάνδαλον durch drei synonyme Ausdrücke der Gedanke verstärkt wird, dass, was ihnen ein Gut ist, ihnen zum Verderben gereicht. Dann aber kann θήρα, wie Ps 35 8. Prv 11 8, nur die Jagd

*) Wenn der Verfasser dieses Psalms nicht David ist, wie die meisten Neueren annehmen, so ist das analog zu beurtheilen wie der Ausspruch Christi Mt 22 43. Selbst Hofm. sagt: »Zu untersuchen, ob der angezogene Psalm ein Gebet Davids wirklich sei, war des Apostels Sache nicht. Er verwendet ihn, wie er ihn in der Schrift vorfindet, die ihn als ein Gebet Davids bietet«, obwohl er trotzdem auf die Nennung Davids Gewicht legt, wie auch Otto meint, dass der Apostel gern prophetische Zeugnisse durch einen Ausspruch Davids bekräftige, der nicht nur als Prophet, sondern auch als Schriftverständiger im höchsten Grade galt (?). Meyer sieht wieder in dem leidenden Theokraten des Psalms einen Typus des Messias, in seinen Feinden einen Typus der ungläubigen Juden; aber Paulus fasst ohne Zweifel die Stelle ihrem Wortlaut nach, in dem Manches an das eben beschriebene Verstockungsgericht erinnerte, als eine Weissagung auf dasselbe ohne jede Reflexion auf ihre zeitgeschichtliche Beziehung. Denn dass hier steigernd ein Hinweis auf das Israel bevorstehende Strafgericht angefügt werde (Hofm.), ist kontextwidrig.

**) Dies wird vergebens von Luth. u. A. bestritten; es ist das kein Allegorisiren (Lips.), da Paul. sich bei den Worten des Psalms doch etwas gedacht haben muss. Ganz fern liegt der Gedanke an die Sorge um das tägliche Brod, die jeden höheren Aufschwung hemmt (Otto), oder an Schlemmerei und Geldwucher (Frtzsch.). Böhmer denkt zu speziell an den Tisch des Passamahls und den ganzen alttestamentlichen Kultus. Sprachwidrig ist es, im Folgenden θήρα mit: Netz zu übersetzen (Thol., Ew., Hofm.), sachwidrig, an das Jagen nach irdischem Gute zu denken (Otto), oder σκάνδαλον in dem sonst gewöhnlichen Sinn: Anstoss (Luth., Goeb.), Aergerniss (Zimmer) zu nehmen.

sein, auf der einem nachgestellt wird, so dass der Sinn ist, es werde ihnen so verderblich, wie die Jagd dem Wilde. Aehnlich heisst dann *εἰς σκάνδαλον*, wie oft bei den LXX (s. Schleusn. Thes. V, p. 38) und so auch hier als Uebersetzung von מוֹקֵשׁ, Fallstrick oder geradezu Falle, wie bei den Griechen *σκανδάληθρον* das Stellholz einer Falle ist. — Höchst bedeutsam ist es nun, dass Paulus absichtlich das *καὶ εἰς ἀνταπόδομα* (Jud 9 16. Ps 27 4. JSir 14 6. Lk 14 12) an den Schluss stellt: und so zur Wiedervergeltung. Damit ist nämlich das sie ereilende Verderben (der Verstockung) ausdrücklich als Vergeltung für ihr Verhalten (Meyer: dass sie den Glauben an Christum verworfen haben, richtiger God.: für den Eigensinn ihrer Selbstgerechtigkeit) bezeichnet, weshalb es begreiflich ist, dass Holst. (ZwTh 1872 p. 455), Lips. u. A. diese Verse für unächt erklären. — V. 10 sagt nun, welches das Verderben sei, das sie ereilen soll, und da die folgenden Worte aufs Genaueste an V. 8 erinnern, so ist nur an das Verstockungsgericht zu denken, das also hier deutlich als Strafgericht für ihr Verhalten erscheint. Es heisst nämlich wörtlich nach den LXX: »Verfinstert müssen ihre Augen werden, damit sie nicht sehen und ihren Rücken krümme immerdar«. Jenes bezeichnet, genau wie V. 8, die Verblendung, in welcher sie in Folge des Verstockungsgerichts verbleiben müssen, dieses ein beständiges Festgehaltenwerden in der geistigen Knechtschaft der durch die *πώρωσις* hergestellten unfreien Verfassung des inneren Lebens. Die Knechtschaft ist als eine Situation gedacht, in der man den Rücken beständig krümmen muss, um das in ihr auferlegte Joch zu tragen *).

V. 11—24. Die göttliche Heilsabsicht bei der Berufung der Heiden, die an Stelle der einstweilen vom Heile ausgeschlossenen Glieder des auserwählten Volkes ge-

*) Hier liegt allerdings der Gedanke an die Gesetzesknechtschaft (Melanth., Thol., Phil., God., Böhmer, Goeb.) sehr nahe. Keinesfalls darf man bei der Vorstellung des beugenden Unglücks (de W., Luth.) oder der Entziehung des Messiasheils (Lips.) stehen bleiben, da keineswegs von schweren göttlichen Gerichten überhaupt, wie beim Untergange Pharao's (Hofm.), sondern vom Verstockungsgericht die Rede ist, dessen endliche Aufhebung das einen dauernden Zustand ausdrückende *διαπαντός* natürlich nicht ausschliesst (gegen Lips.). Vollends kontextwidrig hat man in V. 9 die Zerstörung Jerusalems geweissagt gefunden (Michael. nach Grot., Wttst. u. V.), so dass man *τράπεζα* auf das Ostermahl bezog, zu dessen Feier die Juden gerade in Jerusalem waren, als die Stadt eingeschlossen wurde (Joseph. Bell. Jud 6 9. 3 4), oder gar (Grot.) auf den Altar im Tempel; und dann V. 10 die Römische Knechtschaft der Juden (so schon Väter).

treten sind. — V. 11. λέγω οὖν) vgl. V. 1, bringt eine Frage zur Sprache, die sich nach dem von der verstockenden Thätigkeit Gottes Gesagten (V. 7—10) nahelegte, weshalb das nichtgenannte Subjekt im Folgenden nur die λοιποί V. 7 sein können, d. h. die nicht zur ἐκλογή gehörigen Glieder des Volkes. — μὴ ἔπταισαν) Das Verbum, das allerdings zunächst: anstossen heisst und darum Synonymon von προσκόπτειν (9 32) ist (vgl. Polyb. 31, 19, 5. 20, 1), bezeichnet doch sprachgebräuchlich das durch einen solchen Anstoss herbeigeführte Straucheln und steht in diesem Sinne schon Dtn 7 25. JSir 37 12. Jak 2 10. 3 2. II Pt 1 10 (vgl. Eur. Aeg. fr. 2, 1. Marc. Antonin. 7, 15) von sittlichen Fehltritten. Nun ist ja ihre Verfehlung, wie sie 9 32. 10 3. 16 beschrieben war, nach V. 7 durch göttliche Verstockung herbeigeführt, aber darum ist doch eben nicht diese als ein beklagenswerthes Widerfahrniss (Hofm., Holst., Lips.), sondern eine persönliche Verschuldung gemeint, welche nur dadurch herbeigeführt ist, dass sie in der Sinnesrichtung, aus der sie hervorging, verhärtet wurden. Das freilich muss sie schon darum sein, weil im Folgenden nach der (göttlichen) Absicht dabei gefragt wird. — πέσωσιν) Der Strauchelnde kann entweder sich wieder aufraffen und zum Stehen kommen oder fallen und zum Liegen kommen (vgl. Sand.). Wenn also auch das πταίειν oft ganz synonym mit πίπτειν gebraucht wird (I Sam 7 10. II Sam 10 15. II Mak 14 17), so wird dies hierdurch ausdrücklich als die mögliche Folge davon unterschieden und kann nur Bild des ewigen Verderbens sein, dem sie durch ihren Fehltritt anheimfallen. Vgl. Hbr 4 11. Prv 11 28. 24 16. JSir 2 7. Eben weil die verstockende Thätigkeit Gottes, welche sie in ihrem widerspenstigen Verhalten verfestigte, den Schein erweckte, als ob ihr definitives Verderben die Absicht Gottes sei, wirft Paulus die Frage auf, deren verneinende Form (»doch nicht den Zweck hatte ihr Straucheln, dass sie fallen sollten?«) schon die völlige Abweisung dieser Möglichkeit (μὴ γένοιτο) vorbereitet *). — Da der Zusammenhang

*) So wenig Subjekt das Volk Israel ist (doch vgl. auch Luth.), so wenig ist das πταίειν hier im Sinne von 9 32 genommen (gegen Goeb., Otto), da, wenn dies beabsichtigt wäre, eben das προσκόπτειν von dort wiederaufgenommen sein würde. Dies auch gegen Böhmer, nach dem Gott ihnen den Stein, über den sie strauchelten, in den Weg gelegt hat. Das ἵνα kann natürlich hier so wenig wie irgend wo die Folge bezeichnen (Orig., Chrys., Vulg., Grot. u. A.). Alle, welche das πίπτειν wesentlich gleichbedeutend mit πταίειν nehmen, müssen die eigentliche Pointe des Gedankens eintragen. So Augustin. u. V.: nur damit sie fallen sollten, als ob μόνον ἵνα stände (vgl.

schlechterdings fordert, dass mit τῷ αὐτῶν παραπτώματι der Begriff des πταίειν aufgenommen wird, so ist hiermit definitiv bestätigt, dass dieses als ein sündhaftes Vergehen gedacht ist (vgl. 4 25. 5 15. 20), und man darf also nicht den Unglauben Israels als eine »That Gottes« (Holst.) bezeichnen. Da ihre sittliche Verfehlung aber freilich kein zufälliger Einzelakt war, sondern durch das göttliche Verstockungsgericht zu dem dauernden Zustande ihres dem Evangelium gegenüber bewiesenen Unglaubens wurde, so konnte dadurch nach göttlicher Absicht (vgl. das folgende εἰς τό c. Inf.) die Errettung den Heiden zu Theil werden (ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν sc. γέγονεν), sofern den immer wieder von ihnen abgewiesenen Boten des Evangeliums (in erster Linie dem Apostel selbst) nichts übrig blieb, als sich zu den Heiden zu wenden. In diesen Erfahrungen (Act 13 46) hat eben Paulus den göttlichen Rathschluss erkannt, der durch die Verstockung der Juden den Heiden das Heil bereitete (Act 28 28). Als den letzten Endzweck davon bezeichnet der Apostel im absichtlichen Anschluss an das 10 19 angezogene Prophetenwort, dass die Juden durch den Vorgang der Heiden und den Anblick des in ihnen verwirklichten Heiles zur Nacheiferung gereizt werden sollten (εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς). Dann aber kann unmöglich das πταίειν als reine Gotteswirkung gedacht sein, da Gott ja nicht die Juden ungläubig machen kann, um sie nachher (auf einem Umwege) zum Glauben zu reizen. Vielmehr, wenn nach seiner ursprünglichen Intention, wie sie alle Propheten aussprechen, das Heil zunächst in Israel verwirklicht werden sollte, damit die Heiden, dadurch zur Nacheiferung gereizt, sich ihm anschlössen, so ist es nun durch die Widerspenstigkeit der Juden umgekehrt gekommen, dass das von Israel (im Grossen und Ganzen) verworfene Heil zuerst zu den Heiden kommt, und erst dadurch wieder Israel zur Nacheiferung gereizt und so sein widerspenstiger Trotz gebrochen wird*). — V. 12. δέ) μεταβατικόν, von der Folge

auch Umbr., Reiche, Rück., dass sie zu Falle kämen — und nichts weiter!), ferner Melanth.: »non sic impegerunt Judaei, ut in tota gente nemo sit salvandus«; Ew.: »damit sie rein nach der göttlichen Absicht und also ohne ihre Freiheit und ihren Selbstwillen in die Sünde und in das Verderben fielen«; Lips.: damit sie bleibend ausgeschlossen seien vom messianischen Reich (vgl. Beck). Vgl. auch Hofm., nach welchem gefragt wird, ob ihr Fallen Selbstzweck sei.

*) Wenn Hofm. behauptet, das τ. παραπτώμ. weise weder auf πταίειν, noch auf πίπτειν zurück, sondern bezeichne das, was sich mit Israel begeben hat, jetzt als das, was diejenigen, welchen Verblendung widerfahren ist, mit ihrem der Verblendung sowohl voran-

ihres Fehltritts (V. 11) zu ihrer mittelst des παραζηλῶσαι beabsichtigten Bekehrung überführend. Paulus schliesst a felici effectu causae peioris ad feliciorem effectum causae melioris. Denn schon ihr Vergehen (τὸ παράπτωμα αὐτῶν) ist ein Reichthum geworden für eine ganze gottfeindliche Menschenwelt (πλοῦτος κόσμου), sofern durch das von ihnen abgewiesene und den Heiden gebrachte Evangelium derselben ein Reichthum an Heil (10 12) bereitet ist. Der Reichthum steht also metonymisch für das, worin und womit der Welt solcher Reichthum zu Theil wird. — τὸ ἥττημα αὐτῶν) Da das αὐτῶν nothwendig dieselben bezeichnen muss, wie das αὐτῶν im Parallelsatz, also die ungläubigen Glieder des Volkes, so kann ἥττημα nur die Einbusse, den Nachtheil, den Schaden bedeuten, den sie durch ihre (einstweilige) Ausschliessung vom Heil erlitten haben *). So Frtzsch., Kölln., Glöckl., de W., Beck, Luth., Zimmer, Mang., Sand. Völlig kontextwidrig aber ist es, an ihre Einbusse in numerischer Beziehung zu denken (vgl. Vulg.: deminutio eorum; auch Thol., Meyer, God., Goeb., Lips.), wobei das αὐτῶν auf Israel als Volk bezogen werden müsste, was zu dem parallelen αὐτῶν nicht passt, und

---

gehenden als nachfolgenden Unglauben verbrochen haben, so zerreisst er eben allen Zusammenhang. Unmöglich aber kann es ihr Fallen, ihre Niederlage (Thol. mit Berufung auf Diod. 19, 100), ihren Sturz bezeichnen (Reiche, God. u. A.). Das αὐτῶν kann natürlich nur auf das Subjekt des ἔπταισαν und πέσωσιν gehen und darum nicht auf das Volk Israel, an dessen Gesammtschuld hier auch Meyer denkt, sondern auf die von der ἐκλογή Ausgeschlossenen. Darum kann aber auch hier nicht der Beweis vollendet werden, dass Gott sein Volk nicht verstossen habe, was Otto (vgl. Zimmer) ohnehin nur dadurch herausbringt, dass er immer wieder die Verstossung des Volkes und die Ausschliessung von seinem heilsgeschichtlichen Beruf konfundirt, was doch völlig verschiedene Dinge sind.

*) Das Wort kommt in der alten Gräzität nicht vor, sondern nur Jes 31 8 und I Kor 6 7, ist aber gleich dem klassischen ἧττα, welches Gegensatz von νίκη ist (Plat. Lach. p. 196 A. Legg. I, p. 638 A. Dem. 1486. 3. Xen. Cyr. 3, 1, 19. 20), und, der Bedeutung von ἡττᾶσθαι: profligari, vinci entsprechend, clades heisst, sowohl im eigentlichen Sinne, als auch überhaupt: das Unterliegen, der Verfall (vgl. Dem. 1466. 23 ἧττα τῆς προαιρέσεως), die erlittene Einbusse (I Kor 6 7), das den Kürzeren Ziehen. S. Perizon. ad Ael. V. H. 2, 25. Die Erklärung Rück.'s: »Der Verlust ihrer ursprünglichen Würde und Herrlichkeit als Volk Gottes« (vgl. Calv., Hofm.: ihr mit ihrem παράπτωμα gegebener Schade, dass sie vermöge ihres Unglaubens das nicht sind, was sie sein sollten) ist nicht recht kontextgemäss, und Ew.'s Uebersetzung (»ihr Zurückbleiben«, vgl. Böhmer, Chr. Hoffm.) ungenau. Phil. trägt ganz willkürlich die Beziehung auf das Gottesreich ein: die Einbusse, welche das Reich Gottes an ihnen erlitten hat (vgl. Kahnis Dogm. I, p. 573).

ebenso sprach- als kontextwidrig die gewöhnliche, nur aus dem falsch gedeuteten πλήρωμα erschlossene Beziehung auf die Minderzahl, die »paucitas Judaeorum credentium« (Grot). So im Wesentlichen Chrys., Theodoret., Erasm., Beza, Est., Wttst., Beng. u. V., auch Reiche, Olsh., B.-Crus., Meier, Bisp., Reithm., Volkm. — Ganz parallel dem πλοῦτος κόσμου steht das πλοῦτος ἐθνῶν, nur die gottwidrige Menschenwelt näher bestimmend als die Heidenwelt, und dieses muss nun natürlich mit einem ἔσται oder γενήσεται zu πόσῳ μᾶλλον (Mt 7 11. Hbr 9 14) ergänzt werden: wie viel mehr wird ihr πλήρωμα dazu ausschlagen, die Heiden an Heil zu bereichern, nicht bloss: würde (Luther), als ob es sich um eine bloss mögliche, aber nicht wirkliche πρόσληψις Israels handelte (Phil.), wogegen V. 26 entscheidet. Im Gegensatze zu ἥττημα kann τὸ πλήρωμα αὐτῶν unmöglich im numerischen Sinne genommen werden (so d. Meisten seit Theodoret. mit Berufung auf V. 25, u. noch de W., Meyer, God., Goeb., Lips, Sand.), wobei man immer dem einfachen Begriff der Vollzahl unterschiebt, dass Israel seinem Vollbestande nach bekehrt oder zum Gottesvolk geworden, und wobei αὐτῶν auf die Nation als Ganzes bezogen werden muss, was wegen der durchgehenden Beziehung desselben auf die ungläubigen Juden nicht angeht. Es kann vielmehr nur dasjenige bezeichnen, wodurch die Einbusse (an Heil), die sie (die einstweilen verstockten Juden) erlitten haben, ausgefüllt wird, also: ihr Ersatz, die Wiederausfüllung, Vergütung ihrer Einbusse *).

V. 13 ff. ὑμῖν δέ λέγω τοῖς ἔθνεσιν) stellt der zu Gunsten der Juden eröffneten Perspektive in V. 11 f gegenüber, was daraus für die Heiden folgt, um nun erst auszu-

---

*) So Böhmer u. A. Ungenau Rück., Kölln.: die Wiederherstellung Israels in seine gebührende Stellung; Beck: der volle Heilsstand (und zwar des Volkes Israel, nicht bloss eines λεῖμμα); Hofm.: der Bestand, in welchem sie voll und ganz sind, was sie sein sollten (qualitativ); vgl. Zimmer: ihre Vollendung, Ew.: ihr das Fehlende noch ergänzender, voller Eintritt, oder gar Umbr.: das Erfülltsein ihrer Vorherbestimmung. Die Deutung Phil.'s (»die durch ihre Bekehrung eintretende Ausfüllung der durch ihren Unglauben entstandenen Lücke im Reiche Gottes«, vgl. Melanth.: complementum integrae ecclesiae convertendae ex semine Abr., und ähnlich schon Orig.) trägt den Hauptbegriff ein, und die v. Hengel's (die Gesammtheit der von Gott zur Bekehrung Bestimmten) verbindet die falsche Fassung des πλήρωμα mit einer unmöglichen Beziehung des αὐτῶν. Otto fasst gar den Gegensatz von ἥττημα und πλήρωμα (das Zurückgebliebene — das Erfüllte an ihnen) kollektivisch: Die (in Betreff ihres Berufes) Zurückgebliebenen (die negativ gerichteten) Israeliten und die, in denen der Missionsberuf Israels realisirt ist, die positive Fraktion!

sprechen, was Paulus bei dem πόσῳ μᾶλλον im Auge gehabt hat. Der Nerv seiner Ausführung liegt also nicht darin, dass er mit seiner Heidenmissionswirksamkeit zugleich den Juden dienen will (V. 14), sondern auf dem Segen, den dies nach V. 12 den Heiden bringen soll. Beachte, dass Paulus nicht etwa τοῖς δὲ ἔθνεσιν ἐν ὑμῖν λέγω schreibt, als meinte er nur einen heidnischen Bruchtheil der sonst judenchristlichen Gemeinde; er wendet sich an seine Leser, sofern sie eben die Heiden sind, von denen er V. 12 geredet*). — ἐφ' ὅσον) ist nicht zeitlich gemeint, wie Mt 9 15. II Pt 1 13 (Orig., Vulg., Volkm.), wofür Paulus 7 1 ἐφ' ὅσον χρόνον sagt, sondern steht, wie Mt 25 40. Plat. Polit. p. 268 B. Xen. Cyr. 5, 4, 68, im Sinne von: soweit als ich nun freilich Heidenapostel bin. Das μέν, dem, wie oft, kein δέ folgt, weil der intendirte Gegensatz (sein auf die Juden gerichtetes Interesse) V. 14 in anderer Wendung eingeführt wird, konzedirt seine Bestimmung für die Heiden; und das damit verbundene οὖν folgert dieselbe zugleich aus dem V. 11 Gesagten; denn für die Ausführung des göttlichen Rathschlusses, wonach die Verfehlung der Juden den Heiden zum Heil gereichen sollte, war ja er

*) Dies bestreiten Baur (I, p. 371), Volkm., Holst., Hilgenf., Lips., die hier einen neuen bis V. 32 sich fortsetzenden Gedankenzusammenhang finden, in dem sich Paulus von den Judenchristen, mit denen er bisher gehandelt, an die Heidenchristen in der Gemeinde wendet (allerdings auch zur Beschwichtigung der Judenchristen). Allein, obwohl auch Hilg. meint, nur Vorurtheil oder Befangenheit könne die Worte anders verstehen (a. a. O. p. 276), so zeigen schon die überkünstlichen Versuche von Mangold, diese Auffassung gegen die gewöhnliche zu vertheidigen (p. 215 f. 224 ff.), wie unnatürlich dieselbe ist. Dass auch die Beispiele, die Hilg. beibringt, völlig anderer Art sind, bedarf kaum eines Beweises. Man kann wohl, wenn man verschiedenartige Hörer vor sich hat, sich an einen Theil derselben wenden, indem man mit einem ὑμῖν auf diesen Theil hinweist und dann zur Verdeutlichung dieser Wendung, denselben durch eine Apposition charakterisirt; nicht aber, wenn man einen Brief schreibt, in dem man bisher stets mit ὑμεῖς die ganze Gemeinde oder die grosse Majorität derselben angeredet hat. Da kann nun einmal diese Apposition nur als Charakteristik derselben verstanden werden. Mangold übersieht, dass es sich nicht darum handelt, einer falschen Konsequenz aus der geschilderten Sachlage (die in V. 11 f. garnicht angedeutet) entgegenzutreten, sondern dass das Hauptziel seiner Ausführung in V. 15 liegt. Aber auch eine Polemik gegen eine zu beschränkte Auffassung seines Berufes Seitens der Heidenchristen (Meyer) ist sowenig indizirt, wie gegen ihre Geringschätzung der Juden oder Judenchristen (Zimmer). Statt der Rcpt. γαρ ist nach ℵABP u. orient. Verss. δε zu lesen, womit auch die falsche Fassung des Gedankenzusammenhanges bei Frtzsch., Hofm. u. A. hinfällig wird.

gerade zum Apostel berufen. Daher auch das ἐγώ, das diese spezielle Berufsbestimmung seiner Person betont. — τὴν διακονίαν μου δοξάζω) bezeichnet, wie IITh 3 1. Joh 12 28, die faktische Verherrlichung des Amtes, welche in treuer und eifriger Ausrichtung desselben besteht*). — V. 14. εἴπως) wie 1 10 (vgl. noch ISam 14 6. IISam 16 12. IIReg 19 4) mit Ind. Fut.: ob ich etwa zur Eifersucht reizen werde (παραζηλώσω, wie V. 11) mein Fleisch (μου τὴν σάρκα, vgl. Gen 37 27. Jud 9 2. IISam 5 1), womit noch stärker als durch das συγγ. κατὰ σάρκα 9 3 ausgedrückt ist, wie nahe ihm seine Volksgenossen stehen. — καὶ σώσω) vgl. IKor 7 16. 9 22. — Beachte noch den bescheidenen, aber durch die Erfahrung der Schwierigkeit der Judenbekehrung um so näher gelegten Ausdruck τινάς (vgl. IKor 9 22), wobei das αὐτῶν auf die mit dem kollektiven τὴν σάρκα Gemeinten geht**). — V. 15 bringt nun in der Form der Begründung dafür, dass er bei der Verherrlichung seines heidenapostolischen Amtes nie die Gewinnung seiner (ungläubigen) Volksgenossen aus den Augen lässt, die ausdrückliche Aussage darüber, welchen

*) Das ουν nach μεν (ℵABCP) fehlt in der Rcpt. und ist von Meyer gestrichen, von Treg. eingeklammert. Der Nachdruck des εγω braucht nicht aus dem Gegensatz gegen die Judenapostel (Holst., vgl. Zimmer) erklärt zu werden, oder gar aus dem Gegensatz zu dem von Otto so arg missdeuteten πλήρωμα, als ob Paulus sagen wollte, dass, indem er, ein jüdischer Mann, offiziell zu den Heiden redet, er damit doch nur die allgemeine Dienstpflicht Israels lobpreisend anerkennt, und wenn er damit Juden gewinnen will, er es doch nur thut, um sie für diesen Missionsdienst an den Heiden zu gewinnen!

**) Hofm. (vgl. auch Buttm., neut. Gramm. p. 220. Volkm.) nimmt εἴπως: wenn etwa, obwohl dies nothwendig das Fut. δοξάσω fordern würde, und führt als Beispiel Xen. Anab. 4, 7, 3 an. Solche Stellen sind aber ganz anderer Art (s. Brunck ad Arist. Plut. 1064. Maetzn. ad Lycurg. p. 251), und zu dem in ihnen ausgedrückten nothwendigen Zusammenhang der Folge mit der Bedingung würde das »wenn etwa«, welches die Bedingung problematisch machen würde, gänzlich unpassend sein. Vgl. auch Kühner, Gramm. § 382. 6. Nach Hofm. tritt die Verherrlichung des Amtes eben in diesem Falle ein, während Volkm. deshalb δοξάζω nach Grot., Flatt, Reiche, Ew. u. A. in dem Sinne nimmt: ich rühme, halte mein Amt für etwas Hohes und Herrliches. Das vor dem Nomen stehende enklitische μου kann nicht nachdrücklich sein (v. Heng.), sondern vertritt zugleich den Dativ des Interesses (ob ich etwa zum Wetteifer mir anregen werde mein Fleisch), wie IKor 9 27 u. oft bei Griechen. Mit Recht bemerkt God., wie sehr auch dies μου dagegen spricht, dass die Majorität der Römergemeinde selbst aus Judenchristen bestand, da er ja in diesem Falle naturgemäss τὴν σάρκα ἡμῶν (natürlich nicht ὑμῶν, wie Hilg. unterstellt) gesagt hätte.

Segen das V. 12 in Aussicht gestellte πλήρωμα αὐτῶν haben wird. Die Gewissheit desselben hebt er aber durch die schon V. 12 angewandte Schlussform hervor: Denn wenn ihre Verwerfung schon Versöhnung einer Sünderwelt ist, was wird dann ihre Annahme Anderes sein, als das Höchste und Letzte, was überhaupt noch zu erwarten steht? Dass ἡ ἀποβολή nichts Anderes ist, als ihre gegenwärtige Verwerfung, ihr Ausschluss aus der Heilsgemeinde, lehrt zweifellos der Gegensatz; diese ἀποβολή war eben die Einbusse, die sie nach V. 12 erlitten. Dadurch bestätigt sich auf's Neue, dass αὐτῶν, wie das αὐτῶν V. 14, nur auf die ungläubigen Juden gehen kann, da ja das Volk als solches weder verstossen (V. 1 f.), noch auch nur einstweilen von der Gemeinde ausgeschlossen ist, der ja die ἐκλογή V. 7 zweifellos angehört. Das καταλλαγὴ κόσμου ist nur die konkrete Bezeichnung des πλοῦτος κόσμου V. 12, sofern ja das von den Juden zu den Heiden übergegangene Evangelium allen, die es gläubig annehmen, den Empfang der Versöhnung (5 11) vermittelt. Denn natürlich ist der Ausdruck auch hier metonymisch und bezeichnet, was zur Versöhnung der Welt gereicht. Ebenso fragt dann auch das τίς ἡ πρόσλημψις, was (scil. hinsichtlich ihrer Wirkung) ihre Hinzunahme (zu der Heilsgemeinde) sein wird, und das εἰ μή (7 7) hebt sofort hervor, dass, da ja mit der καταλλαγή alles gegenwärtige Heil gegeben, dann nichts mehr übrig bleibt, als die jenseitige Vollendung desselben *). Schon darum kann ζωὴ ἐκ νεκρῶν nur im eigentlichen Sinne Leben bezeichnen, wie es aus Todten hervorgeht, wenn Todte auferstehen, also das mit der Todtenerweckung beginnende ewige Leben im αἰὼν ὁ μέλλων. Daher sagt

*) Otto will hier den Gedanken herausbringen, dass die Verwerfung Christi Seitens der Juden (durch seine Tödtung) die Versöhnung der Welt geworden sei (vgl. Beck), und behauptet, dass ἀποβολή nicht das Verworfensein, sondern nur das Verworfene bezeichnen könne, obwohl nicht nur Plat. Legg. 12. p. 943 E. 944 C. A., sondern vor Allem die etwas modifizirte Bedeutung von ἀποβολή Act 27 22 (vgl. Plat. Phaed. p. 75 E. Plat. Sol. 7), die Vulg., Luther, Beng. u. A. (vgl. auch Phil.: der Verlust, den das Gottesreich erlitten) fälschlich auch hier festhalten, das Gegentheil beweist. Den Genit. als subj. zu nehmen (vgl. auch Zimmer), ist schon darum unmöglich, weil für ihr Verwerfen, d. h. die von ihnen vollzogene Verwerfung das Objekt nur ganz willkürlich ergänzt werden könnte. Ganz dasselbe gilt von ἡ πρόσλημψις, wobei der Gen. αὐτῶν sich von selbst ergänzt (vgl. Plat. Theaet. p. 210 A), und womit unmöglich ihre Annahme des Heils gemeint sein kann (Otto, Zimmer). Uebrigens spielt auch hier bei vielen Auslegern (vgl. Hofm.) die falsche Beziehung des αὐτῶν auf das jüdische Volk als solches hinein.

Paulus auch nicht etwa ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν; denn sein Blick geht schon über dieses Ereigniss hinaus auf dessen selige Folge. Die Verwandlung der Lebenden gehört mit zu dieser letzten Entwickelung (I Kor 15 51), welche hier a potiori bezeichnet ist. Der Schluss des Apostels aber beruht nicht auf Mt 24 14 (Reiche nach Theodoret.), sondern auf der dem Apostel mit den Uraposteln gemeinsamen Erwartung, dass mit der Gesammtbekehrung Israels die (himmlische) Vollendung des Gottesreiches eintritt, an welcher die Verstorbenen nur mittelst Todtenauferstehung theilnehmen können. Vgl. Orig., Chrys., Theodor. Mopsv., Theodoret., Erasm., Semler, Reiche, Glöckl., de W., Frtzsch., Rück., Reithm., Bisp., Hofm., Beyschlag, Beck, Luth., Goeb., Zimmer, Lips., Sand. *).

V. 16 geht mit dem metabatischen δέ zu dem neuen Gedanken über, wie wohl begründet die Aussicht auf diese durch die Arbeit an den Heiden intendirte endliche Bekehrung Israels ist. Die beiden Bilder sind parallel und stellen denselben Gedanken dar. — ἡ ἀπαρχή) erhält die dabei zu denkende Genitivbestimmung durch τὸ φύραμα, wie wiederum der Art. bei letzterem Wort (auch ohne ὅλον, gegen Hofm.) auf die betreffende Teigmasse hinweist, von welcher die ἀπαρχή ausgesondert ist. Die ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος aber ist nach Num 15 19—21 Bezeichnung des Erstlingsbrodes. Von jedem Gebäcke nämlich musste, wenn der Teig geknetet wurde, ein Theil vorweggenommen und davon ein Brodkuchen für die Priester gebacken werden **). Durch diese

*) Die uneigentliche Deutung von der Erweckung zu einem neuen Leben (Melanth., Calv., Est., Beng., Carpz., Cramer, Böhme, B.-Crus.), die auch nicht mit der richtigen verbunden werden darf (Olsh., Umbr.), ergäbe nur etwas mit der καταλλαγή bereits Gegebenes, wenn man nicht mit Otto an eine Erweckung Anderer (der Heiden) zum Leben oder ganz phantastisch mit Phil., God. an eine Neubelebung der erstorbenen Christenheit und Ausbreitung des Reiches Gottes denken will, was doch rein eingetragen wird. Andere erklären den Ausdruck metaphorisch als Bezeichnung von summum gaudium (Grot., nach Oecum), oder summa felicitas (Hamm., Koppe, Kölln.). Vgl. Theophyl. (ἄπειρα ἀγαθά), Beza, Flatt, v. Heng., Böhmer, welcher an die Lebenswonne der Christen denkt, die durch den Zuwachs der Neubekehrten gesteigert wird. Vgl. noch Thol., der es auf die hervorragende Stellung des bekehrten Israel in der göttlichen Reichsgeschichte bezieht, wie Chr. Hoffm. auf das Wiederaufleben der ihrem Untergange entgegengehenden Nation.

**) Vgl. Philo de sac. hon. II, p. 232. Joseph. Antt. 4, 4, 4. Keil, Archäol. I, § 71; d. Rabbinischen Bestimmungen in Mischn. Surenh. p. 289 ff. Wollte man ἡ ἀπαρχή von der Erstlingsgarbe (Lev 23 10) nehmen, um ähnlich wie beim zweiten Bilde ein Verhältniss des Ganzen zu seinem Ursprunge herauszubekommen, so musste man τὸ φύραμα

Weihe des Erstlingsbrodes an Gott erhielt dann die ganze übrige Teigmasse den Charakter der Gottgeweihtheit. Brachte es hier das durch die Kultusordnung gesetzte Repräsentationsverhältniss mit sich, dass, wie der Erstling, so auch die Teigmasse heilig war, so bringt der Apostel nun noch ein zweites Beispiel, in welchem es die natürliche Wesensähnlichkeit der Wurzel (ἡ ῥίζα) und der aus ihr entsprossenen Zweige (οἱ κλάδοι, vgl. JSir 23 25. 40 15. Menand. 711) mit sich bringt, dass, wenn jene heilig ist, auch diese heilig sind. Er wählt aber offenbar dieses zweite Bild, weil es noch unmittelbarer dem abzubildenden Verhältniss, in welchem der Theil, um den es sich handelt, thatsächlich zum Ganzen stand, entspricht. Eben darum kann an nichts Anderes gedacht werden, als an das Verhältniss der Stammväter der Nation (9 5), der Patriarchen (nicht Abrahams allein, wie Hofm. will), zur Gesammtheit des Volkes, auf welches von jenen der Charakter der Gottgeweihtheit (ἅγιος, im Sinne von I Kor 7 14) überging, den jene durch die Erwählung Gottes erhalten hatten. So deuten das Bild im Wesentlichen richtig Chrys., Oecum., Erasm., Beza, Calv., Est., Grot., Calov., Beng. u. M., auch Koppe, Thol., Kölln., Olsh., Frtzsch., Phil., Maier, de W., Krehl, Umbr., Ew., Reithm., Holst., Luth., Goeb., Zimmer, Chr. Hoffm., Sand.*). Nur sind bei dieser richtigen

von dem zum Backen bestimmten Getreide deuten (Grot. u. Rosenm.), während es doch immer eine (mit Feuchtigkeit oder sonstwie) gemischte, besonders eine geknetete Masse (9 21) und bei den LXX (Ex 12 34), wie bei Paulus (I Kor 5 6f. Gal 5 9), der ständige Ausdruck für Mehlteig ist; oder, wenn man bei der richtigen Bedeutung von φύραμα stehen blieb (Est., Koppe, Kölln., Olsh., Krehl: das aus der Erstlingsgarbe bereitete φύρ.), zu ἀπαρχή eine vom Texte nicht dargebotene Genitivbestimmung ergänzen, was um so weniger zu billigen ist, da gerade ἀπαρχὴ φυράματος aus Num 15 20f. solenn war, oder gar zwischen beide den gesammten Erndtesegen, aus dem der Teig bereitet ist, einschieben (Hofm., Luth., Böhmer).

*) Wider den Parallelismus der beiden Bilder, welcher um so mehr festzuhalten ist, als der Gedankenfaden V. 17ff. nur an dem zweiten fortgesponnen wird, war es, beide Bilder verschieden zu deuten, wie Glöckl., Steng., Bisp. u. A. in mannigfacher Weise willkürlich gethan haben. Theodor. Mopsv. und Theodoret. deuten die ἀπαρχή von Christo, wie Orig. beide Bilder, die ῥίζα aber von den Patriarchen; v. Heng. u. im Wesentlichen auch Reiche, Rück. nach Aelteren die ἀπαρχή von den Juden, die zuerst das Christenthum angenommen (vgl. Lips.: die ἐκλογή V. 7), im Gegensatz zu dem übrigen Theile der Nation; das zweite Bild von den Erzvätern und deren Nachkommen: Böhmer das erste von den bis jetzt christgläubig gewordenen Juden zu allen späteren, das zweite von dem Ursprung der Judenchristen und Heidenchristen aus dem Glauben Abrahams. Durch

Deutung die Patriarchen nicht die Wurzel der idealen oder der wahren Theokratie, wie man oft unterschiebt (vgl. auch de W., Meyer), sondern des gesammten von ihnen stammenden gottgeweihten Volkes, dem alle Rechte und Verheissungen eines solchen gehören. Auch die ungläubigen Israeliten haben ja als leibliche Nachkommen der Patriarchen nach der folgenden Durchführung des Bildes dazu gehört; aber weil sie um ihres Unglaubens willen des Heiles verlustig gehen, so werden sie eben als ausgebrochene Zweige dargestellt. Darum kann denn eben die Gesammtheit der Zweige (soweit sie nicht ausgebrochen sind) als heilig bezeichnet werden, nicht weil sie ein ideales Israel darstellt, sondern weil aus dem von den Vätern stammenden Israel die ungläubigen Glieder als ausgeschieden gedacht sind *).

V. 17f. *εἰ δέ)* wenn aber, wie im vorliegenden Falle (2 17), etliche von den Zweigen (*τινές*, wie 3 3) ausgebrochen wurden (*ἐξεκλάσθησαν*, vgl. Plat. Rep. p. 611 D), wie junge Reiser (*κλάδοι*, vgl. Theoph. c. plant. I, 15, 1), die sich zum Tragen untauglich erwiesen haben. Gemeint sind die ungläubig gebliebenen und darum durch die Verstockung für jetzt vom Heile ausgeschlossenen Juden, die trotz ihrer grossen Zahl als *τινές* bezeichnet sind, sofern im Vergleich mit allen Nachkommen der Erzväter von Anbeginn an auch die grosse Mehrzahl der gegenwärtigen Generation nur eine Minderheit bildet **). — *σὺ δέ)* individualisirende Anrede an jeden

---

das zweite Bild wird die Deutung von den gläubig gewordenen Juden und von der übrigen Masse des Volkes (Ambros., Pelag., Anselm., Tolet., Rosenm., Stolz, Bisp., vgl. Beck), oder von der aus den gläubigen Juden bestehenden Mutterkirche im Verhältniss zu den dazu zunächst berufenen Juden (so im Wesentlichen Corn. a Lap., Carpzov., Schoettg.), oder gar von der aus Heiden und Juden bestehenden Kirche (Otto, vgl. schon Semler) schlechthin ausgeschlossen, obwohl sie noch de W. für möglich hält.

*) Wie hierin, so hat Paulus auch darin, dass er die zum Heil berufenen Heiden (9 24) als Zweige denkt, die in den Stamm des aus dieser Wurzel entsprossenen Oelbaumes (vgl. Jer 11 16. Hos 14 7) eingepfropft sind, sich vollkommen die urapostolische Anschauung angeeignet, wonach Israel als Volk der eigentliche Träger des Messianischen Heiles ist und bleibt, an dem die Heiden nur mittelst Einverleibung in dasselbe Antheil empfangen, nur dass er auf Grund von 7 1—6 die Konsequenzen, die man daraus in judenchristlichen Kreisen für die Verpflichtung der Heiden zur Uebernahme des Gesetzes zog, ablehnen konnte.

**) Es ist darum auch nicht nöthig, eine Schonung der Juden (Phil.), eine liebevolle Annahme (Otto) oder eine Bewahrung der Heidenchristen vor Selbstüberhebung (Meyer) in dem Ausdruck zu suchen. Dass nur die Glieder der gegenwärtigen Generation als

Einzelnen unter den Heidenchristen, an die sich Paulus seit V. 13 ausdrücklich gewandt hat. Das *ἀγριέλαιος ὤν* nöthigt keineswegs, die Gesammtheit der Heiden angeredet zu denken (Reiche, Rück., Kölln., v. Heng., Phil., Ew., Böhmer u. A.), da doch thatsächlich keineswegs das Heidenthum als solches, sondern nur einzelne Heiden der Heilsgemeinschaft einverleibt waren, ebenso wie im Bilde nicht ganze Bäume, auch nicht ganz junge (gegen de W.), als Pfropfreis genommen werden. Da es hier doch nur auf das Wesen des wilden Oelbaumes ankommt, das in jedem seiner Zweige dasselbe ist, und da aus jedem Zweige, wenn er eingepflanzt wird, wieder ein Baum erwachsen kann, so ist der ungenaue Ausdruck nicht nur entschuldigt, sondern wahrscheinlich beabsichtigt (vgl. Beck). Ist doch jeder Heide, ohne die göttliche Zucht und Leitung aufgewachsen, wie ein wilder Oelbaum ohne Gärtnerpflege, während Israel als Volk der göttlichen Offenbarung und Gnadenführung theilhaftig ward *). — *ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς*) kann nur heissen: Du bist unter ihnen, d. h. inmitten der Zweige des edlen Oelbaumes eingepfropft, da es sofort dadurch näher bestimmt wird, dass der Heidenchrist dadurch mit ihnen Theilnehmer geworden ist (*συγκοινωνός*, vgl. I Kor 9 23. Phl 1 7) an der Wurzel des edlen Oelbaumes (*τῆς ῥίζης*), welche durch den Gen. qualit. *τῆς πιότητος* als die eigentliche Trägerin der dem edlen Oelbaum eigenen Fettigkeit (vgl. Jud 9 9) charakterisirt wird (vgl. Win. § 34, 3, b). Sinn ohne Bild: »Du bist zur Theilnahme gelangt an der Gottgeweihtheit der Patriarchen und damit an

---

κλάδοι gedacht sein könnten (Mang. p. 220), ist eine ganz willkürliche Beschränkung des Bildes, in welchem, wie so oft, der Kollektivbegriff des Volkes durch den Baum, die einzelnen Glieder desselben als die Haupttheile des Baumes (die Zweige) dargestellt sind. Gewiss hat es auch in früheren Generationen unwürdige Glieder des Volkes gegeben, die darum ausgebrochenen Zweigen verglichen werden könnten, aber darauf wird hier eben augenscheinlich nicht reflektirt, wo nur von der Gegenwart die Rede ist. Uebrigens vgl. zu V. 17. 18 noch Matthias in den StKr 1866, p. 519 ff.

*) Allerdings kommt *ἀγριέλαιος* auch als Adj. vor (Eryc. 5 in Anthol. 9, 237. Theocr. 25, 255. Lob., Paralip. p. 376), wenn auch sehr selten; aber es hier so zu nehmen (Frtzsch., Meyer, Matthias, God., Luth.: obgleich vom wilden Oelbaum seiend), verbietet der substantivische Gebrauch des Wortes V. 24. Trotzdem ist der Ausdruck weder nachlässig (Krehl), noch Ersparniss einer Weitläufigkeit (Hofm.), da es nur des Gen. des Subst. bedurfte, um den Sachverhalt ganz genau auszudrücken. Otto erdichtet die Bedeutung: Holz vom wilden Oelbaum (vgl. Zimmer), ohne zu sehen, dass dieselbe nur aus der von ihm bekämpften adj. Fassung einigermaassen erklärt werden könnte.

den ihnen verheissenen reichen Segnungen«, welches Beides die ungläubigen Juden eingebüsst haben*). — V. 18. μὴ κατακαυχῶ) vgl. Jer 50 10. 38. Zch 10 12, wo es aber nicht, wie Jak 2 13. 3 14, mit dem Gen. dessen steht, wider das man sich rühmt: Rühme Dich nicht wider die Zweige. Mit τῶν κλάδων können, dem ἐν αὐτοῖς V. 17 entsprechend, nur die Zweige des Oelbaumes überhaupt (von denen einige ausgebrochen worden), ohne Bild also: alle Glieder des Volkes Israel gemeint sein, also weder bloss die bekehrten Juden (Frtzsch.), noch bloss die nunmehr das nichtchristliche Israel Ausmachenden (Hofm., Otto nach Theodoret., Theophyl., Erasm., Calov., Rück., Ew. u. A.), was durchaus irgendwie näher bezeichnet sein müsste**). — εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι)

---

*) Das και nach ῥιζης (Rcpt., vgl. Lchm., Treg. i. Kl.) ist nach ℵBC cop. zu tilgen, da es per hom. nur ausgelassen sein könnte, wenn zugleich της ῥιζης fehlte, wie bei DFG it. (gegen Meyer). Die Erklärung des ἐν αὐτοῖς durch: an Stelle der (ausgebrochenen) Zweige (Chrys., Beza, Pisc., Seml. u. M., auch Reiche, Kölln., de W., Olsh., Volkm., Holst., God.) ist sprachlich recht zweifelhaft und schon dadadurch ausgeschlossen, dass dann das συν in συγκοιν. beziehungslos wird. Erkünstelt ist, mit Otto zu Gunsten seiner falschen Fassung der ῥίζα in V. 16 zu erklären: »Du bist mit der Wurzel (in welche Du eingefügt bist) theilhaftig geworden der Fettigkeit des Oelbaumes« (vgl. auch Chr. Hoffm., Zimmer), da man ja nicht in die Wurzel einpfropft. Dass Paulus V. 17 ff. an das im Oriente wirklich gebräuchliche Verfahren gedacht habe, Oelbäume durch Einpfropfung von Oleasterreisern neu zur Tragbarkeit zu kräftigen (s. Colum. 5, 9, 16. Pallad. 14, 53. Michael., orient. Bibl. X, p. 67 ff. und Anm. p. 129. Bredenkamp in Paulus Memorab. II, p. 149 ff.), wie Reiche, Matthias, Böhmer annehmen, ist bestimmt zu bestreiten, weil ja hier das Pfropfreis die Fettigkeit vom edlen Oelbaum erhält und dadurch selbst veredelt wird, während dort das eingepfropfte dem Baume neue Säfte zuführen und so ihn befruchten soll. Die Sache, die Paulus darstellt, forderte nun einmal nicht das Bild der gewöhnlichen Einpfropfung des edlen Reises auf den wilden Stamm, sondern das umgekehrte, nämlich der Einpfropfung des wilden Reises und dessen Veredelung hierdurch. »Ordine commutato res magis causis, quam causas rebus aptavit«, Orig.

**) Mit Recht hat Meyer gegen Hofm. geltend gemacht, dass es ja ausser den Juden, die das Evangelium angenommen, und die es verworfen hatten (d. i. den ausgebrochenen Zweigen), noch viele gab, die noch Zweige am Oelbaume waren, obwohl auch bei ihnen sich noch entscheiden musste, ob sie es bleiben oder ausgebrochen werden sollten. Die Beziehung auf die ausgebrochenen Zweige würde durchaus eine ausdrückliche Rückweisung auf die τινές des Vordersatzes erfordern; nur für die, welche das ἐν αὐτοῖς V. 17 von den ausgebrochenen Zweigen genommen haben (s. d. vor. Anm.), wäre ein Grund, hier an diese zu denken. Das Richtige haben auch Böhmer, Luth., Goeb., Sand.

Für den Fall aber, dass doch ein solches Rühmen des Heidenchristen wider die Juden eintritt, giebt ihm der Apostel das Folgende zu bedenken. Das *οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις* ist also deklarativ zu fassen (Win. § 66, 1, a. Buttm. p. 338) mit Ergänzung von: so bedenke (vgl. I Kor 11 16). Nicht der Zweig trägt die Wurzel, sondern die Wurzel den Zweig (*ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ*). Das gilt von den eingepfropften Zweigen genau so wie von den ursprünglichen, jene haben also gar keinen Grund, sich wider diese zu brüsten *).

V. 19 ff. *ἐρεῖς οὖν*) Wenn Dir nun dies Dir vorgehaltene (mit allen Zweigen gemeinsame) Verhältniss zu der Wurzel das Rühmen wider die Zweige verbietet, so wirst Du darauf hinweisen, dass doch Zweige um Deinetwillen ausgebrochen sind, und Du darum doch sicher von Gott höher geschätzt bist als sie, nämlich als die ausgebrochenen Zweige. Dies *ἐξεκλάσθησαν κλάδοι*, d. h. die Verstockung der *λοιποί* und ihre damit gegebene Ausschliessung vom Heil (V. 7) hatte ja wirklich nach V. 11 die Absicht, den Heiden das Heil zu vermitteln, was eben dadurch geschah, dass sie zur Heilsgemeinde berufen, d. h. in den edlen Oelbaum eingepfropft wurden. In dem *ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ* hat das stark betonte *ἐγώ* den Accent anmaasslichen Selbstgefühls **). — V. 20. *καλῶς*) scil. *εἶπας*, wie Lk 20 39. Joh 4 17: schön! recte dixisti. Dem 998. 24. Plat. Phil. p. 25 B. Eur. Or. 12. 116. Lucian. Deor. jud. 10. Paulus giebt das Faktum zu, weist aber dessen Ursache nach, weil diese dem Hochmuthe wehren und Besorgniss wegen der Dauer des Gnadenstandes einflössen muss. — *τῇ ἀπιστίᾳ*) mit Nachdruck warnend vorangestellt, ist der Dat. der be-

---

*) Natürlich ist dies Verhältniss thatsächlich ganz unabhängig von dem mit *εἰ* etc. gesetzten Fall, für welchen es der Apostel zu Gemüthe führt. Hofm. bestreitet dies zwar, bringt aber den Schein einer Fassung, bei der es einer Ergänzung nicht bedarf, nur dadurch zu Wege, dass er die hier ausgesprochene Thatsache, die er natürlich auch nicht von ihrem Rühmen abhängig machen kann, umsetzt in den Gedanken, dass um ihretwillen ihr Rühmen Nichts sei, weil ohne Grund, obwohl dieser Gedanke doch eben nicht dasteht.

**) Der Art. vor *κλάδοι* (Rcpt. nach D) ist natürlich nach dem *τῶν κλάδων* 17 f. hinzugefügt. Auch wenn er stünde, würde er nicht besagen, dass sämmtliche Zweige ausgebrochen seien (Phil.: vom übermüthigen Standpunkte der Gegner aus), was ja Paulus nicht bejahen könnte, sondern nur auf die nach V. 17 ausgebrochenen Zweige zurückweisen. Da er aber fehlt, ist vollends klar, dass es sich V. 18 um ein Rühmen gegen solche, die überhaupt Zweige am edlen Oelbaume sind (God.), und nicht gegen die abgebrochenen Zweige handelt (gegen Hofm., der ausserdem das nicht einmal an der Spitze stehende Subjekt betont: Zweige, die es waren, sind ausgebrochen).

wirkenden Ursache (Win. § 31, 6, c). S. z. Gal 6 12. Mit der warnenden Tendenz dieser Aussage ist die Vorstellung, als ob dieser Unglaube auf Grund eines willkürlichen decretum von Gott gewirkt sei, schlechthin ausgeschlossen. Während jene um ihres Unglaubens willen (Bem. den Art.) ausgebrochen sind, ist der Heidenchrist um seines Glaubens willen (*τῇ πίστει*) eingepfropft und steht nun an der Stelle, die jene haben räumen müssen (*ἕστηκας*), nämlich als Zweig auf dem Oelbaume. Da hiernach die scheinbare Bevorzugung des Heidenchristen lediglich vom Glauben abhängt, so soll derselbe sich vor dem Hochmuth hüten (*ὑψηλὰ φρόνει*), der immer Selbstzufriedenheit und Selbstvertrauen (also das Gegentheil des Glaubens, d. h. des Vertrauens auf die göttliche Gnade) involvirt, vielmehr sich fürchten (*ἀλλὰ φοβοῦ*), den Glauben zu verlieren und damit selbst die Voraussetzung aufzuheben, unter der er an seine Stelle gekommen ist; »timor opponitur non fiduciae, sed supercilio et securitati«, Beng. *). — V. 21 begründet die Mahnung zur Furcht durch den Hinweis darauf, dass ja Gott selbst die natürlichen Glieder des Volkes (*τῶν κατὰ φύσιν κλάδων*, die naturgemäss aus der Wurzel entsprossenen im Gegensatz zu den eingepfropften, wie es alle leiblichen Kinder der Erzväter waren) nicht verschont hat (*οὐκ ἐφείσατο*, vgl. 8 32), sondern sie zur Strafe für den Unglauben, durch den sie sich versündigt, vom Heile ausgeschlossen (V. 20). — *μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται*) abhängig von dem aus dem *φοβοῦ* V. 20 von selbst sich ergänzenden: es ist zu fürchten, dass Gott auch Dich nicht verschonen wird. Vg. Win. § 55, 1. 56, 2. Bäuml., Partik. p. 288. Das Futur. setzt das Gefürchtete noch gewisser, als der Conjunct. S. Herm. ad El. 992. Aj. 272. Stallb. ad Plat. Rep. p. 451 A. Hartung, Partikell. II, p. 140 **). —

---

*) Das *εκλασθησαν* (Lchm., Treg. nach BDFG) statt des Comp. ist blosser Schreibfehler, indem das *εξ* vor *εκ* aus Versehen abfiel. Da das Bild auch nachher noch weiter verfolgt wird, ist es kontextwidrig, das *ἑστηκας* absolut, als Gegentheil von *πιπτειν* (V. 11) zu nehmen (Frtzsch., Thol., Krehl) oder im Sinne von II Kor 1 24 (Otto: Du aber stehst im Glauben). Das *υψηλα φρονει* (ℵAB) statt des *υψηλοφρονει* der Rcpt. hält Meyer fälschlich für Auflösung des nur noch I Tim 6 17 vorkommenden Ausdruckes nach 12 16. Den Griechen ist beides fremd; doch vgl. Schol. Pind. Pyth. 2, 91.

**) Meyer nimmt an, dass das *μήπως* etc. nicht einen förmlichen Nachsatz bildet, dass derselbe vielmehr, wie oft bei konditionellen Vordersätzen (s. Win. § 64, 7. Buttm. p. 330. Stallb. ad Plat. Symp. p. 199 E), anakoluthisch unterdrückt ist, und statt desselben die Befürchtung *μήπως* etc. selbständig eintritt, was der bewegten Lebendigkeit der Rede entspreche. Mithin: »Denn wenn Gott der natürlichen

V. 22. ἴδε οὖν) Da die V. 21 ausgesprochene Befürchtung ausdrücklich auf das bisherige Verhalten Gottes zurückgeführt war, so folgert der Apostel daraus die Aufforderung, die sich darin offenbarende göttliche Güte und Strenge anzusehen. Die Artikellosigkeit von χρηστότητα (2 4) καὶ ἀποτομίαν (Diod. Sic. 12, 16. Plut. de tib. educ. p. 13 D. Dion. Hal. 8, 61) θεοῦ erklärt sich völlig ausreichend daraus, dass es sich nicht um die göttlichen Eigenschaften als solche handelt, sondern um göttliche Güte und Strenge, wie sie sich in dem betreffenden Verhalten Gottes erweist. Vgl. v. Heng., Volkm., Holst., Böhmer, Goeb., Luth. In einem neuen selbständigen Satze wird nun ausgesagt, an wem sich Beides erwiesen hat. Nur fehlt die Kopula, weil sie sich im ersten Gliede auf ein reines Faktum der Vergangenheit bezieht, im zweiten auf ein noch fortdauerndes (vgl. 5 18). Mit Bezug auf das οὐκ ἐφείσατο V. 21 steht voran, dass über die Einen ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας) Strenge ergangen ist. Gemeint sind die Juden, die wegen ihres Unglaubens aus dem edlen Oelbaum, an dem sie einst Zweige waren, ausgebrochen sind und so, wie weggeworfene Zweige, hingefallen, wodurch, wenigstens für jetzt, ihnen ein πίπτειν im Sinne von V. 11 widerfahren ist. Der Ausdruck ist zugleich gewählt im Gegensatz zu dem ἕστηκας V. 20, in dem sich göttliche Güte erweist, sofern ja dasselbe durch ihre Einpfropfung als Zweige des Oelbaumes zu Stande gekommen ist, welche von Gott bereits bei dem schonungslosen Ausbrechen jener Zweige intendirt war (V. 19). Eben weil aber die in diesem perfektischen ἕστηκας sich erweisende göttliche Güte nicht wie die in dem οὐκ ἐφείσατο bewiesene Strenge eine reine Thatsache der Vergangenheit ist, sondern noch immer fortdauert, kann zu dem ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ ein Bedingungssatz hinzugefügt werden, welcher den Heidenchristen warnend daran erinnert, unter welcher Voraussetzung allein die über ihn ergangene Güte eine fortdauernde ist und bleibt. — ἐὰν ἐπιμένῃς) vgl. 6 1: wenn Du verbleibst

---

Zweige nicht verschont hat —; er wird wohl, besorge ich, auch Deiner nicht verschonen.« Otto will nichts ergänzen, nimmt das μήπως im Sinne von: doch wohl und das fut. als fut. logicum oder conseq.: so folgt doch wohl, dass er auch Dich nicht schonen wird. Die neueren Editoren haben das μηπως nach ℵABCP gestrichen. Aber dasselbe sieht, zumal mit dem Ind. fut., den Min. (Rcpt.) daher in den Conj. φείσηται verwandelten, nicht nach einer Glosse aus und wurde wohl, weil unverstanden, weggelassen. Uebrigens ist der Ausdruck mit μήπως nicht mildernder und schonender (Meyer), sondern deckt vielmehr mit einer gewissen Ironie den ganzen Widersinn eines Verhaltens auf, das von der entgegengesetzten Annahme ausgeht.

bei der Güte, d. i. wenn Du dabei verharrst, Dich an die Dir widerfahrene Güte (Bem. den rückweisenden Art. in τῇ χρηστότητι) zu halten, nur ihr allein Dein Heil verdanken zu wollen. Dies ἐπιμένειν schliesst aber eben den selbstzufriedenen und eigengerechten Hochmuth aus, vor dem V. 20 gewarnt war. — ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ) denn sonst (wenn Du nicht verbleibst) wirst auch Du (wie jene ausgebrochenen Zweige) abgehauen werden. Die drohende Rede bot ungesucht das stärkere Wort dar. Vgl. zu ἐκκόπτεσθαι Dan 4 11. Job 14 7. Mt 3 10*).

V. 23f. κἀκεῖνοι δέ) Da die ganze Ermahnung an die Heidenchristen (V. 18–22) nur gelegentlich der Erwähnung des Ausbrechens der Zweige eingeschaltet ist (V. 17) und dazu gedient hat, den subjektiven und objektiven Grund davon (V. 20. 22) klarzustellen, so folgt jetzt naturgemäss im Gegensatz zu der Drohung V. 22 der schon V. 16 eingeleitete Hauptgedanke, so dass nach ἐκκοπ. ein Punkt zu setzen ist: Auch jene aber, wenn sie nicht verharren bei dem Unglauben, der ihre Ausschliessung veranlasst hat (V. 20), werden einge-

---

*) Die Artikellosigkeit von χρηστ. καὶ ἀποτ. erklärt Meyer ganz unzureichend aus dem artikellosen θεοῦ, Otto, Zimmer daraus, dass beide bei Gott sich bei einander finden, während Hofm. höchst unnatürlich übersetzt: eine göttliche Güte und Strenge. Die Accus. αποτομιαν u. χρηστοτητα statt der Nom. in der zweiten Vershälfte (Rcpt. nach DFGL) sind stilistische Nachbesserung, wie das θεου nach χρηστ. entfernt ist, weil es nach dem zweiten αποτ. fehlt (Rcpt. nach FGL). Buttm., neut. Gramm. p. 329 (vgl. God.) nimmt diese Nom. als epexegetische Nom. absoluti, was wegen des sich anschliessenden ἐὰν ἐπιμέν. nicht angeht, das einen selbständigen Satz voraussetzt. Das πεσόντας im Sinne von 14 4. I Kor 10 12 von ihrer Versündigung durch den Unglauben zu nehmen (de W). erlaubt der Gegensatz des ἕστηκας nicht. Ganz kontextwidrig bezieht Otto die χρηστότης auf die Schonung, die bisher den Ruhmredigen zu Theil geworden, und übersetzt daher wortwidrig: Milde (vgl. auch Zimmer), wie ἀποτομία mit dem viel zu milden: Entschiedenheit. Auch leugnet er, dass ἐκκόπτ. stärker sei, als ἐκκλάζεσθαι. - Statt des επιμεινης der Rcpt. lies nach ℵBD επιμενης, wie V. 23 επιμενωσιν. Das τῇ χρηστότητι dabei im Sinne des menschlichen Rechtsverhaltens zu nehmen (Frtzsch. nach Chr. Schmidt), erlaubt schon der rückweisende Artikel nicht. Dass übrigens der Apostel die Fortdauer der göttlichen Güte gegen sie von einem Verhalten ihrerseits abhängig macht, zeigt klar, dass ihr Glaube, dem sie die erste Erweisung derselben verdanken, nicht auf einer unwiderstehlichen Gnadenwirkung ruht, die ihren Gnadenstand zum unverlierbaren macht; denn dass hier nur von der Christenheit heidnischer Abkunft im Allgemeinen die Rede ist (God.), schliesst ja nicht aus, dass die Aussage sich auf jedes einzelne Glied derselben bezieht, dem doch immer die darin indirekt liegende und ausdrücklich individualisirte Ermahnung gelten soll.

pfropft werden. Das *καί* setzt die gegenwärtig ausgebrochenen Zweige in Parallele mit den eingepfropften wilden Oelzweigen (V. 17). Das *ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ* tritt bedeutsam gegenüber dem *ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι* V. 22. Wie bei jenen dies Verbleiben in der ihnen durch göttliche Güte vergönnten Stellung von ihrem Verhalten abhängt, so bei diesen die Aufhebung ihres Ausschlusses von der theokratischen Volksgemeinschaft und ihren Segnungen. Dass dieser Fall als möglich gesetzt wird, aber zugleich als von ihrem Verhalten abhängig, zeigt klar, dass ihr Unglaube kein gottgewirkter (Holst.) ist, und dass auch die Verstockung V. 7 eine solche Wandlung nicht ausschliesst. — *δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεός*) vgl. 4 21. Nur durch einen göttlichen Allmachtsakt ist es möglich, den jetzt verstockten Gliedern des israelitischen Volkes (V. 7) ihre Stellung als Zweige an dem aus der Wurzel der Erzväter entsprossenen Baume des gottgeweihten Volksthums Israels wiederzugeben, sie durch Einpfropfen wieder in ihren vorigen Stand zu bringen (*πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς*); aber an Macht dazu fehlt es Gott nicht *). — V. 24. *εἰ γάρ*) bringt einen populären Beweis dafür, dass Gott dies thun kann, und zwar aus der relativen Leichtigkeit der Sache im Vergleich mit einer jedenfalls schwierigeren und doch thatsächlich eingetretenen. Damit ist von selbst gegeben, dass die Frage nach der Möglichkeit jener Einpfropfung hier überhaupt nicht vom Standpunkte der göttlichen Allmacht, für die sie ja selbstverständlich fortfällt, sondern von dem des nach menschlichem Maassstabe Leichteren behandelt, und dass die Frage nach der grösseren Wahrscheinlichkeit eben nach dem, was, menschlich angesehen, leichter ist, beurtheilt wird **). Er führt nämlich dem Heiden-

*) Das *κἀκεῖνοι* (nicht: *και εκεινοι*, Rcpt. nach L) *δέ* führt also nicht den mit *ἐπεί* beginnenden Satz V. 22 weiter (Hofm.), da das Folgende dann ein neues Motiv für das Verharren der Heidenchristen bringen müsste; es beginnt aber auch nicht einen neuen, die Selbstüberhebung derselben dämpfenden Satz (Meyer, Goeb.), sondern es kehrt zu der Hauptfrage der Erörterung zurück. Bei dem *ἐγκεντρίσαι* handelt es sich nicht um die Hebung ihres Unglaubens (de W.), da ja das Nichtverharren bei demselben eben als die nothwendige Voraussetzung bezeichnet war, die keineswegs selbstverständlich jene restitutio in integrum zur Folge hat, wie treffend Otto ausführt. Wie es zu diesem Nichtverharren kommen wird, bleibt hier ganz ausser Frage (vgl. Luth.), ist aber V. 11, 14 angedeutet.

**) Dies gegen die Bedenken Meyers, welcher auf die erfahrungsmässige Schwierigkeit der Bekehrung ungläubiger Juden verweist (um die es sich ja hier gar nicht handelt, vgl. d. vor. Anm.) und in dem *πόσῳ μᾶλλον* nur den grösseren Grad von Wahrscheinlichkeit oder

christen (σύ) zu Gemüthe, wie mit seiner Aufnahme in die Heilsgemeinschaft eine der Natur zwiefach zuwiderlaufende Machtthat Gottes vollzogen ist. Ist er heraus gehauen aus dem wilden Oelbaum, der es naturmässig ist (ἐκ τῆς κατὰ φύσιν), so gehörte er auch naturgemäss diesem als Zweig an, und das ἐξεκόπης, das vor ἀγριελαίου eingeschaltet ist, hebt nun sehr nachdrücklich den naturwidrigen Gegensatz hervor zwischen diesem Verfahren und seinem naturgemässen Verbleiben in dem Baume, zu dem er naturgemäss gehört. Ebenso naturwidrig (παρὰ φύσιν, vgl. 1 26) ist nun aber seine Einpfropfung (ἐνεκεντρίσθης) in einen edlen Oelbaum (εἰς καλλιέλαιον, vgl. Arist. plant. 1, 6), dem er an sich völlig fremd war. — πόσῳ μᾶλλον), vgl. V. 12; wie vielmehr, d. h. wieviel leichter werden dann diese (οὗτοι, d. h. die Verstockten und daher aus der Heilsgemeinschaft ausgeschlossenen Juden), eben weil sie die naturgemässen Zweige des edlen Oelbaumes sind (οἱ κατὰ φύσιν), demselben wieder eingepfropft werden. Das ἐγκεντρισθήσονται ist das einfache logische Futurum, welches ausdrückt, was eben wegen dieser relativen Leichtigkeit die um so viel gewissere Folge sein wird. Das τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ bezeichnet den edlen Oelbaum als den ihnen zugehörigen, weil sie ja auf ihm gewachsen sind und so gleichsam einen natürlichen Anspruch auf ihn als ihren Stamm haben *).

Gewissheit ausgedrückt findet. Er will deshalb das γάρ explikativ fassen, ähnlich wie Hofm. die im Vorigen als möglich erwiesene Thatsache der Zukunft nun dadurch begründen lässt, dass sie als eine wirklich zu erwartende in Aussicht gestellt wird, wodurch aber dem Folgenden (V. 25ff.) ganz unzulässiger Weise vorgegriffen und der Fortschritt des Gedankens aufgehoben wird. Ganz unmöglich ist es, mit Winz., Progr. 1828, Reiche, Phil., Thol. das γάρ dem vorhergehenden koordinirt zu fassen und so auf den Hauptgedanken des Vorherigen, auf ἐγκεντρισθήσονται, zu beziehen.

*) Vergeblich behauptet Meyer, dass das πόσῳ μᾶλλον, um die grössere Leichtigkeit zu bezeichnen, eine nähere Sinnbestimmung im Kontext finden müsste, während doch die Macht Gottes nicht das Korrelat des Leichten, sondern des Schweren, ja menschlich unmöglich Erscheinenden sei. Aber in der populären Beweisführung handelt es sich eben nicht um das, was der Macht Gottes, sondern um das, was an sich leichter ist; und dieser Begriff ergiebt sich allerdings aus dem Zusammenhange, sofern das, was mit logischer Nothwendigkeit viel eher noch als etwas Anderes eintreten wird, eben das nach menschlichem Maassstabe Leichtere ist. Höchst gekünstelt ergänzt Hofm. das ἐκ τῆς κατὰ φύσιν durch den allgemeinen Begriff des Oelbaumes, so dass ἀγριελαίου erst als Apposition nachfolgt, und schreibt mit Frtzsch.: οὗτοι, οἱ κατὰ φύσιν (scil. ἐγκεντρισθήσονται), ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδ. ἐλ. Lips. will das Fut. als Fut. der zukünftigen That-

V. 25—36. Die schliessliche Gesammtbekehrung Israels. — Was bisher nur als eine Möglichkeit, ja unter den vorliegenden Umständen als naheliegende Wahrscheinlichkeit hingestellt war, wird nun in dem Schlussabschnitt mit prophetischer Gewissheit vorherverkündigt. Nur wenn im Vorigen die künftige Wiederaufnahme der Juden noch nicht als Thatsache ausgesprochen war (gegen Meyer, Hofm.), kann jetzt die als Ziel der Heidenmission V. 11—14 in's Auge gefasste grosse Wendung, deren Dankbarkeit V. 23f. nachgewiesen ist, dadurch begründet werden (γάρ), dass es sich hier um das dem Apostel durch Offenbarung kundgewordene Ziel des göttlichen Rathschlusses handelt. — V. 25. οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν) wie 1 13, legt ein besonderes Gewicht auf die Mittheilung, die er ihnen zu machen hat. Ausdrücklich redet er sie hier wieder, wie dort, mit ἀδελφοί an (vgl. auch 7 1. 10 1), weil sie als seine (heidenchristliche) Brüder nicht unbekannt bleiben dürfen mit dem, was ihm als ächten Israeliten (V. 1) freilich noch in ganz anderem Sinne am Herzen liegt, wie ihnen. Ganz unmöglich ist, dass er den angeblich V. 13 angeredeten Theil der Leser, nun anreden soll, wie er sonst alle seine Leser anredet, was Hilg., Lips. nur annehmen müssen, weil das folgende offenbar auf Heidenchristen geht. — τὸ μυστήριον) hat im NT nicht den Sinn, in welchem Profanskribenten von Mysterien reden (etwas an sich Geheimnissvolles, nur den Eingeweihten Fassliches, den Profanen zu Verbergendes: s. über μύειν und μυστήρ. Creuzer z. Plotin. de pulcr. p. 357f., vgl. Lobeck, Aglaoph. I, p. 85ff.), sondern es bedeutet dasjenige, was, den Menschen an sich unbekannt und unerkennbar, durch göttliche ἀποκάλυψις ihnen kund geworden ist. So bezeichnet es oft bei Paulus den göttlichen Rathschluss der Erlösung durch Christum, im Ganzen oder nach einzelnen Theilen desselben, weil er den Menschen verhüllt war, bevor ihn Gott enthüllte (Rom 16 25. IKor 2 7—10. Eph 3 3—5). Wenn der Apostel ein solches Mysterium mittheilt, ist er sich bewusst, dasselbe durch göttliche Offenbarung empfangen zu haben (eben so IKor 15 51), und redet als Prophet ἐν ἀποκαλύψει (IKor 14 6. 30). Das τοῦτο weist hinaus auf den folgenden Objektssatz, vgl. 2 3. 6 6. — ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι) Die Leser sollen nämlich auf ihrem heidenchristlichen Standpunkte nicht unter Verkennung des göttlichen Rathschlusses ihre eigenen Ansichten über die definitive Verwerfung des Israelitischen Volkes

---

sache nehmen, womit dem Folgenden vorgegriffen wird (vgl. d. vor. Anmerkung).

für Wahrheit halten und somit in sich selbst, d. i. in ihrem eigenen Denken (vgl. Soph. El. 1055 f. Jes 5 21. Jak 2 4) klug sein. Offenbar waren sie geneigt, es für undenkbar zu achten, dass das Volk, welches Jesum gekreuzigt und den Zeugen seiner Auferstehung nicht geglaubt hatte, noch einst als Volkseinheit sich bekehren könne (v. Hofm.), und dasselbe für immer verstossen zu denken, um ihnen im Gottesreiche Platz zu machen (vgl. V. 19) *). — *ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν*) dass Verstockung, wie sie nach V. 7 über alle gekommen, die nicht zur *ἐκλογή* gehören, einem Theile nach dem Volke Israel widerfahren ist und, wie das Perf. sagt, noch andauert. Das *ἀπὸ μέρους* gehört naturgemäss zu *γέγονεν* und ist extensiv zu verstehen. Soweit enthält die Mittheilung nichts Neues, sondern erinnert nur an die bereits besprochene, vor Augen liegende Thatsache; das Neue liegt erst in dem *ἄχρις οὗ* (Job 32 11. I Kor 11 26), welches den Zeitpunkt bezeichnet, bis zu welchem diese Verstockung nach göttlichem Rathschlusse fortdauern soll **): bis dass die Fülle der Heiden eingegangen sein wird. Der Ausdruck *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* kann, da er nicht, wie V. 12, durch den Gegensatz seine besondere Beziehung erhält, nach dem alttestamentlichen *ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς*

---

*) Mit Recht hat Meyer das *εν εαυτοις* mit Lchm., Treg. u. WH. txt. nach AB vorgezogen, da das *παρ εαυτοις* (Tisch., Treg. u. WH. a. R. nach ℵCDL Rcpt., vgl. FG: *εαυτοις*, das Hofm. gegen alle textkritische Raison bevorzugt) wohl aus 12 16 stammt. Was Luther hat: »auf dass Ihr nicht stolz seid« (vgl. Erasm., Beza, Calvin, Calov., Volkm., Zimmer), ist nicht direkt ausgesprochen, wird aber von Theodoret richtig als Folge bezeichnet. Soll dies durch die Mittheilung des Apostels beabsichtigt werden, so können die Leser das Mitzutheilende nicht ohne ihn wissen (gegen Hofm.). Eine Beziehung auf das *τὸ μυστήρ. τῆς βασιλ.* Mk 4 11 wird von Böhmer willkürlich eingetragen.

**) Das *ἀπὸ μέρους* ist also nicht intensiv zu verstehen, als ob es den Begriff der *πώρωσις* mildern sollte (Calvin: quodammodo), und nicht auf die Absicht der *πώρωσις* zu beziehen, die ja überhaupt nicht genannt ist (gegen Kölln.: eines Theils sei die Verstockung nur dazu von Gott über Israel verhängt worden, damit erst u. s. w.). Die zeitliche Fassung »einstweilig« (Hofm.) ist hier so sprachwidrig, wie II Kor 1 14. 2 5. Auch gehört die Praep. weder zu *πώρωσις* (Böhmer, Zimmer) noch zu *τῷ Ἰσραήλ* (Estius, Semler, Koppe, Frtzsch.). Ganz sprachwidrig suchen Calv., Calov. u. A., trotz des *ἄχρις οὗ* den Gedanken eines Endzieles zu entfernen; und Otto behauptet geradezu, dass die von Gott als Strafgericht verhängte *πώρωσις*, was sie allerdings nach V. 20 (vgl. 9 33—10 21) unfehlbar ist, stets ein definitiver Gerichtsakt sei und, ohne dass Gott mit sich in Widerspruch tritt, nie aufgehoben werden könne.

(Jer 8 16. 47 2. Ps 24 1 vgl. I Kor 10 26) und analogen Ausdrücken, wie Koh 4 6. Mk 6 43. 8 20, nur bezeichnen, was die ἔϑνη vollmacht, und das ist, da die ἔϑνη eben aus einer Zahl von Individuen bestehen, was dazu gehört, um diese Zahl vollzumachen, also ihre Vollzahl (God., Beck). Aber es liegt in der Natur der Sache, dass diese Vollzahl nur in Grossen und Ganzen gemeint ist. Wie ihre bisherige theilweise Annahme nicht ausschliesst, dass Einzelne im Unglauben wieder abfallen (V. 21 f.), so schliesst auch ihre vollzählige Bekehrung natürlich nicht aus, dass Einzelne im Unglauben sich verstocken*). Das εἰσέλϑῃ empfängt seine Bedeutung aus dem Zusammenhang, wo das Bild von der Einpfropfung in den heiligen Oelbaum ihr Eingehen in die Gemeinde des Heils darstellte. Von ihrem Eingehen in das Gottesreich der Vollendung (Otto) kann nicht die Rede sein, da dieses erst am Ende stattfindet, wo von einer Wendung der Geschicke Israels nicht mehr die Rede sein könnte. — V. 26. καὶ οὕτω) und so, nämlich nachdem das πλήρωμα τῶν ἐϑνῶν eingegangen sein wird. Doch kann die durch οὕτως bezeichnete Modalität nicht bloss in der den Eintritt der Thatsache bedingenden Zeitfolge liegen (Meyer mit Berufung auf Schweig., Lex. Herod. II, p. 167. Thuc. 3, 96, 2. Xen. Anab. 3, 5, 6. Dem. 644. 8. 802. 29), sondern es muss in der voraufgehenden Thatsache zugleich ein die Art der folgenden bestimmendes (5 12. Act 28 14. I Kor 11 28) oder ein sie selbst motivirendes Moment liegen (Act 27 44). Das ist aber einerseits die mit diesem Zeitpunht, bis zu dem sie fortdauert (V. 25), aufhörende πώρωσις (Beng., Hofm., Luth., Goeb.), andererseits die Vollendung der von der Heidenbekehrung im

*) Trotz seiner Polemik gegen diese Klausel kommt Meyer doch in der Sache auf dasselbe hinaus, wenn er mit Berufung auf die apokalyptische Redeweise sagt, der Prophet (vgl. z. B. Act 2 17. 11 28) schaue und sage die grossen Dinge der seinem Blicke geöffneten Perspektive im Grossen und summarisch, ohne für solche Sprüche nach strickter mathematischer Strenge verantwortlich zu sein. Sprachlich möglich wäre es auch, an die Zahl der einzelnen Völker zu denken (Hofm., Beyschl. p. 75, Goeb.); aber Paulus reflektirt, wo er von den ἔϑνη redet, nie auf die einzelnen Völkerschaften, sondern nur auf die zu ihnen gehörigen Individuen. Wort- und sinnwidrig ist aber die Beziehung auf das zum Ersatz der ungläubigen Juden dienende complementum ethnicorum (Wolf, Michael., Olsh., Phil.), wodurch ja deren Wiederaufnahme gerade ausgeschlossen wäre. Ganz willkürlich ist es, nur an die Vollzahl der zum Heile bestimmten Heiden zu denken (Theophyl., Augustin., Oecum. u. V., vgl. noch v. Heng., Chr. Hoffm., Otto, Luth.), oder den Begriff in caterva gentilium (Frtzsch., vgl. Zimmer) abzuschwächen.

göttlichen Rathschluss erwarteten (V. 11. 14) Wirkung auf die Juden (God., Beck, Sand.) Beides schliesst sich ja keineswegs aus, sondern weil die Wirkung, welche von der Anschauung der vollendeten Heidenbekehrung auf Israel ausgeht, stark genug ist, um dasselbe zur Nacheiferung zu reizen, so hat Gott eben sie als den Termin geordnet, mit welchem sein Verstockungsgericht ein Ende hat. — *πᾶς Ἰσραήλ*) bezeichnet die Totalität des Volkes, wie es durch die Abstammung von den Erzvätern konstituirt wird, aber doch eben das Volk als solches, als Volkseinheit (vgl. Hofm.), die genau wie hier auch I Reg 12 1. II Chr 12 1 ohne Artikel bezeichnet wird (gegen Otto). Es sind also nicht alle einzelnen Israeliten (Meyer), sondern es ist das Volk im Grossen und Ganzen gemeint (vgl. 9 31. 10 19—11 7), was immerhin das Verbleiben Einzelner im Unglauben nicht ausschliesst (God). Die ganze Erörterung dreht sich ja nicht um die Frage nach dem Heil der Einzelnen, sondern um die Frage nach dem Schicksal Israels im Gegensatz zu den Völkern (vgl. Chr. Hoffm., Goeb., Luth.) *). — *σωθήσεται*) wird gerettet werden durch die Bekehrung zu Christo. — *καθὼς γέγραπται*) Für das *πᾶς Ἰσρ. σωθησ.* findet Paulus einen Schriftbeleg **) in Jes 59 20f.,

*) Dagegen ist es ganz willkürlich, mit Oecum., Wttst., Rück., Frtzsch., Thol. das *πᾶς* in die Bezeichnung einer grösseren Masse abzuschwächen, oder unter Berufung auf Gal 6 16 an das geistliche Israel (Augustin., Theodoret., Luther, Grot.), resp. unter Berufung auf 9 6 an die *ἐκλογή* aus Isr. zu denken (Calov., Beng., Olsh., Böhmer, Otto). Auch sachlich wäre ja bei dieser Erklärung die so feierlich eingeführte Mittheilung jedes Inhaltes beraubt; denn dass sich in Folge der Heidenmission immer noch einige Juden bekehren, also die Zahl der *ἐκλογή* V. 7 noch nicht abgeschlossen ist, war ja schon V. 11. 14 angedeutet, und dass also mit der Vollendung der Heidenmission auch die Judenmission sich vollendet, soweit eben Juden erwählt sind und berufen werden, versteht sich ja von selbst. Vollends aber an die *ἐκλογή* aus Heiden und Juden zu denken (Calv., vgl. noch Zimmer), ist dem Kontext gegenüber einfach gedankenlos. Uebrigens tritt dieses grosse Endergebniss, das sicher nicht »wenigstens mittelbar den gläubigen Juden« (Hilg.) zum Trost verkündigt ist, da diese schwerlich daran gezweifelt haben, gewichtiger hervor, wenn man *καὶ οὕτω* etc. selbständig nimmt, als wenn man es noch mit von *ὅτι* abhängen lässt (Lchm., Tisch., Frtzsch., Ew., Hofm., Holst., Luth. u. M.).

**) Nicht als ob er bloss ein Substrat seiner eigenen Gedanken in der Stelle suchte (Thol.), oder gar zeigen wollte, dass seine Lehre erst den ächten, vom Geist gewollten Sinn der Prophetenstelle gebe (Chr. Hoffm.), aber auch nicht, als ob er aus ihr seine Prophetie entnommen hätte (vgl. noch Hofm.); denn das *ὅτι πώρωσις — καὶ οὕτω* konnte er nicht daraus entnehmen, und Stellen, wie die 9 27—29 angeführten, konnten auf das Gegentheil führen. Die Verheissung Jes

das er nicht ganz genau nach den LXX und von ὅταν an mit Zuziehung von 27 9 (s. Surenh. καταλλ. p. 503f.) wiedergiebt. So setzt er gleich für das ἥξει ἕνεκεν Σιών in Reminiscenz an Stellen, wie Ps 14 7. 53 7, ἐκ Σιών, um die verheissene Ankunft des Erretters aus Zion auf die erste Erscheinung des Messias zu beziehen (Goeb.) *), welcher abwenden, d. h. entfernen wird (ἀποστρέψει, wie Bar 3 7. IMak 4 58) Gottlosigkeiten von Jakob. Damit ist im Sinne des Apostels wohl die entsündigende, versöhnende Wirkung gemeint, welche er an dem bekehrten Israel vollziehen werde, und nicht die sittliche Bekehrung (Hofm., Goeb.), die nur eine allmähliche sein könnte, während mit jener sofort die Errettung Israels gegeben ist. Das καὶ αὕτη V. 27 geht nicht auf das Vorhergehende (Hofm. nach Beng., Kölln. u. A.), sondern auf das Folgende, wie im Grundtext und bei den LXX, wo aber von Paulus nun statt der Worte der Grundstelle die mit seiner Auffassung des ἀποστρέψει κτλ. stimmenden Worte aus Jes 27 9 (wo ebenfalls ein vorhergehendes Demonstrativum auf ὅταν vorwärts weist) eingesetzt werden, so dass der Sinn ist:

---

59 20f. (auch bei den Rabbinen messianisch gedeutet, s. Schoettg., Hor. II, p. 71. 187) geht bloss auf die vom Abfall sich bekehrenden Israeliten, aber da ja die treu Gebliebenen selbstverständlich zum Glauben kommen und gerettet werden, so ist damit das πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται gesichert. Ganz unnöthig und künstlich lässt Frtzsch. in der ersten Hälfte nur die auserwählten Israeliten, in der zweiten aber das ganze Volk gemeint sein. Nach Calv. u. M. glaubt wieder Glöckl., V. 27 sei aus Jer 31 31—34 entlehnt, was aber abzuweisen ist, weil καὶ αὕτη — διαθήκη noch Jes 59 21, ὅταν etc. aber wörtlich Jes 27 9 steht. Auch Phil. meint, dass dem Apostel der Inhalt der Jeremiasstelle vorgeschwebt habe. Künsteleien über die Verbindung beider Stellen s. bei Otto.

*) Meyer hält die Abweichung für eine bloss memorielle, weil ἕνεκεν Σ. dem Apostel eben so gut gepasst hätte (gegen Reiche, Frtzsch., v. Heng.), das ἐκ sei ihm nicht einmal bequemer gewesen (Hofm.), und daher keine Absichtlichkeit ausfindig zu machen (Phil.: um das Anrecht des Volkes den Heiden gegenüber stärker hervorzuheben, noch künstlicher Otto). Natürlich ist mit ὁ ῥυόμενος nicht Gott (Grot., v. Heng.), sondern der Messias gemeint, und nicht seine Parusie (Hofm., Luth., Lips., Sand.), da sich ja Paulus die Bekehrung Israels durch die Bekehrung der Heiden (also noch in dieser Zeit) vermittelt denkt und nirgends die Parusie von Zion aus erwartet, auch nicht eine von der Zukunft zu erwartende (zur Gesammtbekehrung Israels) besonders wirksame Selbstoffenbarung Christi in der Predigt seines Evangeliums (Meyer mit Berufung auf Eph 2 17). Irrig aber haben Augustin., Chrys., Theodoret. u. A. als geweissagt angenommen, Elias oder Henoch werde vor dem Weltende als Judenbekehrer auftreten. Das και vor αποστρεψει (Rcpt. nach KL) ist als Verbindungszusatz nach den LXX zu streichen.

»Und wenn ich ihre Sünden vergeben haben werde, so wird dies (dieser von mir ertheilte Sündenerlass) ihnen der von mir ausgegangene, meinerseits mit ihnen gemachte Bund sein«, d. i. sie werden darin die Erfüllung der Verheissung eines neuen Bundes haben, sofern ein solcher ohne volle Sündenvergebung nicht eintreten kann.

Anmerkung. Die Reformatoren wurden nicht durch exegetisches, sondern durch dogmatisches Interesse, auch durch ihre üble Meinung von der jüdischen Verdorbenheit (»ein Jude oder Jüdisch Herz ist so stock-, stein-, eisen-, teufelhart, dass es mit keiner Weise zu bewegen ist« u. s. w. Luther 1543, welcher früherhin milder urtheilte) bewogen, den Wortsinn des Apostels zu verlassen. Doch blieb bei den Reformirten durch Beza die wörtliche Fassung vorherrschend; und durch Calixt und Spener ward sie es wieder in der Lutherischen Kirche, in welcher sie indess auch früherhin noch durch Hunn., Balduin u. M. trotz der Auktorität Luthers ihr Recht bewahrt hatte. Melanth. blieb bloss dabei stehen (s. dessen Enarratio 1556): »futurum esse ut subinde usque ad finem mundi aliqui ex Judaeis convertantur«. Den früher (1540) gemachten schüchternen Zusatz von einer möglichen allgemeinen Judenbekehrung hat er in dieser seiner letzten Erklärung des Briefes nicht. Auch Calov. erklärt nur von einer sukzessiven Bekehrung der Juden, welche allmählich bis zum Weltende erfolge, so dass bloss ein noch zu bekehrender magnus numerus gemeint sei, und so jetzt auch Phil. (p. 557 ff.): Theilweise sei Israel bis zum Eingange des Heidenpleroma verhärtet, und auf diese Weise, dass nämlich aus dem nur theilweise verhärteten Volke eine grosse Sammlung von Gläubigen bis zu Ende der Tage fort und fort geschieht, werde das ganze vom alttestamentlichen Gotteswort nach der Prophetenstelle eigentlich bezielte Israel errettet werden; ferner Kliefoth, Christl. Eschatologie 1886, p. 170 ff., Münchmeyer, Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft 1881, p. 561 ff., Max Frommel, der Israel Gottes, Bonn 1881 und mit besonderem Nachdruck Otto. Ueber die Geschichte d. Auslegung u. St. s. übrigens Calov. p. 190 ff. und Luthardt. Die von Paulus verheissene Bekehrung von ganz Israel ist noch nicht geschehen; denn die Meinung, als sei die Verheissung schon in der apostolischen Zeit durch die Bekehrung eines grossen Theiles des Volkes (vgl. Euseb. H. E. 3, 35; Judaizantes b. Hieron.) erfüllt worden (Grot., Limb., Wttst.), scheitert trotz Act 21 20 an dem Wortsinne von *πᾶς Ἰσραήλ* und von *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*. Die Zeit ihres Eintrittes hat sich Paulus offenbar nahe gedacht, da er (mit der ganzen apostolischen Kirche) sich die Parusie selbst als nahe vorstellte. Aber deshalb ist nicht die Verheissung von der Bekehrung des Volkes Israel selbst als eine solche zu betrachten, deren Erfüllung nicht mehr zu

hoffen sei, als ob mit der nicht bewährten Vorstellung von der Zeit des Ereignisses dieses selbst hinfiele (Ammon, Reiche, Kölln., Frtzsch.); denn die Sache an sich, nicht aber deren Zeitpunkt, ist vom Apostel als Stück des ihm enthüllten *μυστήριον* eröffnet. — Beachte übrigens, wie u. St. der jetzt mehrfach erneuten ebionitischen Ansicht (Chr. A. Crusius, Delitzsch, Baumg., Ebr., Auberl. u. Ausleger der Apokal.) von einer auf Grund der prophetischen Weissagungen (Hos 2 2. 16ff. 3 4f. Jes 11 11. Kap. 60 al.) zu erwartenden Wiederherstellung Israels zum theokratischen Königthum in Kanaan, welche Otto im Interesse seiner Polemik einfach mit der richtigen Erklärung unserer Stelle zusammenwirft, schnurstraks entgegensteht, da nach V. 15 mit der Bekehrung Israels unmittelbar die Todtenauferstehung, also die Heilsvollendung eintritt, weshalb diese Hoffnung auch mit chiliastischen Erwartungen (gegen de W.) nichts zu thun hat. Vgl. bes. Bertheau in JdTh 1859 p. 353ff.

V. 28f. Was in den folgenden Versen (bis V. 32) über den Gesichtspunkt gesagt wird, unter welchem die Heidenchristen die Gegenwart des jüdischen Volkes anzusehen haben (Hofm., Luth., Goeb.), hat sein Absehen unzweifelhaft darin, dass die Gewissheit der V. 26 eröffneten Aussicht von einer neuen Seite her in's Licht gestellt wird*). Das Subjekt sind die gegenwärtig ungläubigen Israeliten (*αὐτῶν* V. 27) als solche. Da es sich nun in der folgenden Aussage nach dem ganzen Zusammenhange (vgl. V. 26. 27) nur um die Stellung Gottes zu ihnen, seine Gesinnung gegen sie handeln kann, so bezeichnet das zwiefache *κατά* die Norm für ihre Beurtheilung von Seiten Gottes. In Gemässheit des Evangeliums sind sie Feinde, Gegenstände seiner Feindschaft (5 10), um Euretwillen, aber des Evangeliums nicht seinem Inhalte nach (vgl. Böhmer), da dieser ja nicht maassgebend sein kann für Gottes Stellung zu ihnen, sondern nur, sofern es von ihnen verworfen ist (Hofm.). Dies bewirkt, dass Gott ihnen feindlich gesinnt sein muss, da die Verwerfung des durch ihn angebotenen Heiles sträflicher Undank und Ungehorsam ist. Das *δι' ὑμᾶς* aber kann nur nach V. 11 davon erklärt werden, dass diese feindselige Gesinnung Gottes gegen die Juden, nach der er ja ihr Verhalten durch die Verstockung zu einem dauernden gemacht hat, den Heiden zu Gute kommen sollte, sofern Gott das Heil, das er

*) Es braucht deshalb freilich nicht durch Parenthesirung von *καθὼς γέγρ.* etc. mit *σωθήσεται* verbunden zu werden (Ew.), ist auch direkt weder Zusammenfassung (Meyer, God.), noch Begründung des Vorigen (de W., Phil.), geschweige denn Folgerung daraus (Reiche).

in Folge derselben jenen vorenthalten musste, diesen zuwandte *). Dem, was sie von der einen Seite (μέν) in Gemässheit des Evangeliums sind, tritt nun gegenüber, was sie von der anderen Seite (κατὰ δὲ τὴν ἐκλογήν) in Gemässheit der Erwählung sind. Auch hier kann der Begriff der ἐκλογή nicht für sich genommen werden, am wenigsten im Sinne von V. 7 (Ew., Meyer, Otto), sondern, wie das τὸ εὐαγγέλιον, nur in seiner Beziehung auf die Juden, weil die Erwählung für eine entgegengesetzte Gesinnung Gottes gegen sie (ἀγαπητοί) maassgebend sein soll, also von der dem Volke Israel zu Theil gewordenen Erwählung aus allen Völkern (Dtn 7 6ff.). Genau wie im Parallelgliede ist nun die Liebe Gottes zu seinem Eigenthumsvolke zwar an sich schon durch die Erwählung bedingt, aber sie ist trotz des die Feindschaft Gottes erregenden Verhaltens des Volkes eine fortdauernde um der Väter willen: διὰ τοὺς πατέρας. Weil Gott das Volk in den Erzvätern bereits erwählt und sich gegen sie verpflichtet hat, indem er dem Abraham und seinem Samen die Verheissung gab (4 13), so sind und bleiben sie Gottgeliebte trotz alledem. — V. 29 begründet die zweite Vershälfte dadurch, dass unbereubar sind (ἀμεταμέλητα, vgl. Polyb. 21, 9. 11. 24, 12. Plat. Tim. 59 D. II Kor 7 10) die Israel verliehenen Gnadengaben Gottes (τὰ χαρίσματα), wie sie Paulus 9 4f. aufgezählt hat, und insbesondere ihre Berufung. Es ist ganz willkürlich, ἡ κλῆσις speziell auf den Missionsberuf Israels zu beziehen (Otto, vgl. Chr. Hoffm.); es kann im Zusammenhange mit V. 26 nur die Berufung zum Heil sein. Kann aber Gott beides nicht bereuen, so kann er es auch nicht zurücknehmen.

V. 30 f. begründet die auf der unwandelbaren Treue

*) Damit ist jede aktive Fassung des ἐχθροί (Olsh., v. Heng., Ritschl, Beck u. A.), die ohnehin der Gegensatz des ἀγαπητοί ganz unmöglich macht, ausgeschlossen. Dass sie nicht als Feinde des Apostels bezeichnet werden (Theodoret, Luther, Grot., Semler u. A.), oder des Evangeliums (Chrys., Theophyl., Michael., Morus) und der Gläubigen (Olsh.), wird durch den Gegensatz über jeden Zweifel erhoben. Auch erlaubt die Nothwendigkeit, das ἐχθροί durch das Verhalten der Juden motivirt zu denken, nicht, bei dem κατὰ τὸ εὐαγγέλιον schon an ihre Ausschliessung vom Evangelium (Frtzsch.), seinen Uebergang zu den Heiden (Luth., Goeb.), oder seine Verbreitung überhaupt (Rück., Holst.: sein Hingelangen zu den Heiden, vgl. Lips.: die Ordnung, in welcher das Evangelium verkündigt werden soll) zu denken. Ganz eingetragen wird in das δι' ὑμᾶς der Gedanke, dass die Heidenberufung der Grund ist, um deswillen die Juden das Evangelium verworfen haben (Beck, Otto, Chr. Hoffm.), oder dass durch den Unglauben der Juden das Evang. erst seiner judenchristlichen Form entkleidet und den Heiden zugänglich gemacht sei (God.).

Gottes beruhende Fortdauer seiner Liebesgesinnung gegen das Volk durch den Hinweis auf die Liebesabsichten, die Gott noch mit ihm hat, und lässt dieselben dadurch um so glaubhafter erscheinen, dass er sie auf eben dieselbe Barmherzigkeit zurückführt, welche die Heiden bereits erfahren haben. — ὥσπερ γάρ) vgl. 5 19. 6 19. Denn wie Ihr einst (ποτέ, in Eurer vorchristlichen Zeit, wo die Leser also Heiden waren) Gotte ungehorsam waret. Das ἠπειθήσατε τῷ θεῷ ist die spezifisch heidnische Grundsünde (Eph 2 2. 5 6), wonach sie von Gott nichts wissen wollten (vgl. Luth., God.), also nicht Unglaube (Meyer). Vgl. 1 18. Der Ausdruck ist aber absichtlich gewählt, um ihr Verhalten mit dem jetzigen Israels in Parallele zu stellen. — νῦν δὲ ἠλεήθητε) Ihre jetzige Aufnahme in die Christengemeinde wird absichtsvoll als ein Werk der ihrer Natur nach freien Barmherzigkeit Gottes (9 15f.) hingestellt, die nicht nach ihrem Verhalten fragte, sondern lediglich durch das Mitleid mit ihrer Noth sich leiten liess. — τῇ τούτων ἀπειθείᾳ) Das Verhalten der Juden, das schon 10 21 in tiefstem Grunde auf ihren Ungehorsam zurückgeführt war, wird nun mit Absicht als ein dem früheren Verhalten der Heiden ganz gleichartiges hingestellt. Das Erbarmen, das die Heiden erfuhren, ist aber insofern durch den Ungehorsam der Juden vermittelt, als das Heil, dessen Annahme sie in sträflichem Ungehorsam verweigerten, nunmehr den Heiden zugewandt wurde durch die Verkündigung des Evangeliums unter ihnen *). — V. 31. οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν) hebt noch einmal sehr nachdrücklich hervor, dass die Schuld der Juden, welche sie bis jetzt des Heiles verlustig gemacht hat, keine andere ist, als die, welche auch die Heiden auf sich geladen hatten, und durch welche Gott sich doch nicht abhalten liess, ihnen Erbarmen zu erzeigen, so dass er das auch den Juden gegenüber nicht thun wird.

---

*) Das verstärkende και nach ωσπερ (Rcpt. nach L) ist zu streichen. WH. a. R. hat νυνι nach B allein. Das νυν vor ελεηθωσιν V. 31 (Lchm., Tsch., WH. nach ℵBD) ist der mechanischen Hinzufügung nach den beiden vorhergehenden νυν, insbesondere dem ersten vor ηλεηθ. sehr verdächtig. Treg. hat es mit Recht mit der Rcpt. gestrichen. Durch die angeredeten heidenchristlichen Leser (ὑμεῖς) sind die bekehrten Heiden überhaupt individualisirend bezeichnet. Da aber selbst die, welche nur den heidenchristlichen Theil der Gemeinde angeredet sein lassen, zugeben müssen, dass gerade der Höhepunkt der ganzen Ausführung in Kap. 9—11 speziell an Heidenchristen sich wendet, so ist damit definitiv erwiesen, dass dieselbe nicht durch Bezugnahme auf judenchristliche Bedenken veranlasst ist (gegen Hilg. a. a. O. p. 280).

Wenn nun durch ἵνα ein gottgeordneter Zweck ihres Ungehorsams bezeichnet wird, so ist damit auf's Neue angedeutet, dass derselbe durch Gottes Verstockung (V. 7) zu einem andauernden gemacht ist und darum noch jetzt als die Thatsache betrachtet werden kann, als deren letzter Zweck die Heilsabsicht Gottes erscheint, auf die es dem Apostel ankommt. — τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει) ist des Parallelismus wegen in den Satz mit ἵνα zu beziehen, und der Dativ im Sinne der Vermittelung, wie τῇ τούτ. ἀπειθ., zu fassen: damit durch das Euch widerfahrende Erbarmen (vgl. zu dem nachdrücklichen ὑμετέρῳ im objektiven Sinn Win. § 22, 7. Kühner § 455. Anm. 11) auch ihnen Erbarmen zu Theil werde. Ihre Stellung haben die Worte vor der einleitenden Konjunktion des Nachdrucks wegen; vgl. II Kor 12 7. Gal. 4 11. Win. § 61, 3. Denn das ist eben die Pointe des Gedankens, dass d a s s e l b e Erbarmen, das den Heiden trotz ihres früheren Ungehorsams widerfahren ist, auch den Juden trotz ihres jetzigen Ungehorsams widerfahren kann und wird (vgl. Thol., Win., Luth., Goeb., Sand.). Hätte Israel gleich das Evangelium angenommen, so wäre die Ertheilung des Heiles an dasselbe lediglich eine Sache der Verheissungstreue Gottes gewesen (15 8); da sie aber durch ihren Ungehorsam die Verheissung verscherzt und sich den Heiden gleichgestellt hatten, so ist ihre Zurückführung zum Gehorsam und ihre endliche Wiederannahme eine Sache genau derselben Barmherzigkeit, wie sie die Heiden erfahren haben (Bem. das nachdrückliche καὶ αὐτοί vor ἐλεηθῶσιν) *).

---

*) Den Gedanken erläutert man gew. (auch de W., Meyer, Hofm., Böhmer, Lips.) dadurch, dass die Juden durch das den Heiden widerfahrene Erbarmen zur Nacheiferung gereizt werden würden (V. 11). Allein die Einschiebung dieser subjektiven Vermittelung ist gerade der Tendenz der Stelle zuwider, die das, was den Heiden widerfahren ist und den Juden widerfahren soll, auf die Barmherzigkeit Gottes zurückführt, und hebt gerade den Parallelismus mit dem τῇ τούτων ἀπειθ. V. 31 auf, da nicht sowohl ihr Ungehorsam als solcher, als vielmehr das über ihn ergangene Strafgericht es war, wodurch den Heiden das Erbarmen Gottes (in der Zuwendung der Heilsbotschaft an sie) vermittelt ward. Dagegen wird der Parallelismus gänzlich aufgeopfert, und die bedeutungsvolle Kongruenz des einfachen ἠπείθησαν mit dem ἠπειθήσατε nur geschwächt, wenn man das Komma nach ἐλέει setzt und den Dativ mit ἠπείθ. verbindet, wobei man den Dativ sehr verschieden fasst: sie haben nicht geglaubt an die Euch widerfahrene Barmherzigkeit (Vulg., Luther, Est., Chr. Hoffm.), oder: sie wurden ungehorsam durch Eure Begnadigung (Erasm., Calv., Wolf, Morus, Glöck., Maier, Holst., Beck, vgl. Ew.: »bei Eurem Erbarmen«), oder: zu Eurer Erbarmung (Volkm., vgl. Buttm. in StKr 1860. p. 367: »zu Gunsten Eures Erbarmens, damit Ihr Erbarmen finden konntet«)

V. 32 begründet diese von Gott beabsichtigte Gleichstellung der Heiden und Juden hinsichtlich der Barmherzigkeit dadurch, dass die Absicht Gottes von vorn herein auf eine universelle Offenbarung seiner Barmherzigkeit gerichtet gewesen ist. So ist V. 32 zugleich das grosse Summarium und der herrliche Schlussstein des ganzen bisherigen Brieftheils. — *συνέκλεισεν*) Er schloss sie alle zusammen in Ungehorsam hinein (*εἰς ἀπείθειαν*). Der bildliche Ausdruck ist davon hergenommen, dass man einen in ein Gefängniss (I Mak 5 6) oder sonst wo einschliesst, von wo er nicht entrinnen kann (Lk 5 6), hat aber sprachgebräuchlich diese spezielle Bedeutung eingebüsst und bezeichnet die Preisgabe an jemand oder etwas, in Folge derer man völlig und unausweichlich in seiner Gewalt ist (Diod. Sic. 19, 19. Polyb. 6, 63, 3. Ps 31 9. 78 50. I Mak 3 18. 4 31, vgl. V. 30. Gal 3 22), wie denn die LXX das הִסְגִּיר לְ geradezu mit *παρέδωκεν* wiedergeben (Dtn 32 30. Job 16 11. Ps 78 48). Gott hat die von ihm sich abwendenden Heiden in immer tiefere Unsittlichkeit preisgegeben (1 24. 26. 28) und die im Eigenwillen den rechten Heilsweg verschmähenden Juden verstockt (V. 7. 25), so dass beide Theile in den gleichen Ungehorsam gegen ihn (V. 30 f.) hineingeriethen *). — *τοὺς πάντας*) kann wegen des rückweisenden Artikels unmöglich alle Menschen sammt und sonders (so die Meisten, auch Meyer, Goeb., Lips.), sondern nur die eben Genannten alle bezeichnen (vgl. I Kor 9 22. 10 17. II Kor 5 15 u. b. allen Griechen), wobei also der Nachdruck darauf liegt, dass von den Genannten oder dem Leser Bekannten Niemand ausgeschlossen ist, nicht aber, dass alle Einzelnen einer Kategorie zusammengefasst werden (vgl. v. Heng., Hofm., Luth., Böhmer). Genannt sind aber im Vorigen, und so als die gemeinten Subjekte dem Leser gegenwärtig, nicht alle einzelnen menschlichen Individuen, mögen sie nun Heiden oder Juden gewesen sein, sondern die bekehrten Heiden (*ὑμεῖς*) und die für jetzt noch ungläubigen Juden (*αὐτοί*) **). — *ἵνα*

---

u. M. Ganz kontextwidrig denkt Otto bei *ἐλεηθῶσιν* an das Erbarmen, das ihnen Seitens der Heidenchristen widerfährt.

*) »Merk' diesen Hauptspruch, der alle Welt und menschliche Gerechtigkeit verdammt und allein Gottes Barmherzigkeit hebet, durch den Glauben zu erlangen«, Luther's Glosse. Das Comp. bezeichnet nicht, dass sie alle zusammengeschlossen werden (Beng. u. A.: simul), sondern verstärkt nur den Begriff, den man vergebens theils durch deklarative (Chrys., Theodoret., Grot., Wolf, Carpz., Wttst., Ch. Schmidt), theils durch permissive Fassung (Orig., Corn. a. Lap., Est. u. V., auch Flatt, Thol.) abzuschwächen versucht hat.

**) Es ist demnach nicht einmal ganz richtig, dass hier die

τοὺς πάντας ἐλεήσῃ) damit er sich der Sämmtlichen erbarmte. Da das *τοὺς πάντας* hier denselben Umfang hat, wie im Hauptsatz, so ist die Frage, wie weit Paulus am Ende der Menschheitsentwickelung die Heilsabsicht Gottes realisirt gedacht hat, deren Beantwortung sich aus der richtigen Auffassung von V. 25 f. ergiebt, aus dieser Stelle schlechterdings nicht zu beantworten. Dieselbe spricht nur davon, dass es die göttliche Absicht war, keinen auf Grund seiner Werke zum Heil zu führen, sondern nur solche, die durch ihren Ungehorsam jeden Anspruches darauf entbehrten, aus reiner Barmherzigkeit zu erretten *).

V. 33 ff. Es ist nicht bloss die grosse, heilige, den gesammten göttlichen Beseligungsgang enthaltende Wahrheit (V. 32), welche den Apostel in die folgende Lobpreisung Gottes ausbrechen lässt (Meyer), aber auch nicht die ganze

---

beiden Massen der Juden und Heiden, diese beiden Menschheitshälften im Ganzen, zu verstehen seien (Thol., Frtzsch., Phil., Ew., God., Otto, Zimmer, Chr. Hoffm., Sand.), da auch von einer Theilung der Menschheit in zwei solche Hälften im Vorigen nicht die Rede gewesen ist. Die Behauptung, dass es bei der bestimmten Beziehung auf die in V. 31 genannten Kategorieen *τοὺς ἀμφοτέρους* heissen müsse, erledigt sich von selbst, sobald man erwägt, dass es dem Apostel eben nicht darauf ankam, dass von diesen beiden Kategorieen keine ausgeschlossen sei, sondern dass mit der Erstreckung dieses Satzes auf jene beiden Kategorieen seine Allgemeingültigkeit festgestellt ist. Man kann aus 3 9. 9 23f. beweisen, dass auch von den noch unbekehrten Heiden (gegen Böhmer) und von der *ἐκλογή* der Juden (gegen Maier, v. Heng.) dasselbe gilt, aber daraus folgt nicht, dass sie hier mit gemeint sind. Ganz willkürlich ist es aber, *τοὺς πάντας* bloss auf die Juden zu beziehen (v. Heng. vorschlagsweise und Hofm.), welche als Volk in der Gesammtheit (mithin nicht in allen Individuen) gemeint seien, da weder die Beschränkung des *γάρ* auf den Nachsatz von V. 31 irgendwie gerechtfertigt, noch *τοὺς πάντας* sie als Gesammtheit, als Volk bezeichnen kann, wie Meyer mit Recht bemerkt. Den Sinn: im Ganzen hat *οἱ πάντες* bekanntlich bei Zahlen; s. Krüger, § 50, 11, 13. Kühner, § 465, 6, b.

*) Meyer wehrt von seiner Auffassung des *τοὺς πάντας*, wie von V. 25 f. aus, ganz vergeblich die Annahme einer Apokatastasis bei Paulus ab, während er doch zugeben muss, dass »solchen Missdeutungen des universalistischen Axioms die Erwählungslehre des Apostels als sicheres Korrektiv entgegenstehe. Unrichtig habe man in solchen allgemeinen Aussprüchen eine Inkonsequenz des Paulus, nämlich »unentwickelte Grundzüge einer liberalen Vorstellung« (Georgii in d. theol. Jahrb. 1845. I, p. 25) gefunden«. Wirklich nimmt noch Lips. an, dass sich total entgegengesetzte Aussagen bei Paulus finden, je nachdem er vom Standpunkt der thatsächlichen Erfahrung oder von dem der theologischen Betrachtung aus redet. Aber alle diese Künste sind unnöthig, wenn man fragt, was Paulus wort- und kontextgemäss sagt, und nicht, was die dogmatische Theorie daraus gemacht hat.

den bisherigen Verlauf des Briefes bildende Ausführung von 1_{16} an (Hofm.), sondern speziell die Ausführung von Kap. 11, wonach Gott trotz der menschlichen Sünde, welche seine Heilsabsichten an dem auserwählten Volke zu vereiteln schien, Alles so zu lenken wusste, dass eben dieser Ungehorsam das Mittel wurde, die Universalität des Heils zu realisiren, indem dasselbe von den Juden zu den Heiden kam, und endlich doch die Verheissung auch an dem auserwählten Volke verwirklicht wird (Goeb.). — *ὦ βάθος πλούτου*) vgl. Soph. Aj. 130, bezeichnet nach einer auch im Klassischen gangbaren Weise die Grösse des Reichthums nach seiner unmessbaren Fülle *). Es sind aber nicht die beiden anderen Genitive dem *πλούτου* unterzuordnen (Augustin., Ambros., Luther, Calv., Beza, Wolf, Koppe, Reiche, v. Heng., Holst., God., Chr. Hoffm., Otto u. M.), weil V. 35f., das noch zur Ausführung dieses Themas gehört, nicht mehr von *σοφία* und *γνῶσις* die Rede ist, auch diese beiden zu sinnverwandt sind, um mit *καὶ — καί* einander gegenübergestellt zu werden. Bei *πλοῦτος* wird gewöhnlich und mit Recht an den göttlichen Gnadenreichthum (vgl. 2_{4}. 10_{12}) gedacht, wozu auch V. 32, sowie V. 35 trefflich passt. — *σοφίας*) ist wohl in populärer Unterscheidung von dem folgenden *γνώσεως* die zwecksetzende, d. h. Alles zum besten Ziele lenkende Weisheit Gottes (I Kor $1_{24. 30}$. 2_{7}), während dieses die dazu gehörige Erkenntniss aller Verhältnisse, also insonderheit auch der Mittel ist, welche er

---

*) Diesen Ausdruck aus der Vorstellung unterirdischer Schatzkammern herzuleiten (v. Heng.). davor hätte schon warnen mögen, dass man auch *βάθος κακῶν* (Eur. Hel. 310, Prv 18_{3}) u. dergl. sagt: und da nicht bloss von Weisheitsfülle die Rede ist, darf man nicht den Begriff der Unerforschlichkeit hineinlegen (Phil.), oder darauf reflektiren, dass sie bis in die Tiefen der Ewigkeit hinabreicht (Otto). Vgl. noch *βαθὺς πλοῦτος* (Ael. V. H. 3, 18), *βαθὺ πλουτεῖν* (Tyrt. 3, 6), *βαθύπλουτος*, sehr reich (Aesch. Suppl., p. 549, Crinag. 17), *βαθυπλούσιος* (Poll. 3, 109) und über *βάθος* und *βαθύς* von geistiger Tiefe (Plat. Theaet. p. 183 E. Polyb. 27, 10, 3. 6, 24, 9. 21, 5, 5) Dissen ad Pind. Nem. 4, 7 p. 396, Blomf. ad Aesch. Sept. 578, Jacobs ad Anthol. XI, p. 252. Vgl. *βαθύφρων* Pind. Nem. 7, 1. Plut. Sol. 14. *βαθύβουλος* Aesch. Pers. 138. Da keine Genitivbestimmung dabei steht, so wollen sich Rück., Frtzsch., Phil., Hofm., Meyer einfach mit dem Wortsinn begnügen: wie überschwenglich reich ist Gott! Phl 4_{19}. Allein wenn doch auch Hofm. analysirt, dass Gott reichlich hat um zu geben, und auf 10_{12} verweist, so kommt diese Fassung immer wieder auf den Reichthum göttlicher Gaben hinaus, wobei nach dem ganzen Zusammenhange nicht an irgend welche irdischen Gaben, sondern an Gnadengaben zu denken ist. Ganz fern liegt dem Kontext die Beziehung auf die göttliche Machtfülle (Volkm.), zu eng Lips.: Reichthum an Hilfsmitteln, seinen Heilszweck durchzuführen.

dabei braucht, der Wege, welche er dabei einzuschlagen hat *). — ὡς ἀνεξερεύνητα) vgl. Symm. Prv 25 3. Jer 17 9: wie unausforschlich sind seine Gerichte! Die unerschöpfliche Tiefe der Weisheit und Erkenntniss stellt sich dem Menschen als Unerforschlichkeit dar. Es ist gar kein Grund, τὰ κρίματα αὐτοῦ in weiterem Sinne von Entscheidungen, Beschlussfassungen zu nehmen, nach denen sein Handeln geschieht (Meyer, Hofm., Holst., Luth., Böhmer, Zimmer, Sand.), mit Berufung auf Zph 3 8. Sap 12 12, wo diese Bedeutung ebenso zweifelhaft ist, wie hier, und nicht im Sinne von richterlichen Urtheilsfällungen (2 2f. 3 8. 5 16, vgl. Ps 36 7. 119 75), da es sich doch auch im Vorigen vielfach um seine Gerichte (z. B. das Verstockungsgericht, woran de W., Phil. ausschliesslich denken, wie Lips. an V. 32) handelte, die in ihrem Eintreten und Aufhören (vgl. z. B. V. 25) ebenso ein Ausfluss der göttlichen Weisheit und nach Grund und Ziel für den Menschen unausforschlich sind. — Das parallele καὶ ἀνεξιχνίαστοι, unausspürbar (Job 5 9. 9 10. Eph 3 8) entspricht nur dem Bilde, in welchem die Handlungsweisen Gottes als αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ (Ps 95 10 145 17. JSir 39 24. Tob. 3 2), d. h. als die Wege, die er mit den Menschenkindern geht, dargestellt werden **). — V. 34 begründet zunächst die Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte und Fügungen, indem Paulus die Worte Jes. 40 13 (fast ganz genau nach den LXX), wie I Kor 2 16, zu den seinigen macht. Wer hat Jehova's Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber geworden? Da Niemand den νοῦς des Herrn erkannt hat, ist auch Niemand in die Tiefen seiner Weisheit eingedrungen und hat dieselben erforscht; und da Niemand sein Berather geworden ist, so hat auch Niemand Einsicht in

*) Ganz abstrakt und unnatürlich Hofm.: σοφ. sei die Eigenschaft, welche befähigt, überhaupt richtig zu urtheilen und zu handeln, γνῶσ. die Durchdringung des im bestimmten Falle erkannt sein wollenden Gegenstandes; willkürlich beschränkend God.: γνῶσις gehe besonders auf das Vorherwissen Gottes um die freien Entschlüsse der Menschen. Im Wesentlichen kommen auf das Richtige auch Böhmer, Otto, Luth., Lips. hinaus, Goeb. nimmt beides als ein Hendiadyoin.

**) Es ist hier nicht ein zweiter Gegenstand der Bewunderung neben dem ersten angegeben (Hofm.). Warum aber die ὁδοί der γνῶσις, die κρίματα der σοφία entsprechen sollen (Meyer), oder umgekehrt (God.), ist nicht einzusehen, da auch diese zu den Mitteln gehören, durch welche Gott seine Zwecke ausführt, und auch jene durch die zwecksetzende Weisheit bedingt sind. God., Otto, Böhmer bemerken, dass das Gesagte nur für die natürliche Fassungskraft des Menschen stattfinde und durch die Offenbarung aufgehoben werde, was aber immer doch nur theilweise der Fall ist.

die Mittel und Wege gewonnen, die Gott allein zur Ausführung seiner weisen Zwecke wählt*). — V. 35 schliesst unmittelbar daran nach Job 41 3: Oder wer hat ihm (etwas) zuvor gegeben, und es wird ihm wieder vergolten werden? (Vgl. zu der Strukturveränderung Kühner § 561, 1). In diesen Worten finden v. Heng., Phil., Hofm., Luth., Otto, Goeb., Lips. eine Fortsetzung der Begründung der Unausforschlichkeit Gottes, sofern die göttliche Weisheit berechenbar wäre, wenn ihr Thun durch irgend ein menschliches Verdienst bedingt wäre. Natürlicher findet man hier die Begründung des *βάθος πλούτου*, sofern Gott reich genug ist, um von keinem vorher etwas empfangen zu dürfen (Frtzsch., Beck, Sand.). Dagegen liegt die Beziehung auf die freie Gnade, die alles menschliche Verdienst ausschliesst (Rück., de W., Krehl, Kölln., God., Böhmer, Chr. Hoffm. u. A.), wohl fern**). — V. 36. *ὅτι*) begründet wohl nicht alle drei vorhergehende Fragen (de W., Hofm.), geschweige denn Gottes Unerforschlichkeit (V. 33, vgl. Goeb.), sondern knüpft an die letzte Frage ihrem negativen Inhalte nach an (vgl. auch Otto), wenn auch natürlich, was ihn begründet, zugleich die Ursache alles dessen ist, was Paulus seit V. 33 bewundernd preist. Niemand hat Gott etwas zuvorgegeben, das ihm wiedervergolten werden müsste, er ist schlechthin unabhängig von aller Kreatur, weil er der letzte Grund von Allem ist, was geschieht (*ἐξ αὐτοῦ*), weil es durch ihn allein geschieht, ohne dass er eines Vermittlers bedürfte (*δι' αὐτοῦ*), und weil Alles ihm und seinen Zwecken dienen muss (*εἰς αὐτόν*). Der rückweisende Art. zeigt, dass *τὰ πάντα* nicht auf Alles geht, was in Folge der Schöpfung, Erhaltung oder Regierung der Welt vorhanden ist oder geschieht (weshalb die Stellen I Kor 8 6. Kol 1 16. Hbr 2 10, die man hier gewöhnlich anzieht, nicht ganz parallel sind), nicht einmal auf den Gesammtverlauf alles Geschehens (Lips.), sondern auf das Alles, was Gott unabhängig von Menschenrath und Menschenbeistand nach seinem Reichthum und seiner Weisheit thut, um Juden und Heiden dem Ziele zuzuführen,

---

*) Meyer will die erste Hälfte auf die *γνῶσις*, die zweite auf die *σοφία* beziehen (Theodoret., Theophyl., Wttst., Frtzsch., God., Beck); aber eher kann man das Umgekehrte sagen (vgl. auch Lips.). Böhmer bezieht die erste Hälfte auf die *κρίματα*, die zweite auf die *ὁδοί*. Jede Sonderbeziehung leugnen de W., Hofm., Otto.

**) Die Worte sind dem Hebräischen nachgebildet, da die LXX hier ganz falsch übersetzen. LXX Jes 40 14 hat Cod. A wie auch Sin. unsere Worte, aber gewiss durch Interpolation aus u. St. Nach Ew. hat sie Paulus wohl in seiner Handschrift der LXX gleich hinter Jes 40 13 gefunden.

wie es V. 32 geschildert hat (vgl. Otto) *). — ἡ δόξα) sc. εἴη: ihm sei die ihm gebührende Ehre. Gal 1 5.

Kap. XII.

Es folgt nun der praktisch paränetische Theil des Briefes (12 1—15 13). Nach einer grundlegenden allgemeinen Ermahnung (12 1f.) legt derselbe zuerst den Lesern die Gemeinschaftspflichten, insbesondere die christliche Bescheidenheit und die Nächstenliebe an's Herz (12 3—21), behandelt sodann die Hauptpflichten, die der Einzelne als solcher hat (Kap. 13), und regelt endlich speziell ihr Verhalten in einer die Gemeinde bewegenden Streitfrage (14 1—15 13), in welcher die Rücksicht auf die Gemeinschaft mit den Ansprüchen der Individualität in Kollision zu kommen schien **).

---

*) Völlig ab von dem Ausdruck und Kontext liegt die Beziehung auf die Trinität (Olsh., Phil., Krumm. nach August., Ambros., Hilar., Tolet., Est., Calov. u. M.), die Orig. schon in V. 33 fand. Weder Chrys., Oecum., Theophyl., noch Erasm., Melanth., Calv., Beza haben eine Beziehung auf die Trinität in ihren Erklärungen ausgedrückt, gegen welche sich mit Recht die meisten Neueren (auch Sand.) aussprechen. Aber auch die Beziehung von ἐξ auf den Reichthum, von διά auf die Weisheit, von εἰς auf die γνῶσις (Beck und, wie es scheint, Böhmer) ist Künstelei. Der Streit, ob das διά auf die Schöpfung und erst εἰς auf die Erhaltung geht (Oecum., Theoph., Frtzsch.), oder beides auf Erhaltung und Regierung, dagegen ἐξ auf die Schöpfung (Meyer), wird bei der richtigen Fassung des τὰ πάντα gegenstandslos. Ganz unnatürlich fasst Böhmer den Satz mit ὅτι als Vordersatz der Doxologie, wie I Kor 12 15. 16.

**) S. Petr. Abr. Borger, Dissertatio de parte epistolae ad Rom. paraenetica. Lugd. Bat. 1849. Melanth., Beza u. A. theilten das Folgende in ἠθικά (K. 12), πολιτικά (K. 13) und ἱερατικά (K. 14f.); Volkm. fasst Kap. 12 als allgemeine Ermahnung und das Folgende als spezielle, so dass sich Paulus Kap. 13 an die judenchristliche Seite und Kap. 14 an die heidenchristliche wende; nach God. fasst Kap. 12 die religiöse, Kap. 13 die bürgerliche Sphäre ins Auge. Auch dass Kap. 13 das Verhalten gegen die »ausserchristliche Welt« ins Auge fasst, bestätigt sich nicht, da schon die Erörterungen über die Liebe in Kap. 12 vielfach auch das Verhalten zu den Nichtchristen ins Auge fassen; nach Hofm. bezieht sich 12 3—8 auf das Verhalten gegen die christliche Gemeinschaft, V. 9—21 auf das Verhalten gegen den Einzelnen, als ob man nicht auch die Bescheidenheit dem Einzelnen gegenüber üben und der Gemeinschaft Liebe beweisen kann. Aus den ganz allgemeinen Ermahnungen in Kap 12 lässt sich weder auf judenchristliche (Mang. p. 239), noch auf heidenchristliche Leser schliessen (Weizs., Pfleid. mit Verweisung auf V. 3. 16, woraus Hilg.

V. 1—8. Die Ermahnung zur christlichen Bescheidenheit wird eingeleitet durch eine allgemeine Ermahnung zur Heiligung. — V. 1. *παρακαλῶ οὖν*) nimmt man gewöhnlich, und wohl mit Recht, als Folgerung aus dem ganzen, mit 1 16 anhebenden dogmatischen Theile. Das schliesst aber keineswegs aus, dass die speziellere Art, wie der Apostel seine Ermahnung motivirt, durch das unmittelbar Vorhergehende bedingt ist, wo ja Alles, was der Brief bisher über die neue Heilsordnung des Evangeliums gelehrt hatte, sich noch einmal in der Erörterung über das Ziel der Wege Gottes, die er mit der ganzen Menschheit geht, in prägnantester Weise zusammengefasst hatte. Das zeigt sich schon in der Art, wie das *ἀδελφοί* (11 25) wieder aufgenommen, und wie mit *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* an die bereits vorliegenden und noch zu erwartenden Erbarmungserweisungen Gottes angeknüpft wird, um dadurch zur Befolgung seiner Ermahnungen anzutreiben. Denn die *οἰκτιρμοί* (Dan 9 18. Neh 9 19. II Chr 30 9) weisen auf das über das *ἐλεεῖν* Gottes 11 30ff. Gesagte zurück, dem ja 19 15 das *οἰκτείρειν* synonym stand. Zu dem *διά*, welches diese *οἰκτιρμοί* zum Mittel seines *παρακαλεῖν* macht, sofern die Hinweisung darauf die Leser bestimmen muss, aus Dankbarkeit dafür die Ermahnung zu befolgen, vgl. I Kor 1 10. II Kor 10 1, zu dem Plural, der dem griechischen Pluralgebrauch der Abstracta entspricht, vgl. Kühner § 348, 3 *). — *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν*) Dass das 6 13. 16. 19 immer wiederkehrende *παριστάναι*, das dort nichts Anderes als: zur Verfügung stellen heisst, hier im sakrifiziellen Sinne von dem Hinstellen des Opfers an den Altar genommen sei (so gew., auch Meyer), ist um so unwahrscheinlicher, als es wohl im Griechischen so vorkommt (Xen. Anab. 6, 1, 22. Lucian. de sacrif. 13. Polyb. 16, 25, 7. Diod. Sic. III, p. 240. Aelian hist. anim. 7, 44), aber keineswegs im AT (da Lev 16 7 doch anders ist) irgend wie stehender terminus techn. ist, wie schon Otto mit Recht bemerkt. Es sollen aber ihre Leiber sein, die sie Gotte zur Verfügung stellen, weil der Leib mit seinen Gliedern auch 6 12f. als Organ aller sittlichen Lebensthätigkeit erscheint, welcher in den Dienst Gottes gestellt und

---

umgekehrt schliesst, dass Paulus hier jedenfalls auch mit an Judenchristen denkt).

*) Mit Recht knüpfen darum Luth., Goeb., Lips., Sand. an 11 30ff. an, wie Rück., Frtzsch. u. A. an V. 32 speziell; künstlicher Thol. an V. 33, Meyer an 11 35f., Otto an 11 36, obwohl ja der an die Ausführungen V. 30ff. sich anschliessende Lobpreis Gottes immer noch den Grundgedanken desselben durchklingen liess, und insbesondere V. 36 in *τὰ πάντα* auf jene Erbarmungserweisungen zurückwies.

somit ihm ganz und gar geweiht werden soll, wodurch allein er ein Dankopfer wird für alle Barmherzigkeit Gottes, die wir erfahren haben *). Dem entsprechen auch die Prädikate, die zu *θυσίαν* hinzugefügt werden, sofern das *ζῶσαν* auf lebendige, d. h. wirkungskräftige Thätigkeit (vgl. 6 11. 13) hinweist, in welcher der Gott zum Opfer geweihte Leib ihm dienstbar ist, das *ἁγίαν* auf die Reinheit, in welcher der Leib vor jeder Befleckung, die ihn zum Dienste Gottes untauglich macht (1 24), bewahrt werden soll, und das *εὐάρεστον* (Sap. 4 10. 9 10. II Kor 5 9) auf das Wohlgefallen, das Gott an ihm hat, wenn er durch seinen Dienst verherrlicht wird (I Kor 6 20). Das *τῷ θεῷ* tritt dann mit grossem Nachdruck an den Schluss, indem es Gott als den bezeichnet, welchem der Leib als ein solches Opfer zur Verfügung gestellt werden soll (Est., Beng., Koppe, Otto) **). Der Accusativ *τὴν λογικὴν λατρείαν*

---

*) Dass nur des Opferbildes wegen *τὰ σώμ. ὑμ.* statt *ὑμᾶς αὐτούς* gesagt sei (so gew., auch noch Phil.), als ob *σῶμα* die ganze aus Leib und Seele bestehende Person (Lips.) bezeichnen könne (was im Griechischen nie der Fall ist, auch nicht Eur. Alc. 647. Soph. O. C. 355, vgl. dagegen zu 6 12), ist eine ganz willkürliche Annahme. Dass der Leib nicht ohne die Seele Gott geopfert werden könne, ist an sich richtig, schliesst aber nicht aus, dass Paulus das leibliche Selbstopfer und die geistige Erneuerung formal trennen konnte, nur nicht beide koordinirend, wie es Meyer zu nehmen scheint, sondern letztere V. 2 als das Mittel für die erstere bezeichnend (Hofm.). Vollends die Deutung von *τὰ σώμ. ὑμ.* auf die sinnliche Natur, die ihn zur *ἁμαρτία* zieht (Kölln.), oder auf die niedrigste Potenz des menschlichen Wesens (Olsh.), ist ganz verfehlt. Mehr oder weniger spielt aber diese Verwechselung von *σῶμα* und *σάρξ* überall da mit, wo man Nachdruck darauf legt, dass *θυσία* Schlachtopfer heisst, und die Darbringung des Leibes als eines solchen eine Tödtung im Sinne von 8 13 involvire (vgl. Böhmer, Otto u. A.), was auch noch die Deutung des *ζῶσαν* bei Meyer, Beck, God. beeinflusst, sofern hervorgehoben wird, dass diese ethische Selbstopferung ein Sterben involvirt. Sinnig ist der Gegensatz, in welchen wegen des *οὖν* God. unser Opfer zu dem von Gott für uns gebrachten Sühnopfer (3 25f.) stellt. Derselbe wird aber, ohnehin fern liegend, durch die richtige Erklärung dieser Stelle ausgeschlossen. Stellen aus Porphyr., Hierocl., Philo, Joseph. und den Rabbinen, in denen ebenfalls die sittliche Gottgeweihtheit als Selbstopfer dargestellt wird, s. b. Wttst.

**) Die Stellung des *τω θεω* vor *ευαρεστον* (ℵAP Tsch. WH. txt.) sollte wahrscheinlich den Dat. mit *αγιαν* verbinden, weil er für diesen Begriff bedeutsamer erschien, als für den des *ευαρεστον*. In der That ist es ganz unmöglich, ihn bei dieser Stellung mit *ευαρεστον* zu verbinden, weil er dadurch einen Nachdruck empfängt, der bei seiner völligen Selbstverständlichkeit ganz unmotivirt wäre. Aus demselben Grunde ist es aber sehr bedenklich, ihn überhaupt mit *εὐάρεστ.* zu verbinden (so gew., auch Meyer, Lips., Sand.), da er zu *ἅγιον* mindestens ebenso gut und doch wegen des *ζῶσαν* nicht zu allen drei Prä-

ὑμῶν bildet eine appositionelle Bestimmung, und zwar nicht zu dem blossen θυσίαν (dessen Begriffe der weitere Begriff λατρείαν nicht entspricht), oder gar zu σώματα (Lips.), sondern zu dem ganzen παραστῆσαι etc., indem er besagt, was dieser ganze Opferdarbringungsakt sein solle. Treffend Luther: »welches sei Euer vernünftiger Gottesdienst«. S. Win. § 59, 9, a. Kühner § 406, 6. Zu λατρεία, Opfer-Kultus vgl. z. 9 4, zu λογικός, vernünftig vgl. Plat. Locr. p. 99 E. 102 E. Polyb. 25, 9, 2. Mit λόγος im Sinne von Wort, wie I Pt 2 2, hat der Ausdruck nichts zu thun (gegen Böhmer), aber auch nicht mit dem Gegensatz gegen die ζῶα ἄλογα (Theodoret., Grot., Koppe u. V.), oder dem Schlachten der Opferthiere (Lips.). Es bezeichnet im Gegensatze zu einer äusserlichen gedankenlosen Vollziehung des ceremoniellen Kultus (einer ἄλογος τριβὴ καὶ ἐμπειρία, Plat. Gorg. p. 501 A) die hier geforderte λατρεία als eine auf vernünftiger Erwägung dessen, was Gott von uns verlangt, beruhende. — V. 2. καὶ μὴ συσχηματίζεσθε) vgl. I Pt 1 14: und bildet Euch nicht in Eurer gesammten Lebensweise gleich dem gegenwärtigen (bis zur Parusie fortdauernden, vgl. Mt 12 32) Zeitalter, dessen Charakter der widergöttliche ist (τῷ αἰῶνι τούτῳ, vgl. Gal 1 4. II Kor 4 4). Das Verbum steht zu μεταμορφοῦσθε (Symm. Ps 33 1. II Kor 3 18) im Gegensatze nur durch die Präposition ohne Sinnverschiedenheit der Stammworte. Da sie als ehemalige Heiden den habitus dieses Weltlaufs an sich zu tragen gewohnt sind, kann das μὴ συσχημ. nur dadurch zu Stande kommen, dass sie diese ihnen gewohnte Lebensgestalt beständig umgestalten, und so den nach V. 1 gefassten Entschluss in einer dauernd dem σχῆμα τοῦ αἰῶνος τούτου widersprechenden Lebensform bewähren *). Zum Wechsel des

---

dikaten gehören kann. Eben darum wird er am besten mit παραστῆσαι verbunden. Die Beziehung des ζῶσαν auf den Gegensatz des rituellen Opferdienstes (so gew., auch Meyer) bestreiten mit Recht Hofm., Otto, Luth. Die Tödtung des Thieres im rituellen Opfer geschieht ja nicht, weil Gott etwas Todtes zum Opfer gebracht werden soll, vielmehr wird auch in ihm Lebendiges zum Opfer gebracht, und die Tödtung erfolgt nur behufs Gewinnung des Blutes. Auch würde dieser Gegensatz vereinzelt stehen, da in ἁγίαν, εὐάρεστον ein solcher nicht liegt, und dem Folgenden vorgreifen (gegen Goeb., der hier schon den Gegensatz gegen todten Ceremoniendienst findet).

*) Vgl. den Wechsel von μορφή und σχῆμα Phl 2 7, auch den griechischen Gebrauch von σχηματίζειν und μορφοῦν, welche jedwede Gestaltung je nach dem Kontexte bezeichnen (Plut. Mor. p. 719 B: τὸ μεμορφωμένον καὶ ἐσχηματισμένον, Eur. Iph. T. 292: μορφῆς σχήματα). Die Unterscheidung von μορφή und σχῆμα, wie Inneres und Aeusseres (Beng., Phil.), organische Form und äussere Haltung (God.), Grund-

Infin. Aor. (*παραστῆσαι*) u. Imp. Praes. vgl. z. 6₁₂. — *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*) vgl. Tit 3₅, bezeichnet, wodurch diese Umgestaltung zu Stande kommen soll: durch die Erneuerung des *νοῦς*, der Vernunft, als Organ des Sittenbewusstseins. Sie bedarf der Erneuerung, um den göttlichen Willen für unsere Handlungsweise allezeit klar zu erkennen, weil sie unter der Uebermacht der *ἁμαρτία* in der *σάρξ* verdunkelt und zum *ἀδόκιμος νοῦς* (1₂₈) geworden ist (vgl. z. 7₂₃). — *εἰς τὸ δοκιμάζειν*) vgl. 2₁₈, bezeichnet Richtung und Ziel dieser Erneuerung (Hofm., Luth., Goeb.), da das *δοκιμάζειν* die spezifische Thätigkeit des *νοῦς* ist. — *τί τὸ θέλημα θεοῦ*) was das von Gott Gewollte ist, vgl. Mt 6₁₀. I Ths 4₃. In einer Apposition dazu wird das, was der Wille Gottes ist, näher durch drei substantivirte Adjektive charakterisirt, welche unter einem Artikel zusammengefasst sind, weil sie nicht drei verschiedene Dinge, sondern das, was Gott will, nur von drei verschiedenen Gesichtspunkten her bezeichnen. Vgl. Win. § 19, 4. Kühner § 463, 2. Dann wird aber durch *τὸ ἀγαθόν* nicht das sittlich Gute (so gew.), sondern, wie 3₈. 5₇. 7₁₃. 8₂₈, das Heilsame (Otto), durch *εὐάρεστον* das schlechthin Wohlgefällige, »dem jedes Gemüth im tiefsten Inneren Beifall giebt« (Böhmer, vgl. Otto), und durch *τέλειον* erst das sittlich Vollkommene im Sinne von Dtn 18₁₃. Mt 5₄₈ bezeichnet sein *).

---

züge und farbiges Bild (Otto), Erscheinung für Andere und Zuständlichkeit an sich (Hofm.), ist willkürlich. Nach letzterer bestimmt dann Hofm. ebenso willkürlich das Verhältniss von V. 1 zu V. 2 dahin, dass V. 1 enthalte, wie sich der Christ zu Gott stellen, und V. 2, wie er sich seiner Umgebung darstellen solle. — Die Imperative *συσχηματιζεσθε* und *μεταμορφουσθε* der Rcpt. sind durch BLP (vgl. auch ℵ beim ersten), alle Verss. und Pttr. so entscheidend bezeugt, dass Meyer die offenbar die Konstruktion konformer gestaltenden Infinitive (ADFG, vgl. Lchm., Treg. u. WH. a. R.) nicht hätte vertheidigen sollen, weil, wie er meint, der praktische Gebrauch der Vorschrift die direkte paränetische Ausdrucksweise näher legte. — Das *υμων* nach *νοος* (Rcpt. nach ℵELP) ist als naheliegender Zusatz aus V. 1 zu streichen.

*) Die Erneuerung bedarf auch der Wiedergeborene wegen des in ihm vorhandenen Widerstreites von Fleisch und Geist (8₄ff. Gal 5₁₆ff.); sie geschieht allerdings durch den heiligen Geist, aber darum braucht man das *μεταμορφ.* nicht passivisch zu nehmen (gegen Meyer), da sie doch nur zu Stande kommt, wenn sich der Gläubige seiner Wirksamkeit beständig mit sittlicher Freiheit hingiebt. Meyer nimmt *εἰς τό κτλ.* als Zweck des *μεταμορφ.*, während doch die Umgestaltung sich auf die Lebensgestalt bezieht, welche erst durch das Resultat dieses *δοκιμάζειν* bedingt ist. Der Sinn: prüfen können (Rück., Kölln.) wird so willkürlich eingetragen, wie 2₁₈. Der erneuerte *νοῦς*

V. 3. λέγω γάρ), wie 2₂₂. Das Besondere, welches er nun fordern will, dient der allgemeinen Ermahnung V. 2 zur Bestätigung. Denn der natürliche Sinn ist immer hochmüthig, und nur wenn er zum rechten Prüfen des göttlichen Willens erneuert ist, wird er diese grundlegende Christenpflicht erfüllen können. Der ihm noch unbekannten und nicht von ihm gegründeten Gemeinde gegenüber will aber der Apostel die Mahnung zur Selbstbescheidung nicht aussprechen ohne Berufung auf die ihm verliehene, nach 1₅ in seiner Berufung zum Apostel ihm zu Theil gewordene göttliche Gnade, welche Gehorsam gegen diese seine, in apostolischer Autorität ausgesprochene, Ermahnung verlangt. Daher das διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι, welches gleichsam auf den Rechtstitel verweist, kraft dessen er einem Jeden, der unter ihnen ist (παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν), also auch dem Höchstbegabten, solche Weisung ertheilen darf*). — μὴ ὑπερφρονεῖν), vgl. Symm. Job 31₁₃. 41₆. Polyb. 6, 18, 7. 10, 40, 8. Joseph. Ant. 1, 11, 7; im NT nur hier. Nicht hochfahrenden Sinnes soll der Christ sein, in seinem Denken (Halten) von sich nicht über das Maass dessen hinausgehen, was man pflichtmässig von sich denken (halten) muss (παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν), sondern sein Sinnen soll darauf gerichtet sein, dass sein Denken von sich ein gesundes, besonnenes, eine maassvolle Selbstschätzung sei. Bem. die schöne Paronomasie in der vierfachen Anwen-

---

kann nicht bloss, sondern er übt das δοκιμάζειν wirklich und gewinnt damit die Vorbedingung für die Umgestaltung der ganzen Lebensweise, ohne welche es zu dem V. 1 geforderten Selbstopfer nicht kommen kann. Das τὸ ἀγαθ. κτλ. wird von Pesch., Vulg., Chrys. u. d. meisten Aelteren (vgl. auch Rück., Reiche, God.) adjektivisch mit τὸ θέλημα verbunden, wozu schon das εὐάρεστον schlechterdings nicht passt, auch wenn es nicht, wie gewöhnlich mit Unrecht, von dem Gottwohlgefälligen genommen wird. Otto nimmt τοῦ νοός, indem er den νοῦς als Organ der Heilserkenntniss fasst, als Gen. subj., was sachlich gerade durch Tit 3₅ widerlegt wird, will das εὐάρεστον καὶ τέλειον von dem Art. loslösen, und disponirt ganz erkünstelt den folgenden Inhalt des Kapitels nach diesen drei Gesichtspunkten (vgl. Beck).

*) Ganz willkürlich Koppe, B.-Crus.: Jedem, der sich dünkt, etwas zu sein unter Euch; God.: Jedem, der in Funktion, in Amtsthätigkeit unter Euch ist; Böhmer: Jedem, der etwas Besonderes ist, ein Mann von Einfluss. Otto will an die judenchristlichen Glieder der Gemeinde denken, die eine besondere Autorität in religiösen Dingen beanspruchten. Auch Meyer meint, dass dieses Gebot in der römischen Gemeinde besonders nöthig war; aber wenn er es selbst als das erste bezeichnet, »dessen Befolgung zu einem gedeihlichen Gemeindeleben unentbehrlich war«, so bedarf es ja jenes Grundes durchaus nicht, um zu erklären, woher Paulus dies Gebot voranstellt.

dung des φρονεῖν und seiner Composita. Das mit Nachdruck dem Satze, in den es gehört, voraufgestellte ἑκάστῳ (vgl. I Kor 3 5) hat den Hauptton. Maassgebend für unser φρονεῖν ist vor Allem die Thatsache, dass Gott nicht nur Einzelnen in der Gemeinde, sondern einem Jeden seine Gabe zugetheilt hat (ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν, vgl. JSir 45 20. IV Mak 13 18. I Kor 7 17), nämlich ein Glaubensmaass, d. h. ein Maass an Glauben (μέτρον πίστεως). Mit Absicht nennt Paulus nicht das Maass der Begabung selbst als die Norm der Selbstschätzung, sondern das, was die Vorbedingung desselben bildet, das Maass des Vertrauens auf die göttliche Gnade, ohne welches diese ihre Gaben nicht mittheilen kann, um anzudeuten, wie auch dieses selbst eine Gnadenwirkung, und also die Begabtheit in ihrem tiefsten Grunde göttliche Gnadengabe ist, die zu keinerlei Selbstüberhebung Anlass giebt. Gerade die Gnadengabe der πίστις ist ja eine ganz allgemeine, da ohne sie keiner Mitglied der Gemeinde sein kann, so dass es sich nur um das Maass derselben handeln kann, das aber auch ein gottgegebenes ist*).

V. 4 f. motivirt die vorherige Ermahnung durch das

*) Meyer sagt: Das Maass von Glauben »ist die subjektive Bedingung (die objektive ist die göttliche χάρις) dessen, was Jeder im christlichen Gemeindeleben leisten kann und soll. Je nachdem nämlich der Glaube bei den Einzelnen mehr oder weniger lebendig, praktisch, thatkräftig, nach dieser oder jener Richtung hin wirksam, beschaulich oder in's äussere Leben eingreifend in Beredsamkeit und That u. s. w. ist, darnach haben sie auch die ihnen beschiedene Stellung und Aufgabe in der Gemeinde zu bemessen«. Diese Erklärung scheint mir weder dem Paulinischen Glaubensbegriff zu entsprechen, noch dem Wortlaut, nach welchem ja Gott gerade dies Glaubensmaass zugetheilt hat. Auch Lips. substituirt die Stärke des Glaubenslebens und der im Glauben gewonnenen Erkenntniss, wie Sand. alles mit dem Glauben als seine Resultate Gegebene. Hofm., der μέτρον πίστ. gewaltsam von ἐμέρισεν trennt und es als Appositionsakkusativ, wie τὴν λογ. λατρ. V. 1, nimmt, fasst πίστεως als Gen. der Eigenschaft, welcher das Maass, in dem sich das Denken des gläubigen Christen halte, von dem des natürlichen Menschen unterscheide (ähnlich, wie es scheint, Goeb.). Aber der Gen. nach μέτρον kann nur Gen. partit. sein, wie II Kor 10 13. Eph 4 7. Plat. Theaet. p. 161 E. Eur. Jon. 354 (gegen Volkm.: ein Maass, das im Christvertrauen besteht; Beck: das Gabenmaass, das dem Glauben zukommt; God.: das Maass, welches einer in der Kraft des Glaubens empfangen hat). Die πίστις fasst Böhmer von dem Vertrauen, das Gott schenkt (3 2); Otto im Unterschiede von der allgemeinen fides salvifica als die individuelle Empfänglichkeit für das Göttliche. Mit Recht behauptet er, dass nicht ὁ θεός betont sei (vgl. noch Goeb.), sondern ἑκάστῳ, ohne dass man deshalb, wie er will, den Satz mit ὡς als Objektssatz zu φρονεῖν nehmen darf. Est., Köllner verbinden ἑκάστῳ mit λέγω.

Gleichniss vom Leibe mit seinen vielen Gliedern, sofern aus ihm erhellt, dass, weil jedem Einzelnen für sein besonderes Geschäft eine besondere Begabung zugetheilt ist, jede solche Begabung auch ihre Schranke hat, deren Verkennung zum ὑπερφρονεῖν führen würde. Wie gangbar die Parallele zwischen einem menschlichen Körper und einem corpus sociale (I Kor 12) auch den Alten war, s. b. Grot. u. Wttst. — καθάπερ) vgl. 4 6. Denn gleichwie wir in einem Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber sämmtlich nicht dieselbe (sondern eine verschiedene) Thätigkeit, Verrichtung (πρᾶξιν, wie 8 13) haben, also z. B. die Augen eine andere als die Ohren, die Füsse eine andere als der Mund. — V. 5. οἱ πολλοί) vgl. 5 15: wir, die Vielen, bilden einen Leib, betont zunächst die Vielheit im Gegensatze gegen die Einheit des Körpers, welchen sie ausmachen, und zwar in der Lebensgemeinschaft mit Christo (ἐν Χριστῷ, wie 6 11. 8 1). Ausser Christo wären wir nicht ἓν σῶμα, sofern einen Organismus nur bilden kann, was in lebendiger Beziehung zu einem Mittelpunkte steht. — τὸ δὲ καθ᾽ εἷς) was aber das Einzelverhältniss betrifft, so sind wir Glieder untereinander. Jeder, einzeln genommen, dient allen Anderen, ist also eben nicht ein Ganzes für sich, sondern nur ein Theil am Ganzen. In καθ᾽ εἷς hat das κατά seine Rektion ganz verloren nach einem der späteren Gräzität sehr gangbaren Solöcismus (Mk 14 19. Joh 8 9. III Mak 5 34) für καθ᾽ ἕνα (vgl. Kühner, § 433, b, I, 3, d). S. Lucian. Soloec. 9. Win. § 37, 3 *).

V. 6 ff. ἔχοντες δέ) knüpft an das in der zweiten Hälfte des V. 5 zu ergänzende ἐσμέν an, indem es die durch das Prädikat ἀλλήλων μέλη scheinbar einander ganz gleich gestellten einzelnen Glieder des Leibes nun im Anschluss an das τὰ δὲ μέλη — πρᾶξιν V. 4 nach der bei ihnen durch die Ermahnung V. 3 vorausgesetzten Verschiedenheit charakterisirt **). Der Nachdruck liegt darum auf dem am Schlusse

*) Mit Ungrund wird τὸ καθ᾽ εἷς von Frtzsch. als »commentitia formula« verurtheilt. War καθ᾽ εἷς und ὁ καθ᾽ εἷς im Gebrauch (und dies war der Fall), so konnte man folgeweise ebenso gut sagen τὸ καθ᾽ εἷς, wie τὸ καθ᾽ ἕνα (vgl. Kühner § 410, Anm. 16). S. auch Buttm., neut. Gr. p. 26 f. Ganz verkehrt erläutert die Rcpt. (EL) es durch ο δε καθ εις. Das ἐν χριστῷ heisst nicht: an Christo (Koppe u. Aeltere), als ob Christus als das Haupt bezeichnet wäre (vgl. noch Otto), aber ebensowenig ist er als die Seele des Leibes (Lips.) gedacht. In V. 4 ist das πολλα gegen die Rcpt. (ALP) dem μελη mit Nachdruck voranzustellen, und das οὐ nicht zu πάντα zu ziehen (v. Heng.), als ob nur die Glieder gemeint seien, die wir doppelt haben.

**) Ganz unnatürlich ist es, mit ἔχοντες einen neuen Satz zu be-

stehenden Worte, nämlich darauf, dass die nicht, wie 1 11, jedem Christenleben nothwendigen, sondern den Einzelnen speziell für ihren Dienst an den Anderen (V. 5) gegebenen Gnadengaben verschiedene (*διάφορα*, wie Lev 19 19. Dtn 22 9. Hbr 9 10) sind. Obwohl es in dem Namen der *χαρίσματα* bereits liegt, hebt der Apostel doch noch ausdrücklich hervor, dass wir alle (nicht anders, wie er selbst, vgl. *διὰ τῆς χαρ. τ. δοθ. μοι* V. 3) solche individuellen Gnadengaben besitzen in Gemässheit der uns verliehenen Gnade, also nicht auf Grund eigenen Verdienstes oder Erwerbes, weil dadurch jede Versuchung zu dem *ὑπερφρονεῖν* abgeschnitten wird. Als solche Gaben werden nun mit dem distribuirenden *εἴτε — εἴτε* zunächst genannt die zur Gemeindeerbauung dienende *προφητεία* (I Kor 14 3) und die für die mancherlei Zwecke des äusseren Gemeindelebens unentbehrliche *διακονία*. Sowohl zu den Akkusativen, wie zu den an sie sich schliessenden Präpositionen ist nichts Anderes zu ergänzen, als das *ἔχοντες*, zumal ja das zunächst folgende *κατά* nur das *κατά* bei demselben näherbestimmend aufnimmt, und das *τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* lediglich an das nach V. 3 einem jeden verliehene *μέτρον πίστεως* anknüpft, um aufs Neue hervorzuheben, wie die Besonderheit der Gabe nie ein Grund der Ueberhebung werden darf*). Auch nach Meyer ist *ἀναλογία*, proportio, sehr gangbar (auch als mathematischer Ausdruck) bei Klassikern (vgl. insbes. zu *κατὰ τ. ἀναλογ.* Plat. Polit p. 257 B. Locr. p. 95 B. Dem. 262. 5), der Sache nach nicht verschieden von *μέτρον* V. 3 (vgl. Plat. Tim. p. 69 B: *ἀνάλογα καὶ ξύμμετρα*), was Hofm. vergeblich leugnet. Es ist darum lediglich gesagt, dass diese allen vorangestellte höchste Gabe

---

ginnen, wie nach Beza die meisten Neueren thun (Olsh., Frtzsch., B.-Crus., Phil., v. Heng., Hofm., Volkm., Meyer, Beck, God., Luth., Goeb., Lips., Sand.), da dieser angebliche Vordersatz zu den im Nachsatz angenommenen Ermahnungssätzen in keinem logischen Verhältniss steht. Dagegen durfte in der vollkommen durchgeführten Vergleichung V. 5 das im Zusammenhang gerade bedeutsamste Moment der Verschiedenheit nicht fehlen.

*) Es ist hiernach ebenso kontextwidrig, wie an sich willkürlich, aus dem *προφητείαν ἔχοντες* ein *προφητεύωμεν* zu ergänzen und somit hier eine ganz neue Ermahnung zu finden, wie ausser den in der vorigen Anm. Genannten auch Theodoret., Erasm., Luther, Calv., Est., Flatt, Thol. u. A. thun. Daher wird auch die Ermahnung ganz verschieden analysirt: er übe sie aus (Lips.), oder: er beurtheile sie (Sand.). Das Richtige haben schon Reiche, de W., Rück. und neuerdings Otto, Zimmer, Böhmer, wenn auch Otto zu einseitig als Hauptgesichtspunkt der Darstellung hervorhebt, dass alle Gaben der Gemeinde dienen.

ein besonderes Maass von Glauben voraussetzt, den Gottes Gnade verliehen haben muss, wenn sie ertheilt werden soll. Jede Fassung des *κατά*, wonach direkt oder indirekt hierin eine Ermahnung liegt, welche besagt, nach welcher Norm das *προφητεύειν* geübt werden soll, widerspricht ohnehin dem Wesen der Prophetie, d. h. der theopneustischen Rede, deren Voraussetzung die *ἀποκάλυψις* ist (I Kor 14 29f.), und die darum nach Inhalt und Form durch den göttlichen Impuls bedingt ist, wie dem Wesen des Glaubens, der wohl die Voraussetzung für den Empfang dieses Impulses, aber nicht die wirksame Kraft der Prophetie ist*). — V. 7. **εἴτε διακονίαν**): sc. *ἔχοντες*. Gemeint ist die Gabe der Verwaltung äusserer Gemeindeangelegenheiten, besonders, wenn auch keineswegs ausschliesslich, der Armen-, Kranken- und Fremdenpflege (vgl. I Kor 12 28, wo die Verrichtungen der Diakonie *ἀντιλήψεις* genannt werden), ohne dass dieselbe an ein bestimmtes kirchliches Amt gebunden gedacht ist, wie es Chrys., Luther, Hofm., Volkm., God. u. A. voraussetzen. Hier konnte der Apostel nicht das *κατά* wiederholen, da er nur andeuten will, dass bei dem, welcher die Gabe der *διακονία* hat, dies sich in solcher Thätigkeit des Dienens (*ἐν τῇ διακονίᾳ*) zeigt, das nur auf Grund solcher Gnadenbegabung vollzogen werden

---

*) Sehr künstlich erläutert Meyer den Sinn dieser Ermahnung »Die Propheten sollen von dem Maassverhältniss, welches ihr Glaube hat, nicht abweichen, weder darüber hinauswollend, noch darunter zurückbleibend, sondern sich nach demselben richten und also die empfangene *ἀποκάλυψις* so kundgeben und dolmetschen, wie es die ihnen verliehene eigenthümliche Glaubensstellung nach der Stärke, Klarheit, Inbrunst und sonstigen Beschaffenheit ihres Glaubens mit sich bringt, so dass die Art und Weise ihres Redens den Normen und Grenzen angemessen ist, welche in dem Verhältnisse des individuellen Glaubensgrades gegeben sind. Widrigenfalls gerathen sie hinsichtlich des Inhalts und der Form in eine entweder exzessive und überspannte oder aber unzureichende und mangelhafte (dem Niveau des Glaubens nicht entsprechende) prophetische Redeweise. Dieselbe Offenbarung kann ja je nach der Verschiedenheit des Verhältnisses des Glaubens, mit welchem sie sich, objektiv gegeben, subjektiv verbindet, sehr verschieden ausgesprochen und vorgetragen werden«. Aehnlich, wenn auch einfacher, Hofm., Luth., Goeb. Vollends die alte dogmatische Deutung von der regula fidei (*πίστις* im objektiven Sinne, fides quae creditur), d. i. von der conformitas doctrinae in scripturis (s. bes. Calov. und schon Luther in s. Glosse), liegt dem Kontext völlig fern und ist selbst sprachlich nicht zu rechtfertigen (s. z. 1 5), obwohl sie im Wesentlichen bei Flatt, Klee, Glöckl., Kölln., Phil. (»der norma et regula fidei Christianae unterthan zu bleiben«), Umbr., Bisp., Otto, Zimmer wiederkehrt. Beck vermischt beide Erklärungen, und God. sucht die letztere mit dem Begriff des subjektiven Glaubens (der Gemeinde) in Einklang zu bringen.

kann. Hier ist erst recht jede Ermahnung ausgeschlossen, wie man sie durch willkürliche Ergänzung eines ὦμεν (im Sinne von versari in) zu gewinnen sucht (vgl. Meyer), obwohl ja der Gedanke, dass man sich auf die seiner Begabung entsprechende Thätigkeit beschränken (Sand.) oder dieselbe in ihr bewähren solle (Lips.), darin noch keineswegs liegen würde. — εἴτε ὁ διδάσκων) Paulus hätte gleichmässiger Weise fortfahren können: εἴτε διδασκαλίαν (sc. ἔχοντες), wie A wirklich hat. Da es aber keinen solchen spezifischen Ausdruck für den Beruf als Lehrer gab, wie für den des Propheten oder sonst eines Dieners an der Gemeinde, so nennt er einfach den, der die Lehrthätigkeit übt, um hinzuzufügen, dass er eben in seinem Lehren (ἐν τῇ διδασκαλίᾳ) die ihm eigenthümliche Gnadengabe besitzt (vgl. I Kor 14 26). Es ist also lediglich ἔχων χάρισμα zu ergänzen. Gemeint ist die Gabe des Unterrichts in gewöhnlicher verstandesmässiger Lehrentwickelung, wie mit ἐν τῇ παρακλήσει die Gabe der mahnend und ermunternd auf Gemüth und Willen einwirkenden Ansprache, auch wo sie sich nach Synagogenweise an ein Schriftwort anschliesst (vgl. Act 13 15) *). — V. 8 wird nun die Anknüpfung an das das ἔχοντες distribuirende εἴτε — εἴτε fallen gelassen, weil nicht mehr solche genannt werden, welche zu einer bestimmten Funktion an der Gemeinde, sondern solche, welche überhaupt zu gemeinnütziger Thätigkeit im sozialen christlichen Leben ein χάρισμα besitzen **). Aber auch hier, wo

*) Schwierig wird der Strukturwechsel erst, wenn man auch hier mit Meyer u. d. M. einen paränetischen Satz durch Ergänzung von ἔστω herausbringen will und nun das εἴτε ὁ διδάσκων auch noch durch ἐστί zu einem Vordersatz ergänzen muss: »wenn es, nämlich ein charismatisch Begabter, der Lehrende ist«. Allein es müsste ja nothwendig umgekehrt heissen: »wenn der charismatisch Begabte ein Lehrender ist«, da auf eine nicht charismatische Lehrgabe überhaupt nicht reflektirt wird. Die Auskunft von Hofm., dass hier εἴτε — εἴτε dem vorherigen ἐν τῇ διακονίᾳ untergeordnet, ὁ διδάσκων und ὁ παρακαλῶν aber als zwischensätzliche Apposition zum Subjekte des zu ergänzenden Verbums zu nehmen sei (»sei es, dass er, der Lehrende, die Lehre handhabt« u. s. w.), ist eine von der unrichtigen Fassung von διακονία aufgenöthigte, dem koordinirten Verhältnisse der beiden ersten εἴτε widerstreitende Künstelei. Die spezielle Beziehung von παρακαλεῖν auf die Trostgabe (Otto) ist nach I Kor 14 3 ganz unwahrscheinlich.

**) Hat man aber auch diese letzten drei Punkte (oder doch die beiden ersten, wie Beck) auf bestimmte dienstliche Geschäfte bezogen: ὁ μεταδιδ. sei der die Liebesgaben austheilende Diakonus, ὁ προϊστάμ. der Vorsteher der Gemeinde, Bischof oder Presbyter (vgl. Phil., Hofm., Beck), ὁ ἐλεῶν der Krankenpfleger, vgl. Lips.), so widerlegt sich dies theils dadurch, dass die angenommenen Beziehungen von

selbst solche, die das Vorige richtig fassen (vgl. Böhme u. A.), es annehmen, kann unmöglich eine Ermahnung beabsichtigt sein, die ganz aus dem bisherigen Gedankengange herausfiele, sondern nur eine Aussage darüber, worin der diese Thätigkeiten übende die ihm eigenthümliche Gabe besitzt. — ὁ μεταδιδοὺς) ist der, welcher Mildthätigkeit durch Mittheilung von seinen Mitteln an Arme ausübt; Eph 4 28. Lk 3 11. Die Mittheilung geistlichen Gutes, wie 1 11, zu verstehen (B.-Crus., Böhmer), oder mit zu verstehen (Hofm.), hat im Kontexte keinen Grund, da das geistliche Mittheilen bereits vorher in seinen besonderen Formen erledigt ist. — ἐν ἁπλότητι) in Einfalt, also ohne alle eigennützigen oder ehrgeizigen Nebenabsichten, in schlichter Lauterkeit der Gesinnung, welche lediglich Gottesgabe ist. Vgl. I Chr 19 17. Prv 19 1. Sap 1 1. II Kor 8 2. 9 11. 13. — ὁ προϊστάμενος) vgl. Am 6 10. I Mak 5 19. I Th 5 12: der Vorstehende, der Anderen als Leiter vorzustehen, irgend welche Verhältnisse zu dirigiren hat (vgl. προΐστασθαι τῶν πραγμάτων, Herodian. 7, 10, 16), besitzt seine eigenthümliche Begabung in einem Eifer, der nie ermüdet (ἐν σπουδῇ, vgl. II Kor 7 11f. Hbr 6 11), wie der Barmherzige gegen Leidende, Unglückliche, denen er Trost, Rath, Hülfe zuführt (ὁ ἐλεῶν, vgl. 9 15. 18), die seine ἐν ἱλαρότητι, d. h. in heiterem, freundlichen Wesen, mit dem er es thut (II Kor 9 7, vgl. Prv 18 22); Gegentheil des unwilligen, verdriesslichen Benehmens. Vgl. Xen. Mem. 2, 7, 12: ἱλαραὶ δὲ ἀντὶ σκυθρωπῶν, Jak 1 5.

V. 9—21. Die Ermahnung zur Liebe bildet jedenfalls den eigentlichen Mittelpunkt dieser Ermahnungsreihe, wenn auch, der freien, lebendigen Gedankenbewegung des Apostels entsprechend, die Paränese auch auf allgemeinere Gesichtspunkte abschweift. — V. 9. ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος) vgl. Sap 5 19. 18 16. II Kor 6 6. I Pt 1 22. Man ergänzt gewöhnlich, wie es, wenn auch selten, bei Klassikern vorkommt

---

μεταδιδ. (nach Act 4 35 sollte man wenigstens διαδιδούς erwarten) ganz unnachweislich ist, theils dadurch, dass eine solche Zerlegung der diakonischen Gabe unpassend wäre, nachdem bereits von der διακονία im Ganzen die Rede gewesen ist, theils dadurch, dass die Stellung des προϊστάμενος, als des Presbyters, zwischen zwei Diakonatsgeschäften und fast am Ende der Reihe, unpassend sein würde; wollte man aber προϊστάμ. Fremdenpfleger erklären (Meyer erste Aufl., Borger) oder Patron über Wohlthätigkeitsinstitute (God.), so würde sowohl für diese besondere Seite der Diakonie, als auch für deren Bezeichnung durch προϊστάμ. (denn der προστάτης in Athen, der Patron der Metöken, war doch etwas ganz Anderes; Herm., Staatsalterth. § 115, 4) jeder Nachweis fehlen.

somit ihm ganz und gar geweiht werden soll, wodurch allein er ein Dankopfer wird für alle Barmherzigkeit Gottes, die wir erfahren haben *). Dem entsprechen auch die Prädikate, die zu θυσίαν hinzugefügt werden, sofern das ζῶσαν auf lebendige, d. h. wirkungskräftige Thätigkeit (vgl. 6 11. 13) hinweist, in welcher der Gott zum Opfer geweihte Leib ihm dienstbar ist, das ἁγίαν auf die Reinheit, in welcher der Leib vor jeder Befleckung, die ihn zum Dienste Gottes untauglich macht (1 24), bewahrt werden soll, und das εὐάρεστον (Sap. 4 10. 9 10. II Kor 5 9) auf das Wohlgefallen, das Gott an ihm hat, wenn er durch seinen Dienst verherrlicht wird (I Kor 6 20). Das τῷ θεῷ tritt dann mit grossem Nachdruck an den Schluss, indem es Gott als den bezeichnet, welchem der Leib als ein solches Opfer zur Verfügung gestellt werden soll (Est., Beng., Koppe, Otto) **). Der Accusativ τὴν λογικὴν λατρείαν

*) Dass nur des Opferbildes wegen τὰ σώμ. ὑμ. statt ὑμᾶς αὐτούς gesagt sei (so gew., auch noch Phil.), als ob σῶμα die ganze aus Leib und Seele bestehende Person (Lips.) bezeichnen könne (was im Griechischen nie der Fall ist, auch nicht Eur. Alc. 647. Soph. O. C. 355, vgl. dagegen zu 6 12), ist eine ganz willkürliche Annahme. Dass der Leib nicht ohne die Seele Gott geopfert werden könne, ist an sich richtig, schliesst aber nicht aus, dass Paulus das leibliche Selbstopfer und die geistige Erneuerung formal trennen konnte, nur nicht beide koordinirend, wie es Meyer zu nehmen scheint, sondern letztere V. 2 als das Mittel für die erstere bezeichnend (Hofm.). Vollends die Deutung von τὰ σώμ. ὑμ. auf die sinnliche Natur, die ihn zur ἁμαρτία zieht (Kölln.), oder auf die niedrigste Potenz des menschlichen Wesens (Olsh.), ist ganz verfehlt. Mehr oder weniger spielt aber diese Verwechselung von σῶμα und σάρξ überall da mit, wo man Nachdruck darauf legt, dass θυσία Schlachtopfer heisst, und die Darbringung des Leibes als eines solchen eine Tödtung im Sinne von 8 13 involvire (vgl. Böhmer, Otto u. A.), was auch noch die Deutung des ζῶσαν bei Meyer, Beck, God. beeinflusst, sofern hervorgehoben wird, dass diese ethische Selbstopferung ein Sterben involvirt. Sinnig ist der Gegensatz, in welchen wegen des οὖν God. unser Opfer zu dem von Gott für uns gebrachten Sühnopfer (3 25f.) stellt. Derselbe wird aber, ohnehin fern liegend, durch die richtige Erklärung dieser Stelle ausgeschlossen. Stellen aus Porphyr., Hierocl., Philo, Joseph. und den Rabbinen, in denen ebenfalls die sittliche Gottgeweihtheit als Selbstopfer dargestellt wird, s. b. Wttst.

**) Die Stellung des τω θεω vor ευαρεστον (ℵAP Tsch. WH. txt.) sollte wahrscheinlich den Dat. mit αγιαν verbinden, weil er für diesen Begriff bedeutsamer erschien, als für den des ευαρεστον. In der That ist es ganz unmöglich, ihn bei dieser Stellung mit ευαρεστον zu verbinden, weil er dadurch einen Nachdruck empfängt, der bei seiner völligen Selbstverständlichkeit ganz unmotivirt wäre. Aus demselben Grunde ist es aber sehr bedenklich, ihn überhaupt mit εὐάρεστ. zu verbinden (so gew., auch Meyer, Lips., Sand.), da er zu ἅγιον mindestens ebenso gut und doch wegen des ζῶσαν nicht zu allen drei Prä-

ὑμῶν bildet eine appositionelle Bestimmung, und zwar nicht zu dem blossen θυσίαν (dessen Begriffe der weitere Begriff λατρείαν nicht entspricht), oder gar zu σώματα (Lips.), sondern zu dem ganzen παραστῆσαι etc., indem er besagt, was dieser ganze Opferdarbringungsakt sein solle. Treffend Luther: »welches sei Euer vernünftiger Gottesdienst«. S. Win. § 59, 9, a. Kühner § 406, 6. Zu λατρεία, Opfer-Kultus vgl. z. 9 4, zu λογικός, vernünftig vgl. Plat. Locr. p. 99 E. 102 E. Polyb. 25, 9, 2. Mit λόγος im Sinne von Wort, wie I Pt 2 2, hat der Ausdruck nichts zu thun (gegen Böhmer), aber auch nicht mit dem Gegensatz gegen die ζῶα ἄλογα (Theodoret., Grot., Koppe u. V.), oder dem Schlachten der Opferthiere (Lips.). Es bezeichnet im Gegensatze zu einer äusserlichen gedankenlosen Vollziehung des ceremoniellen Kultus (einer ἄλογος τριβὴ καὶ ἐμπειρία, Plat. Gorg. p. 501 A) die hier geforderte λατρεία als eine auf vernünftiger Erwägung dessen, was Gott von uns verlangt, beruhende. — V. 2. καὶ μὴ συσχηματίζεσθε) vgl. I Pt 1 14: und bildet Euch nicht in Eurer gesammten Lebensweise gleich dem gegenwärtigen (bis zur Parusie fortdauernden, vgl. Mt 12 32) Zeitalter, dessen Charakter der widergöttliche ist (τῷ αἰῶνι τούτῳ, vgl. Gal 1 4. II Kor 4 4). Das Verbum steht zu μεταμορφοῦσθε (Symm. Ps 33 1. II Kor 3 18) im Gegensatze nur durch die Präposition ohne Sinnverschiedenheit der Stammworte. Da sie als ehemalige Heiden den habitus dieses Weltlaufs an sich zu tragen gewohnt sind, kann das μὴ συσχημ. nur dadurch zu Stande kommen, dass sie diese ihnen gewohnte Lebensgestalt beständig umgestalten, und so den nach V. 1 gefassten Entschluss in einer dauernd dem σχῆμα τοῦ αἰῶνος τούτου widersprechenden Lebensform bewähren *). Zum Wechsel des

---

dikaten gehören kann. Eben darum wird er am besten mit παραστῆσαι verbunden. Die Beziehung des ζῶσαν auf den Gegensatz des rituellen Opferdienstes (so gew., auch Meyer) bestreiten mit Recht Hofm., Otto, Luth. Die Tödtung des Thieres im rituellen Opfer geschieht ja nicht, weil Gott etwas Todtes zum Opfer gebracht werden soll, vielmehr wird auch in ihm Lebendiges zum Opfer gebracht, und die Tödtung erfolgt nur behufs Gewinnung des Blutes. Auch würde dieser Gegensatz vereinzelt stehen, da in ἁγίαν, εὐάρεστον ein solcher nicht liegt, und dem Folgenden vorgreifen (gegen Goeb., der hier schon den Gegensatz gegen todten Ceremoniendienst findet).

*) Vgl. den Wechsel von μορφή und σχῆμα Phl 2 7, auch den griechischen Gebrauch von σχηματίζειν und μορφοῦν, welche jedwede Gestaltung je nach dem Kontexte bezeichnen (Plut. Mor. p. 719 B: τὸ μεμορφωμένον καὶ ἐσχηματισμένον, Eur. Iph. T. 292: μορφῆς σχήματα). Die Unterscheidung von μορφή und σχῆμα, wie Inneres und Aeusseres (Beng., Phil.), organische Form und äussere Haltung (God.), Grund-

Infin. Aor. (*παραστῆσαι*) u. Imp. Praes. vgl. z. 6 12. — *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*) vgl. Tit 3 5, bezeichnet, wodurch diese Umgestaltung zu Stande kommen soll: durch die Erneuerung des *νοῦς*, der Vernunft, als Organ des Sittenbewusstseins. Sie bedarf der Erneuerung, um den göttlichen Willen für unsere Handlungsweise allezeit klar zu erkennen, weil sie unter der Uebermacht der *ἁμαρτία* in der *σάρξ* verdunkelt und zum *ἀδόκιμος νοῦς* (1 28) geworden ist (vgl. z. 7 23). — *εἰς τὸ δοκιμάζειν*) vgl. 2 18, bezeichnet Richtung und Ziel dieser Erneuerung (Hofm., Luth., Goeb.), da das *δοκιμάζειν* die spezifische Thätigkeit des *νοῦς* ist. — *τί τὸ θέλημα θεοῦ*) was das von Gott Gewollte ist, vgl. Mt 6 10. I Ths 4 3. In einer Apposition dazu wird das, was der Wille Gottes ist, näher durch drei substantivirte Adjektive charakterisirt, welche unter einem Artikel zusammengefasst sind, weil sie nicht drei verschiedene Dinge, sondern das, was Gott will, nur von drei verschiedenen Gesichtspunkten her bezeichnen. Vgl. Win. § 19, 4. Kühner § 463, 2. Dann wird aber durch *τὸ ἀγαθόν* nicht das sittlich Gute (so gew.), sondern, wie 3 8. 5 7. 7 13. 8 28, das Heilsame (Otto), durch *εὐάρεστον* das schlechthin Wohlgefällige, »dem jedes Gemüth im tiefsten Inneren Beifall giebt« (Böhmer, vgl. Otto), und durch *τέλειον* erst das sittlich Vollkommene im Sinne von Dtn 18 13. Mt 5 48 bezeichnet sein *).

---

züge und farbiges Bild (Otto), Erscheinung für Andere und Zuständlichkeit an sich (Hofm.), ist willkürlich. Nach letzterer bestimmt dann Hofm. ebenso willkürlich das Verhältniss von V. 1 zu V. 2 dahin, dass V. 1 enthalte, wie sich der Christ zu Gott stellen, und V. 2, wie er sich seiner Umgebung darstellen solle. — Die Imperative *συσχηματίζεσθε* und *μεταμορφοῦσθε* der Rcpt. sind durch BLP (vgl. auch ℵ beim ersten), alle Verss. und Pttr. so entscheidend bezeugt, dass Meyer die offenbar die Konstruktion konformer gestaltenden Infinitive (ADFG, vgl. Lchm., Treg. u. WH. a. R.) nicht hätte vertheidigen sollen, weil, wie er meint, der praktische Gebrauch der Vorschrift die direkte paränetische Ausdrucksweise näher legte. — Das *ὑμῶν* nach *νοος* (Rcpt. nach ℵELP) ist als naheliegender Zusatz aus V. 1 zu streichen.

*) Die Erneuerung bedarf auch der Wiedergeborene wegen des in ihm vorhandenen Widerstreites von Fleisch und Geist (8 4ff. Gal 5 16ff.); sie geschieht allerdings durch den heiligen Geist, aber darum braucht man das *μεταμορφ.* nicht passivisch zu nehmen (gegen Meyer), da sie doch nur zu Stande kommt, wenn sich der Gläubige seiner Wirksamkeit beständig mit sittlicher Freiheit hingiebt. Meyer nimmt *εἰς τό κτλ.* als Zweck des *μεταμορφ.*, während doch die Umgestaltung sich auf die Lebensgestalt bezieht, welche erst durch das Resultat dieses *δοκιμάζειν* bedingt ist. Der Sinn: prüfen können (Rück., Kölln.) wird so willkürlich eingetragen, wie 2 18. Der erneuerte *νοῦς*

V. 3. λέγω γάρ), wie 2 22. Das Besondere, welches er nun fordern will, dient der allgemeinen Ermahnung V. 2 zur Bestätigung. Denn der natürliche Sinn ist immer hochmüthig, und nur wenn er zum rechten Prüfen des göttlichen Willens erneuert ist, wird er diese grundlegende Christenpflicht erfüllen können. Der ihm noch unbekannten und nicht von ihm gegründeten Gemeinde gegenüber will aber der Apostel die Mahnung zur Selbstbescheidung nicht aussprechen ohne Berufung auf die ihm verliehene, nach 1 5 in seiner Berufung zum Apostel ihm zu Theil gewordene göttliche Gnade, welche Gehorsam gegen diese seine, in apostolischer Autorität ausgesprochene, Ermahnung verlangt. Daher das διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι, welches gleichsam auf den Rechtstitel verweist, kraft dessen er einem Jeden, der unter ihnen ist (παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν), also auch dem Höchstbegabten, solche Weisung ertheilen darf*). — μὴ ὑπερφρονεῖν), vgl. Symm. Job 31 18. 41 6. Polyb. 6, 18, 7. 10, 40, 8. Joseph. Ant. 1, 11, 7; im NT nur hier. Nicht hochfahrenden Sinnes soll der Christ sein, in seinem Denken (Halten) von sich nicht über das Maass dessen hinausgehen, was man pflichtmässig von sich denken (halten) muss (παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν), sondern sein Sinnen soll darauf gerichtet sein, dass sein Denken von sich ein gesundes, besonnenes, eine maassvolle Selbstschätzung sei. Bem. die schöne Paronomasie in der vierfachen Anwen-

---

kann nicht bloss, sondern er übt das δοκιμάζειν wirklich und gewinnt damit die Vorbedingung für die Umgestaltung der ganzen Lebensweise, ohne welche es zu dem V. 1 geforderten Selbstopfer nicht kommen kann. Das τὸ ἀγαθ. κτλ. wird von Pesch., Vulg., Chrys. u. d. meisten Aelteren (vgl. auch Rück., Reiche, God.) adjektivisch mit τὸ θέλημα verbunden, wozu schon das εὐάρεστον schlechterdings nicht passt, auch wenn es nicht, wie gewöhnlich mit Unrecht, von dem Gottwohlgefälligen genommen wird. Otto nimmt τοῦ νοός, indem er den νοῦς als Organ der Heilserkenntniss fasst, als Gen. subj., was sachlich gerade durch Tit 3 5 widerlegt wird, will das εὐάρεστον καὶ τέλειον von dem Art. loslösen, und disponirt ganz erkünstelt den folgenden Inhalt des Kapitels nach diesen drei Gesichtspunkten (vgl. Beck).

*) Ganz willkürlich Koppe, B.-Crus.: Jedem, der sich dünkt, etwas zu sein unter Euch; God.: Jedem, der in Funktion, in Amtsthätigkeit unter Euch ist; Böhmer: Jedem, der etwas Besonderes ist, ein Mann von Einfluss. Otto will an die judenchristlichen Glieder der Gemeinde denken, die eine besondere Autorität in religiösen Dingen beanspruchten. Auch Meyer meint, dass dieses Gebot in der römischen Gemeinde besonders nöthig war; aber wenn er es selbst als das erste bezeichnet, »dessen Befolgung zu einem gedeihlichen Gemeindeleben unentbehrlich war«, so bedarf es ja jenes Grundes durchaus nicht, um zu erklären, woher Paulus dies Gebot voranstellt.

somit ihm ganz und gar geweiht werden soll, wodurch allein er ein Dankopfer wird für alle Barmherzigkeit Gottes, die wir erfahren haben *). Dem entsprechen auch die Prädikate, die zu *θυσίαν* hinzugefügt werden, sofern das *ζῶσαν* auf lebendige, d. h. wirkungskräftige Thätigkeit (vgl. 6 11. 13) hinweist, in welcher der Gott zum Opfer geweihte Leib ihm dienstbar ist, das *ἁγίαν* auf die Reinheit, in welcher der Leib vor jeder Befleckung, die ihn zum Dienste Gottes untauglich macht (1 24), bewahrt werden soll, und das *εὐάρεστον* (Sap. 4 10. 9 10. II Kor 5 9) auf das Wohlgefallen, das Gott an ihm hat, wenn er durch seinen Dienst verherrlicht wird (I Kor 6 20). Das *τῷ θεῷ* tritt dann mit grossem Nachdruck an den Schluss, indem es Gott als den bezeichnet, welchem der Leib als ein solches Opfer zur Verfügung gestellt werden soll (Est., Beng., Koppe, Otto) **). Der Accusativ *τὴν λογικὴν λατρείαν*

---

*) Dass nur des Opferbildes wegen *τὰ σώμ. ὑμ.* statt *ὑμᾶς αὐτούς* gesagt sei (so gew., auch noch Phil.), als ob *σῶμα* die ganze aus Leib und Seele bestehende Person (Lips.) bezeichnen könne (was im Griechischen nie der Fall ist, auch nicht Eur. Alc. 647. Soph. O. C. 355, vgl. dagegen zu 6 12), ist eine ganz willkürliche Annahme. Dass der Leib nicht ohne die Seele Gott geopfert werden könne, ist an sich richtig, schliesst aber nicht aus, dass Paulus das leibliche Selbstopfer und die geistige Erneuerung formal trennen konnte, nur nicht beide koordinirend, wie es Meyer zu nehmen scheint, sondern letztere V. 2 als das Mittel für die erstere bezeichnend (Hofm.). Vollends die Deutung von *τὰ σώμ. ὑμ.* auf die sinnliche Natur, die ihn zur *ἁμαρτία* zieht (Kölln.), oder auf die niedrigste Potenz des menschlichen Wesens (Olsh.), ist ganz verfehlt. Mehr oder weniger spielt aber diese Verwechselung von *σῶμα* und *σάρξ* überall da mit, wo man Nachdruck darauf legt, dass *θυσία* Schlachtopfer heisst, und die Darbringung des Leibes als eines solchen eine Tödtung im Sinne von 8 13 involvire (vgl. Böhmer, Otto u. A.), was auch noch die Deutung des *ζῶσαν* bei Meyer, Beck, God. beeinflusst, sofern hervorgehoben wird, dass diese ethische Selbstopferung ein Sterben involvirt. Sinnig ist der Gegensatz, in welchen wegen des *οὖν* God. unser Opfer zu dem von Gott für uns gebrachten Sühnopfer (3 25f.) stellt. Derselbe wird aber, ohnehin fern liegend, durch die richtige Erklärung dieser Stelle ausgeschlossen. Stellen aus Porphyr., Hierocl., Philo, Joseph. und den Rabbinen, in denen ebenfalls die sittliche Gottgeweihtheit als Selbstopfer dargestellt wird, s. b. Wttst.

**) Die Stellung des *τω θεω* vor *ευαρεστον* (ℵAP Tsch. WH. txt.) sollte wahrscheinlich den Dat. mit *αγιαν* verbinden, weil er für diesen Begriff bedeutsamer erschien, als für den des *ευαρεστον*. In der That ist es ganz unmöglich, ihn bei dieser Stellung mit *ευαρεστον* zu verbinden, weil er dadurch einen Nachdruck empfängt, der bei seiner völligen Selbstverständlichkeit ganz unmotivirt wäre. Aus demselben Grunde ist es aber sehr bedenklich, ihn überhaupt mit *εὐάρεστ.* zu verbinden (so gew., auch Meyer, Lips., Sand.), da er zu *ἅγιον* mindestens ebenso gut und doch wegen des *ζῶσαν* nicht zu allen drei Prä-

ὑμῶν bildet eine appositionelle Bestimmung, und zwar nicht zu dem blossen θυσίαν (dessen Begriffe der weitere Begriff λατρείαν nicht entspricht), oder gar zu σώματα (Lips.), sondern zu dem ganzen παραστῆσαι etc., indem er besagt, was dieser ganze Opferdarbringungsakt sein solle. Treffend Luther: »welches sei Euer vernünftiger Gottesdienst«. S. Win. § 59, 9, a. Kühner § 406, 6. Zu λατρεία, Opfer-Kultus vgl. z. 9 4, zu λογικός, vernünftig vgl. Plat. Locr. p. 99 E. 102 E. Polyb. 25, 9, 2. Mit λόγος im Sinne von Wort, wie I Pt 2 2, hat der Ausdruck nichts zu thun (gegen Böhmer), aber auch nicht mit dem Gegensatz gegen die ζῶα ἄλογα (Theodoret., Grot., Koppe u. V.), oder dem Schlachten der Opferthiere (Lips.). Es bezeichnet im Gegensatze zu einer äusserlichen gedankenlosen Vollziehung des ceremoniellen Kultus (einer ἄλογος τριβὴ καὶ ἐμπειρία, Plat. Gorg. p. 501 A) die hier geforderte λατρεία als eine auf vernünftiger Erwägung dessen, was Gott von uns verlangt, beruhende. — V. 2. καὶ μὴ συσχηματίζεσθε) vgl. I Pt 1 14: und bildet Euch nicht in Eurer gesammten Lebensweise gleich dem gegenwärtigen (bis zur Parusie fortdauernden, vgl. Mt 12 32) Zeitalter, dessen Charakter der widergöttliche ist (τῷ αἰῶνι τούτῳ, vgl. Gal 1 4. II Kor 4 4). Das Verbum steht zu μεταμορφοῦσθε (Symm. Ps 33 1. II Kor 3 18) im Gegensatze nur durch die Präposition ohne Sinnverschiedenheit der Stammworte. Da sie als ehemalige Heiden den habitus dieses Weltlaufs an sich zu tragen gewohnt sind, kann das μὴ συσχημ. nur dadurch zu Stande kommen, dass sie diese ihnen gewohnte Lebensgestalt beständig umgestalten, und so den nach V. 1 gefassten Entschluss in einer dauernd dem σχῆμα τοῦ αἰῶνος τούτου widersprechenden Lebensform bewähren *). Zum Wechsel des

---

dikaten gehören kann. Eben darum wird er am besten mit παραστῆσαι verbunden. Die Beziehung des ζῶσαν auf den Gegensatz des rituellen Opferdienstes (so gew., auch Meyer) bestreiten mit Recht Hofm., Otto, Luth. Die Tödtung des Thieres im rituellen Opfer geschieht ja nicht, weil Gott etwas Todtes zum Opfer gebracht werden soll, vielmehr wird auch in ihm Lebendiges zum Opfer gebracht, und die Tödtung erfolgt nur behufs Gewinnung des Blutes. Auch würde dieser Gegensatz vereinzelt stehen, da in ἁγίαν, εὐάρεστον ein solcher nicht liegt, und dem Folgenden vorgreifen (gegen Goeb., der hier schon den Gegensatz gegen todten Ceremoniendienst findet).

*) Vgl. den Wechsel von μορφή und σχῆμα Phl 2 7, auch den griechischen Gebrauch von σχηματίζειν und μορφοῦν, welche jedwede Gestaltung je nach dem Kontexte bezeichnen (Plut. Mor. p. 719 B: τὸ μεμορφωμένον καὶ ἐσχηματισμένον, Eur. Iph. T. 292: μορφῆς σχήματα). Die Unterscheidung von μορφή und σχῆμα, wie Inneres und Aeusseres (Beng., Phil.), organische Form und äussere Haltung (God.), Grund-

Infin. Aor. (*παραστῆσαι*) u. Imp. Praes. vgl. z. 6 12. — *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*) vgl. Tit 3 5, bezeichnet, wodurch diese Umgestaltung zu Stande kommen soll: durch die Erneuerung des *νοῦς*, der Vernunft, als Organ des Sittenbewusstseins. Sie bedarf der Erneuerung, um den göttlichen Willen für unsere Handlungsweise allezeit klar zu erkennen, weil sie unter der Uebermacht der *ἁμαρτία* in der *σάρξ* verdunkelt und zum *ἀδόκιμος νοῦς* (1 28) geworden ist (vgl. z. 7 23). — *εἰς τὸ δοκιμάζειν*) vgl. 2 18, bezeichnet Richtung und Ziel dieser Erneuerung (Hofm., Luth., Goeb.), da das *δοκιμάζειν* die spezifische Thätigkeit des *νοῦς* ist. — *τί τὸ θέλημα θεοῦ*) was das von Gott Gewollte ist, vgl. Mt 6 10. I Ths 4 3. In einer Apposition dazu wird das, was der Wille Gottes ist, näher durch drei substantivirte Adjektive charakterisirt, welche unter einem Artikel zusammengefasst sind, weil sie nicht drei verschiedene Dinge, sondern das, was Gott will, nur von drei verschiedenen Gesichtspunkten her bezeichnen. Vgl. Win. § 19, 4. Kühner § 463, 2. Dann wird aber durch *τὸ ἀγαθόν* nicht das sittlich Gute (so gew.), sondern, wie 3 8. 5 7. 7 13. 8 28, das Heilsame (Otto), durch *εὐάρεστον* das schlechthin Wohlgefällige, »dem jedes Gemüth im tiefsten Inneren Beifall giebt« (Böhmer, vgl. Otto), und durch *τέλειον* erst das sittlich Vollkommene im Sinne von Dtn 18 13. Mt 5 48 bezeichnet sein *).

---

züge und farbiges Bild (Otto), Erscheinung für Andere und Zuständlichkeit an sich (Hofm.), ist willkürlich. Nach letzterer bestimmt dann Hofm. ebenso willkürlich das Verhältniss von V. 1 zu V. 2 dahin, dass V. 1 enthalte, wie sich der Christ zu Gott stellen, und V. 2, wie er sich seiner Umgebung darstellen solle. — Die Imperative *συσχηματίζεσθε* und *μεταμορφοῦσθε* der Rcpt. sind durch BLP (vgl. auch א beim ersten), alle Verss. und Pttr. so entscheidend bezeugt, dass Meyer die offenbar die Konstruktion konformer gestaltenden Infinitive (ADFG, vgl. Lchm., Treg. u. WH. a. R.) nicht hätte vertheidigen sollen, weil, wie er meint, der praktische Gebrauch der Vorschrift die direkte paränetische Ausdrucksweise näher legte. — Das *υμων* nach *νοος* (Rcpt. nach אELP) ist als naheliegender Zusatz aus V. 1 zu streichen.

*) Die Erneuerung bedarf auch der Wiedergeborene wegen des in ihm vorhandenen Widerstreites von Fleisch und Geist (8 4ff. Gal 5 16ff.); sie geschieht allerdings durch den heiligen Geist, aber darum braucht man das *μεταμορφ.* nicht passivisch zu nehmen (gegen Meyer), da sie doch nur zu Stande kommt, wenn sich der Gläubige seiner Wirksamkeit beständig mit sittlicher Freiheit hingiebt. Meyer nimmt *εἰς τό κτλ.* als Zweck des *μεταμορφ.*, während doch die Umgestaltung sich auf die Lebensgestalt bezieht, welche erst durch das Resultat dieses *δοκιμάζειν* bedingt ist. Der Sinn: prüfen können (Rück., Kölln.) wird so willkürlich eingetragen, wie 2 18. Der erneuerte *νοῦς*

V. 3. λέγω γάρ), wie 2 22. Das Besondere, welches er nun fordern will, dient der allgemeinen Ermahnung V. 2 zur Bestätigung. Denn der natürliche Sinn ist immer hochmüthig, und nur wenn er zum rechten Prüfen des göttlichen Willens erneuert ist, wird er diese grundlegende Christenpflicht erfüllen können. Der ihm noch unbekannten und nicht von ihm gegründeten Gemeinde gegenüber will aber der Apostel die Mahnung zur Selbstbescheidung nicht aussprechen ohne Berufung auf die ihm verliehene, nach 1 5 in seiner Berufung zum Apostel ihm zu Theil gewordene göttliche Gnade, welche Gehorsam gegen diese seine, in apostolischer Autorität ausgesprochene, Ermahnung verlangt. Daher das διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι, welches gleichsam auf den Rechtstitel verweist, kraft dessen er einem Jeden, der unter ihnen ist (παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν), also auch dem Höchstbegabten, solche Weisung ertheilen darf*). — μὴ ὑπερφρονεῖν), vgl. Symm. Job 31 13. 41 6. Polyb. 6, 18, 7. 10, 40, 8. Joseph. Ant. 1, 11, 7; im NT nur hier. Nicht hochfahrenden Sinnes soll der Christ sein, in seinem Denken (Halten) von sich nicht über das Maass dessen hinausgehen, was man pflichtmässig von sich denken (halten) muss (παρ᾽ ὃ δεῖ φρονεῖν), sondern sein Sinnen soll darauf gerichtet sein, dass sein Denken von sich ein gesundes, besonnenes, eine maassvolle Selbstschätzung sei. Bem. die schöne Paronomasie in der vierfachen Anwen-

---

kann nicht bloss, sondern er übt das δοκιμάζειν wirklich und gewinnt damit die Vorbedingung für die Umgestaltung der ganzen Lebensweise, ohne welche es zu dem V. 1 geforderten Selbstopfer nicht kommen kann. Das τὸ ἀγαθ. κτλ. wird von Pesch., Vulg., Chrys. u. d. meisten Aelteren (vgl. auch Rück., Reiche, God.) adjektivisch mit τὸ θέλημα verbunden, wozu schon das εὐάρεστον schlechterdings nicht passt, auch wenn es nicht, wie gewöhnlich mit Unrecht, von dem Gottwohlgefälligen genommen wird. Otto nimmt τοῦ νοός, indem er den νοῦς als Organ der Heilserkenntniss fasst, als Gen. subj., was sachlich gerade durch Tit 3 5 widerlegt wird, will das εὐάρεστον καὶ τέλειον von dem Art. loslösen, und disponirt ganz erkünstelt den folgenden Inhalt des Kapitels nach diesen drei Gesichtspunkten (vgl. Beck).

*) Ganz willkürlich Koppe, B.-Crus.: Jedem, der sich dünkt, etwas zu sein unter Euch; God.: Jedem, der in Funktion, in Amtsthätigkeit unter Euch ist; Böhmer: Jedem, der etwas Besonderes ist, ein Mann von Einfluss. Otto will an die judenchristlichen Glieder der Gemeinde denken, die eine besondere Autorität in religiösen Dingen beanspruchten. Auch Meyer meint, dass dieses Gebot in der römischen Gemeinde besonders nöthig war; aber wenn er es selbst als das erste bezeichnet, »dessen Befolgung zu einem gedeihlichen Gemeindeleben unentbehrlich war«, so bedarf es ja jenes Grundes durchaus nicht, um zu erklären, woher Paulus dies Gebot voranstellt.

dung des φρονεῖν und seiner Composita. Das mit Nachdruck dem Satze, in den es gehört, voraufgestellte ἑκάστῳ (vgl. I Kor 3 5) hat den Hauptton. Maassgebend für unser φρονεῖν ist vor Allem die Thatsache, dass Gott nicht nur Einzelnen in der Gemeinde, sondern einem Jeden seine Gabe zugetheilt hat (ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν, vgl. JSir 45 20. IV Mak 13 18. I Kor 7 17), nämlich ein Glaubensmaass, d. h. ein Maass an Glauben (μέτρον πίστεως). Mit Absicht nennt Paulus nicht das Maass der Begabung selbst als die Norm der Selbstschätzung, sondern das, was die Vorbedingung desselben bildet, das Maass des Vertrauens auf die göttliche Gnade, ohne welches diese ihre Gaben nicht mittheilen kann, um anzudeuten, wie auch dieses selbst eine Gnadenwirkung, und also die Begabtheit in ihrem tiefsten Grunde göttliche Gnadengabe ist, die zu keinerlei Selbstüberhebung Anlass giebt. Gerade die Gnadengabe der πίστις ist ja eine ganz allgemeine, da ohne sie keiner Mitglied der Gemeinde sein kann, so dass es sich nur um das Maass derselben handeln kann, das aber auch ein gottgegebenes ist*).

V. 4f. motivirt die vorherige Ermahnung durch das

---

*) Meyer sagt: Das Maass von Glauben »ist die subjektive Bedingung (die objektive ist die göttliche χάρις) dessen, was Jeder im christlichen Gemeindeleben leisten kann und soll. Je nachdem nämlich der Glaube bei den Einzelnen mehr oder weniger lebendig, praktisch, thatkräftig, nach dieser oder jener Richtung hin wirksam, beschaulich oder in's äussere Leben eingreifend in Beredsamkeit und That u. s. w. ist, darnach haben sie auch die ihnen beschiedene Stellung und Aufgabe in der Gemeinde zu bemessen«. Diese Erklärung scheint mir weder dem Paulinischen Glaubensbegriff zu entsprechen, noch dem Wortlaut, nach welchem ja Gott gerade dies Glaubensmaass zugetheilt hat. Auch Lips. substituirt die Stärke des Glaubenslebens und der im Glauben gewonnenen Erkenntniss, wie Sand. alles mit dem Glauben als seine Resultate Gegebene. Hofm., der μέτρον πίστ. gewaltsam von ἐμέρισεν trennt und es als Appositionsakkusativ, wie τὴν λογ. λατρ. V. 1, nimmt, fasst πίστεως als Gen. der Eigenschaft, welcher das Maass, in dem sich das Denken des gläubigen Christen halte, von dem des natürlichen Menschen unterscheide (ähnlich, wie es scheint, Goeb.). Aber der Gen. nach μέτρον kann nur Gen. partit. sein, wie II Kor 10 13. Eph 4 7. Plat. Theaet. p. 161 E. Eur. Jon. 354 (gegen Volkm.: ein Maass, das im Christvertrauen besteht; Beck: das Gabenmaass, das dem Glauben zukommt; God.: das Maass, welches einer in der Kraft des Glaubens empfangen hat). Die πίστις fasst Böhmer von dem Vertrauen, das Gott schenkt (3 2); Otto im Unterschiede von der allgemeinen fides salvifica als die individuelle Empfänglichkeit für das Göttliche. Mit Recht behauptet er, dass nicht ὁ θεός betont sei (vgl. noch Goeb.), sondern ἑκάστῳ, ohne dass man deshalb, wie er will, den Satz mit ὡς als Objektssatz zu φρονεῖν nehmen darf. Est., Köllner verbinden ἑκάστῳ mit λέγω.

Gleichniss vom Leibe mit seinen vielen Gliedern, sofern aus ihm erhellt, dass, weil jedem Einzelnen für sein besonderes Geschäft eine besondere Begabung zugetheilt ist, jede solche Begabung auch ihre Schranke hat, deren Verkennung zum ὑπερφρονεῖν führen würde. Wie gangbar die Parallele zwischen einem menschlichen Körper und einem corpus sociale (I Kor 12) auch den Alten war, s. b. Grot. u. Wttst. — καθάπερ) vgl. 4₆. Denn gleichwie wir in einem Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber sämmtlich nicht dieselbe (sondern eine verschiedene) Thätigkeit, Verrichtung (πρᾶξιν, wie 8₁₃) haben, also z. B. die Augen eine andere als die Ohren, die Füsse eine andere als der Mund. — V. 5. οἱ πολλοί) vgl. 5₁₅: wir, die Vielen, bilden einen Leib, betont zunächst die Vielheit im Gegensatze gegen die Einheit des Körpers, welchen sie ausmachen, und zwar in der Lebensgemeinschaft mit Christo (ἐν Χριστῷ, wie 6₁₁. 8₁). Ausser Christo wären wir nicht ἓν σῶμα, sofern einen Organismus nur bilden kann, was in lebendiger Beziehung zu einem Mittelpunkte steht. — τὸ δὲ καθ' εἷς) was aber das Einzelverhältniss betrifft, so sind wir Glieder untereinander. Jeder, einzeln genommen, dient allen Anderen, ist also eben nicht ein Ganzes für sich, sondern nur ein Theil am Ganzen. In καθ' εἷς hat das κατά seine Rektion ganz verloren nach einem der späteren Gräzität sehr gangbaren Solöcismus (Mk 14₁₉. Joh 8₉. III Mak 5₃₄) für καθ' ἕνα (vgl. Kühner, § 433, b, I, 3, d). S. Lucian. Soloec. 9. Win. § 37, 3*).

V. 6 ff. ἔχοντες δέ) knüpft an das in der zweiten Hälfte des V. 5 zu ergänzende ἐσμέν an, indem es die durch das Prädikat ἀλλήλων μέλη scheinbar einander ganz gleich gestellten einzelnen Glieder des Leibes nun im Anschluss an das τὰ δὲ μέλη — πρᾶξιν V. 4 nach der bei ihnen durch die Ermahnung V. 3 vorausgesetzten Verschiedenheit charakterisirt**). Der Nachdruck liegt darum auf dem am Schlusse

*) Mit Ungrund wird τὸ καθ' εἷς von Frtzsch. als »commentitia formula« verurtheilt. War καθ' εἷς und ὁ καθ' εἷς im Gebrauch (und dies war der Fall), so konnte man folgeweise ebenso gut sagen τὸ καθ' εἷς, wie τὸ καθ' ἕνα (vgl. Kühner § 410, Anm. 16). S. auch Buttm., neut. Gr. p. 26 f. Ganz verkehrt erläutert die Rcpt. (EL) es durch ο δε καθ εις. Das ἐν χριστῷ heisst nicht: an Christo (Koppe u. Aeltere), als ob Christus als das Haupt bezeichnet wäre (vgl. noch Otto), aber ebensowenig ist er als die Seele des Leibes (Lips.) gedacht. In V. 4 ist das πολλα gegen die Rcpt. (ALP) dem μελη mit Nachdruck voranzustellen, und das οὐ nicht zu πάντα zu ziehen (v. Heng.), als ob nur die Glieder gemeint seien, die wir doppelt haben.

**) Ganz unnatürlich ist es, mit ἔχοντες einen neuen Satz zu be-

stehenden Worte, nämlich darauf, dass die nicht, wie 1 11, jedem Christenleben nothwendigen, sondern den Einzelnen speziell für ihren Dienst an den Anderen (V. 5) gegebenen Gnadengaben verschiedene (*διάφορα*, wie Lev 19 19. Dtn 22 9. Hbr 9 10) sind. Obwohl es in dem Namen der *χαρίσματα* bereits liegt, hebt der Apostel doch noch ausdrücklich hervor, dass wir alle (nicht anders, wie er selbst, vgl. *διὰ τῆς χαρ. τ. δοθ. μοι* V. 3) solche individuellen Gnadengaben besitzen in Gemässheit der uns verliehenen Gnade, also nicht auf Grund eigenen Verdienstes oder Erwerbes, weil dadurch jede Versuchung zu dem *ὑπερφρονεῖν* abgeschnitten wird. Als solche Gaben werden nun mit dem distribuirenden *εἴτε — εἴτε* zunächst genannt die zur Gemeindeerbauung dienende *προφητεία* (I Kor 14 3) und die für die mancherlei Zwecke des äusseren Gemeindelebens unentbehrliche *διακονία*. Sowohl zu den Akkusativen, wie zu den an sie sich schliessenden Präpositionen ist nichts Anderes zu ergänzen, als das *ἔχοντες*, zumal ja das zunächst folgende *κατά* nur das *κατά* bei demselben näherbestimmend aufnimmt, und das *τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* lediglich an das nach V. 3 einem jeden verliehene *μέτρον πίστεως* anknüpft, um aufs Neue hervorzuheben, wie die Besonderheit der Gabe nie ein Grund der Ueberhebung werden darf*). Auch nach Meyer ist *ἀναλογία*, proportio, sehr gangbar (auch als mathematischer Ausdruck) bei Klassikern (vgl. insbes. zu *κατὰ τ. ἀναλογ.* Plat. Polit p. 257 B. Locr. p. 95 B. Dem. 262. 5), der Sache nach nicht verschieden von *μέτρον* V. 3 (vgl. Plat. Tim. p. 69 B: *ἀνάλογα καὶ ξύμμετρα*), was Hofm. vergeblich leugnet. Es ist darum lediglich gesagt, dass diese allen vorangestellte höchste Gabe

---

ginnen, wie nach Beza die meisten Neueren thun (Olsh., Frtzsch., B.-Crus., Phil., v. Heng., Hofm., Volkm., Meyer, Beck, God., Luth., Goeb., Lips., Sand.), da dieser angebliche Vordersatz zu den im Nachsatz angenommenen Ermahnungssätzen in keinem logischen Verhältniss steht. Dagegen durfte in der vollkommen durchgeführten Vergleichung V. 5 das im Zusammenhang gerade bedeutsamste Moment der Verschiedenheit nicht fehlen.

*) Es ist hiernach ebenso kontextwidrig, wie an sich willkürlich, aus dem *προφητείαν ἔχοντες* ein *προφητεύωμεν* zu ergänzen und somit hier eine ganz neue Ermahnung zu finden, wie ausser den in der vorigen Anm. Genannten auch Theodoret., Erasm., Luther, Calv., Est., Flatt, Thol. u. A. thun. Daher wird auch die Ermahnung ganz verschieden analysirt: er übe sie aus (Lips.), oder: er beurtheile sie (Sand.). Das Richtige haben schon Reiche, de W., Rück. und neuerdings Otto, Zimmer, Böhmer, wenn auch Otto zu einseitig als Hauptgesichtspunkt der Darstellung hervorhebt, dass alle Gaben der Gemeinde dienen.

ein besonderes Maass von Glauben voraussetzt, den Gottes Gnade verliehen haben muss, wenn sie ertheilt werden soll. Jede Fassung des *κατά*, wonach direkt oder indirekt hierin eine Ermahnung liegt, welche besagt, nach welcher Norm das *προφητεύειν* geübt werden soll, widerspricht ohnehin dem Wesen der Prophetie, d. h. der theopneustischen Rede, deren Voraussetzung die *ἀποκάλυψις* ist (I Kor 14 29f.), und die darum nach Inhalt und Form durch den göttlichen Impuls bedingt ist, wie dem Wesen des Glaubens, der wohl die Voraussetzung für den Empfang dieses Impulses, aber nicht die wirksame Kraft der Prophetie ist*). — V. 7. **εἴτε διακονίαν**): sc. *ἔχοντες*. Gemeint ist die Gabe der Verwaltung äusserer Gemeindeangelegenheiten, besonders, wenn auch keineswegs ausschliesslich, der Armen-, Kranken- und Fremdenpflege (vgl. I Kor 12 28, wo die Verrichtungen der Diakonie *ἀντιλήψεις* genannt werden), ohne dass dieselbe an ein bestimmtes kirchliches Amt gebunden gedacht ist, wie es Chrys., Luther, Hofm., Volkm., God. u. A. voraussetzen. Hier konnte der Apostel nicht das *κατά* wiederholen, da er nur andeuten will, dass bei dem, welcher die Gabe der *διακονία* hat, dies sich in solcher Thätigkeit des Dienens (*ἐν τῇ διακονίᾳ*) zeigt, das nur auf Grund solcher Gnadenbegabung vollzogen werden

---

*) Sehr künstlich erläutert Meyer den Sinn dieser Ermahnung »Die Propheten sollen von dem Maassverhältniss, welches ihr Glaube hat, nicht abweichen, weder darüber hinauswollend, noch darunter zurückbleibend, sondern sich nach demselben richten und also die empfangene *ἀποκάλυψις* so kundgeben und dolmetschen, wie es die ihnen verliehene eigenthümliche Glaubensstellung nach der Stärke, Klarheit, Inbrunst und sonstigen Beschaffenheit ihres Glaubens mit sich bringt, so dass die Art und Weise ihres Redens den Normen und Grenzen angemessen ist, welche in dem Verhältnisse des individuellen Glaubensgrades gegeben sind. Widrigenfalls gerathen sie hinsichtlich des Inhalts und der Form in eine entweder exzessive und überspannte oder aber unzureichende und mangelhafte (dem Niveau des Glaubens nicht entsprechende) prophetische Redeweise. Dieselbe Offenbarung kann ja je nach der Verschiedenheit des Verhältnisses des Glaubens, mit welchem sie sich, objektiv gegeben, subjektiv verbindet, sehr verschieden ausgesprochen und vorgetragen werden«. Aehnlich, wenn auch einfacher, Hofm., Luth., Goeb. Vollends die alte dogmatische Deutung von der regula fidei (*πίστις* im objektiven Sinne, fides quae creditur), d. i. von der conformitas doctrinae in scripturis (s. bes. Calov. und schon Luther in s. Glosse), liegt dem Kontext völlig fern und ist selbst sprachlich nicht zu rechtfertigen (s. z. 1 5), obwohl sie im Wesentlichen bei Flatt, Klee, Glöckl., Kölln., Phil. (»der norma et regula fidei Christianae unterthan zu bleiben«), Umbr., Bisp., Otto, Zimmer wiederkehrt. Beck vermischt beide Erklärungen, und God. sucht die letztere mit dem Begriff des subjektiven Glaubens (der Gemeinde) in Einklang zu bringen.

kann. Hier ist erst recht jede Ermahnung ausgeschlossen, wie man sie durch willkürliche Ergänzung eines ὦμεν (im Sinne von versari in) zu gewinnen sucht (vgl. Meyer), obwohl ja der Gedanke, dass man sich auf die seiner Begabung entsprechende Thätigkeit beschränken (Sand.) oder dieselbe in ihr bewähren solle (Lips.), darin noch keineswegs liegen würde. — εἴτε ὁ διδάσκων) Paulus hätte gleichmässiger Weise fortfahren können: εἴτε διδασκαλίαν (sc. ἔχοντες), wie A wirklich hat. Da es aber keinen solchen spezifischen Ausdruck für den Beruf als Lehrer gab, wie für den des Propheten oder sonst eines Dieners an der Gemeinde, so nennt er einfach den, der die Lehrthätigkeit übt, um hinzuzufügen, dass er eben in seinem Lehren (ἐν τῇ διδασκαλίᾳ) die ihm eigenthümliche Gnadengabe besitzt (vgl. I Kor 14 26). Es ist also lediglich ἔχων χάρισμα zu ergänzen. Gemeint ist die Gabe des Unterrichts in gewöhnlicher verstandesmässiger Lehrentwickelung, wie mit ἐν τῇ παρακλήσει die Gabe der mahnend und ermunternd auf Gemüth und Willen einwirkenden Ansprache, auch wo sie sich nach Synagogenweise an ein Schriftwort anschliesst (vgl. Act 13 15) *). — V. 8 wird nun die Anknüpfung an das das ἔχοντες distribuirende εἴτε — εἴτε fallen gelassen, weil nicht mehr solche genannt werden, welche zu einer bestimmten Funktion an der Gemeinde, sondern solche, welche überhaupt zu gemeinnütziger Thätigkeit im sozialen christlichen Leben ein χάρισμα besitzen **). Aber auch hier, wo

*) Schwierig wird der Strukturwechsel erst, wenn man auch hier mit Meyer u. d. M. einen paränetischen Satz durch Ergänzung von ἔστω herausbringen will und nun das εἴτε ὁ διδάσκων auch noch durch ἐστί zu einem Vordersatz ergänzen muss: »wenn es, nämlich ein charismatisch Begabter, der Lehrende ist«. Allein es müsste ja nothwendig umgekehrt heissen: »wenn der charismatisch Begabte ein Lehrender ist«, da auf eine nicht charismatische Lehrgabe überhaupt nicht reflektirt wird. Die Auskunft von Hofm., dass hier εἴτε — εἴτε dem vorherigen ἐν τῇ διακονίᾳ untergeordnet, ὁ διδάσκων und ὁ παρακαλῶν aber als zwischensätzliche Apposition zum Subjekte des zu ergänzenden Verbums zu nehmen sei (»sei es, dass er, der Lehrende, die Lehre handhabt« u. s. w.), ist eine von der unrichtigen Fassung von διακονία aufgenöthigte, dem koordinirten Verhältnisse der beiden ersten εἴτε widerstreitende Künstelei. Die spezielle Beziehung von παρακαλεῖν auf die Trostgabe (Otto) ist nach I Kor 14 3 ganz unwahrscheinlich.

**) Hat man aber auch diese letzten drei Punkte (oder doch die beiden ersten, wie Beck) auf bestimmte dienstliche Geschäfte bezogen: ὁ μεταδιδ. sei der die Liebesgaben austheilende Diakonus, ὁ προϊστάμ. der Vorsteher der Gemeinde, Bischof oder Presbyter (vgl. Phil., Hofm., Beck), ὁ ἐλεῶν der Krankenpfleger, vgl. Lips.), so widerlegt sich dies theils dadurch, dass die angenommenen Beziehungen von

selbst solche, die das Vorige richtig fassen (vgl. Böhme u. A.), es annehmen, kann unmöglich eine Ermahnung beabsichtigt sein, die ganz aus dem bisherigen Gedankengange herausfiele, sondern nur eine Aussage darüber, worin der diese Thätigkeiten übende die ihm eigenthümliche Gabe besitzt. — ὁ μεταδιδούς) ist der, welcher Mildthätigkeit durch Mittheilung von seinen Mitteln an Arme ausübt; Eph 4 28. Lk 3 11. Die Mittheilung geistlichen Gutes, wie 1 11, zu verstehen (B.-Crus., Böhmer), oder mit zu verstehen (Hofm.), hat im Kontexte keinen Grund, da das geistliche Mittheilen bereits vorher in seinen besonderen Formen erledigt ist. — ἐν ἁπλότητι) in Einfalt, also ohne alle eigennützigen oder ehrgeizigen Nebenabsichten, in schlichter Lauterkeit der Gesinnung, welche lediglich Gottesgabe ist. Vgl. I Chr 19 17. Prv 19 1. Sap 1 1. II Kor 8 2. 9 11. 13. — ὁ προϊστάμενος) vgl. Am 6 10. I Mak 5 19. I Th 5 12: der Vorstehende, der Anderen als Leiter vorzustehen, irgend welche Verhältnisse zu dirigiren hat (vgl. προΐστασθαι τῶν πραγμάτων, Herodian. 7, 10, 16), besitzt seine eigenthümliche Begabung in einem Eifer, der nie ermüdet (ἐν σπουδῇ, vgl. II Kor 7 11f. Hbr 6 11), wie der Barmherzige gegen Leidende, Unglückliche, denen er Trost, Rath, Hülfe zuführt (ὁ ἐλεῶν, vgl. 9 15. 18), die seine ἐν ἱλαρότητι, d. h. in heiterem, freundlichen Wesen, mit dem er es thut (II Kor 9 7, vgl. Prv 18 22); Gegentheil des unwilligen, verdriesslichen Benehmens. Vgl. Xen. Mem. 2, 7, 12: ἱλαραὶ δὲ ἀντὶ σκυθρωπῶν, Jak 1 5.

V. 9—21. Die Ermahnung zur Liebe bildet jedenfalls den eigentlichen Mittelpunkt dieser Ermahnungsreihe, wenn auch, der freien, lebendigen Gedankenbewegung des Apostels entsprechend, die Paränese auch auf allgemeinere Gesichtspunkte abschweift. — V. 9. ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος) vgl. Sap 5 19. 18 16. II Kor 6 6. I Pt 1 22. Man ergänzt gewöhnlich, wie es, wenn auch selten, bei Klassikern vorkommt

---

μεταδιδ. (nach Act 4 35 sollte man wenigstens διαδιδούς erwarten) ganz unnachweislich ist, theils dadurch, dass eine solche Zerlegung der diakonischen Gabe unpassend wäre, nachdem bereits von der διακονία im Ganzen die Rede gewesen ist, theils dadurch, dass die Stellung des προϊστάμενος, als des Presbyters, zwischen zwei Diakonatsgeschäften und fast am Ende der Reihe, unpassend sein würde; wollte man aber προϊστάμ. Fremdenpfleger erklären (Meyer erste Aufl., Borger) oder Patron über Wohlthätigkeitsinstitute (God.), so würde sowohl für diese besondere Seite der Diakonie, als auch für deren Bezeichnung durch προϊστάμ. (denn der προστάτης in Athen, der Patron der Metöken, war doch etwas ganz Anderes; Herm., Staatsalterth. § 115, 4) jeder Nachweis fehlen.

(Kühner § 354, Anm. 2, d), den Imper. ἔστω (auch Meyer, Lips., Sand.), während Otto, Zimmer hier vielmehr mit Recht eine Schilderung christlichen Wesens finden. Wie im Vorigen keine Ermahnung lag, so leitet die Schilderung, wie sich die Gnadengabe im μεταδιδόναι und ἐλεεῖν erweist (V. 8), von selbst dazu über, wie die Liebe, welche als die erste Frucht des Geistes (Gal 5 22) die allgemeinste göttliche Gnadengabe ist, beschaffen ist. Nur als solche ist sie eine ungeheuchelte, die aus dem Herzen kommt. Erg. ἐστίν. Noch unnatürlicher erscheint die gangbare Ergänzung des ἐστέ bei den folgenden Partizipien; dieselben beschreiben solche, in denen die Liebe eine wahre und darum gottgewirkte ist, aber natürlich mit der paränetischen Tendenz, wonach sie eine solche in Allen sein soll. Denn, ähnlich wie I Kor 13 6, charakterisirt sich die wahre Liebe dadurch, dass sie eine heilige ist, wenn man das Böse (am Nächsten) verabscheut und nur dem Guten in ihm anhängt. Die schon von Chrys., Theodoret., Oecum. und Theophyl. bemerkte verstärkende Bedeutung des Compos. in ἀποστυγοῦντες hat Frtzsch. grundlos geleugnet; sie passt auch völlig in Stellen wie Herod. 2, 47. 6, 129. Soph. Oed. C. 186. 691. Eur. Jon. 488. Parthen. Erot. 8. Das auch sonst auf Personen bezügliche κολλᾶσθαι (1 Kor 6 16 f.) zeigt deutlich, dass nicht von der Liebe zum Guten im Allgemeinen, sondern von dem Guten die Rede ist, um deswillen man dem Gegenstande seiner Liebe sich hingiebt (Hofm., Luth., Zimmer) *). — V. 10. τῇ φιλαδελφίᾳ) hinsichtlich (im Punkte, wie 4 19) der Bruderliebe (I Th 4 9. Hbr 13 1. I Pt 1 22). Sehr naheliegend ist der Uebergang von der Nächstenliebe im Allgemeinen zu der Liebe, welche die Christen untereinander verbindet. In dieser Beziehung sind sie, wenn sie sind, wie sie sein sollen, φιλόστοργοι, zärtlich, gewählter Ausdruck, weil die Christen Geschwister sind, wie das Wort auch bei Griechen von der Familienliebe das gewöhnliche ist.

---

*) Fern liegt dagegen der Gedanke an das Gute, das man am Nächsten fördern will (God.) oder ihm erweist (Lips., vgl. Otto), an Gutherzigkeit und Uebelwollen überhaupt (Reiche). Nur muss man nicht sagen, es handle sich um die sittliche Grundstimmung der ungeheuchelten Liebe (Meyer, Phil.); denn das ἀνυπόκριτος bezeichnet doch eine völlig andere Bestimmtheit der wahren Liebe, als diese Bestimmung dessen, was sie am Nächsten liebt und verabscheut (gegen Otto, Goeb.). Daher rechtfertigt schon der sachliche Zusammenhang dieser Aussage in keiner Weise die Fassung der Partizipien als Exegese des vorigen Satzes (Hofm., Lips.; vgl. Frtzsch., Phil., God.), der Uebergang von der Liebe zu den Liebenden war durch den Inhalt der Aussage geboten.

Vgl. auch Cic. ad Att. 15, 17. — *τῇ τιμῇ*) Das Korrelat der V. 3ff. geforderten Bescheidenheit ist die Anerkennung, die man jedem Anderen wegen der ihm eigenen Begabung und Stellung zollt, und die auch durch die Innigkeit der Liebe nicht aufgehoben wird. In diesem Punkte soll jeder dem Anderen (*ἀλλήλους*) vorangehen (*προηγούμενοι*, im NT *ἀπλ.*), wie ein Anführer (vgl. Dtn 20 9. III Esr 8 28), nämlich mit dem zur Nachfolge reizenden Verhalten. Vgl. Beck *). — V. 11. *τῇ σπουδῇ*) knüpft an das V. 8 von den *προϊστάμενοι* Gesagte an, die Paulus vielleicht schon bei dem *τῇ τιμῇ προηγ. ἀλλ.* im Auge hatte, sofern sie am ehesten geneigt sein mochten, es hieran fehlen zu lassen. Hier aber gilt es von Allen, dass sie, wenn sie sind, wie sie sein sollen, hinsichtlich des Eifers in jeder Pflichterfüllung nicht träge sind (*ὀκνηροί*, vgl. Prv 6 6. 9. JSir 22 1. 2). Damit ist aber, wie das Folgende zeigt, der Gesichtspunkt der Bruderliebe gänzlich verlassen (gegen Hofm., Otto u. A.). — *τῷ πνεύματι ζέοντες*) durch den (heiligen) Geist in Wallung versetzt werdend, Gegentheil von *ὀκνηροὶ τῇ σπουδῇ*. Vgl. Act 18 25. An den menschlichen Geist zu denken, auch wenn man ihn vom heiligen Geist bewegt denkt (Meyer, Beck, Otto, Sand.), ist gegen den Paulinischen Sprachgebrauch (vgl. Oecum. u. V., auch Holst., Lips.) und durch den Dativ nicht gefordert, dessen Beziehung auch im dritten Gliede wechselt. Vom geistigen aestuare steht *ζέω* auch bei Klassikern häufig. Plat. Pol. 4. p. 440 C. Phaed. p. 251 B. Soph. Oed. C. 435. Eur. Hec. 1055. — *τῷ κυρίῳ δουλ.*) Die Rücksicht auf den dem Herrn (Christo) schuldigen Dienst weist den brennenden Eifer in die Schranken rechter Selbstzucht und bewahrt ihn vor Eigenwilligkeit **). — V. 12 schildert im freien Gedankenfluss

*) Ohne Sprachgebrauch nehmen Erasm., Grot., Heum., Koppe, Hofm., Sand. *προηγεῖσθαι* gleich *ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας* (Phl 2 3), se ipso potiores ducere alios. Vgl. God.: die Anderen vor Euch führend, ihnen unter allen Umständen den Vortritt gebend. Im Griechischen kommt es sonst nicht mit Akkus., sondern nur mit Dativ (Xen. Cyr. 2, 1, 1. Arist. Plut. 1195. Polyb. 12, 5, 10) oder Genit. der Person vor (Xen. Hipp. 4, 5. Herodian. 6, 8, 6. Polyb. 12, 13, 11); mit Akkus. aber nur, wie Xen. Anab. 6, 5. 10: *προηγ. ὁδόν*. Ungenau sind auch die Erklärungen durch: übertreffend (Chrys., Morus, Kölln.) oder: zuvorkommend (Vulg., Theophyl., Luther, Wolff, Flatt). Die Beziehung der *τιμή* auf die sittliche Achtung und Hochschätzung (Meyer) scheint mir ebenso fernliegend, wie die auf den Christenstand als solchen (Hofm.).

**) Die Lesart der ältesten Codd., der meisten Versionen und Griech. Väter *τω κυριω* wird von Meyer, Hofm. verworfen, weil das schwierige *τω καιρω* (DFG it. u. Lat. Väter) leichter wegen seiner

das christliche Wesen ganz im Allgemeinen, gegenüber der Noth der Zeit. — τῇ ἐλπίδι) bezeichnet nicht den Beweggrund (so die Meisten, auch Meyer, nach Kühner § 425, 8), sondern dem τῇ σπουδῇ entsprechend, das Hoffen auf die künftige Herrlichkeit (5 2), hinsichtlich dessen (vgl. Luth.) der Christ immer freudig sein kann (χαίροντες), auch wenn ihn die Drangsal der Gegenwart niederbeugt *). — τῇ θλίψει) der Drangsal Stand haltend, standhaft in ihr ausharrend. Zum Dativ vgl. Kühner § 426, 2. Paulus hätte schreiben können τὴν θλῖψιν (I Kor 13 7. Hbr 10 32) nach dem klassischen Gebrauch, setzt aber im Zuge der formellen Gleichmässigkeit mit den übrigen Stücken den Dativ und dann das absolute ὑπομένοντες (Mt 10 22. Jak 5 11. I Pt 2 20). Beides aber wird nur möglich sein, wenn man dem Gebete beharrlich obliegt (τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες). Vgl. Kol. 4 2. Act 1 14. — V. 13 kehrt wieder zu dem Hauptthema von der Liebe zurück, die sich an den Bedürfnissen (ταῖς χρείαις, vgl. I Mak 10 37. 41. JSir 38 1. Act 20 34) der Mitchristen bethätigen muss, die als die Heiligen bezeichnet werden (τῶν ἁγίων), um anzudeuten, wie es sich ziemt, dass für der Gottangehörigen Bedürfnisse gesorgt wird (vgl. 8 27 u. bes. I Tim 5 10). Das κοινωνοῦντες, nach seltenerem griech. Gebrauch mit dem Dat. (Sap 6 24) statt Gen. der Sache (Hbr 2 14) ver-

scheinbaren Anstössigkeit entfernt, als dem einfachen unanstössigen τ. κυρ. supponirt wurde. Aber dass in unserem ältesten Texte τω καιρω als anstössig entfernt sei, davon kann keinesfalls die Rede sein; und immerhin lag die Ersetzung des scheinbar so selbstverständlichen τω κυριω δουλ. durch eine zeitgemässere spezielle Ermahnung nicht so fern, wenn hier nicht ein einfacher Lesefehler des abgekürzten Wortes vorliegt. Das τῷ καιρῷ δουλ. würde nach Meyer die Geistesgluth in die Schranken der christlichen Klugheit weisen, welche bei der regsten Betriebsamkeit doch der wahren Liebe gemäss in die Zeitumstände sich schickt, sich mit sittlicher Besonnenheit nicht unabhängig von denselben stellen, oder gar hartköpfig ihnen entgegentreten will, sondern sich ihnen mit weiser Selbstverleugnung (I Kor 13 4—8) untergiebt. Vgl. über das δουλ. τῷ καιρῷ (tempori servire, Cic. ad Div. 9, 17. Tuscul. 3, 27, 66) und synonyme Ausdrücke (καιρῷ λατρεύειν, τοῖς καιρ. ἀκολουθεῖν), welche je nach dem Kontexte im guten und üblen Sinne gebraucht werden, Wttst. u. Frtzsch. z. St. Jacobs ad Anthol, X, p. 261.

*) Eine Anknüpfung an den Herrendienst V. 11 zu suchen (Otto), ist nicht indizirt; vielmehr wird es hier ganz evident, dass die Aufzählung der einzelnen Züge des rechten Christenwesens durch keine prämeditirte Disposition geleitet ist. Künstlich will Otto den in der Voranstellung liegenden Nachdruck durch den Gegensatz gegen die Freude des natürlichen Menschen über die Erfolge seines Eifers motiviren. Ebenso künstlich ist die Anknüpfung an das I Kor 13 7 von der Liebe Gesagte (Sand.), woran hier garnicht zu denken ist.

bunden, heisst einfach: Gemeinschaft womit haben, Antheil woran nehmen, so dass man ihre Bedürfnisse als die eigenen betrachtet und sie ebenso zu befriedigen sucht. — Ein spezieller Zug solcher Fürsorge ist die Gastfreundschaft (τὴν φιλοξενίαν, vgl. Hbr 13 2. I Pt 4 9). Dieselbe that damals bei reisenden, auch vertriebenen und verfolgten Christenbrüdern besonders Noth *).

V. 14. Der plötzliche Eintritt des direkten Imperativ εὐλογεῖτε (Gen 14 19. Hbr 7 1. 11 20) sieht sehr nach einem Citat aus, und so scheint dem Apostel das Wort Christi über das Verhalten gegen die διώκοντες (Mt 5 44) vorzuschweben. Dasselbe wird durch das Verbot des Gegentheils noch verschärft: μὴ καταρᾶσθε, vgl. Gen 27 29. Num 24 9. Lk 6 28. Jak 3 9 **). — V. 15. Die Infinitive (vgl. Phl 3 16) als kurz hingeworfener Ausdruck des verlangten nothwendigten Verhaltens, geben der Ermahnung »die Gestalt eines Losungsworts« (Hofm.), sehen aber darum ebenfalls sehr nach einem Citat aus (vgl. Otto), da im Folgenden der Apostel sofort wieder zu den Partizipien, in denen die Darstellung V. 9—13 fortschreitet, zurückkehrt, wobei freilich der schildernde Ausdruck immer stärker durch den einmal angeschlagenen paränetischen Ton beherrscht wird. Zur Sache vgl. JSir 7 34. Richtig hebt schon Chrys. hervor, wie das κλαίειν etc. γενναίας

*) Die Lesart μνειαις (DFG) statt χρειαις giebt keinen Sinn, obwohl Hofm. sie empfiehlt und ihr unter Vergleichung von Gal 2 10 u. Phl 1 4 den Sinn: Hülfleistungen abzugewinnen sucht, was eine sprachliche Unmöglichkeit ist. Doch wollte schon Theodor. Mopsv. dieser Lesart den Sinn zuweisen: ὅτι δίκαιον ὑμᾶς μνημονεύειν πάντοτε τῶν ἁγίων. Bei den ἅγιοι an die jerusalemischen Christen zu denken (Hofm.), liegt nicht nur gar kein Grund vor, sondern eine so spezielle Aufforderung stände auch ganz isolirt in dieser Reihe. Die transitive Fassung des κοινωνεῖν: mittheilen (Rück., Frtzsch. nach Aelteren) ist mindestens dem NT ganz fremd. Dass man die Herbergsbedürftigen nicht bloss aufnimmt, sondern auch aufsucht, gehört unter Umständen zur Erfüllung dieser Pflicht, ist aber durch διώκοντες (vgl. 9 30) nicht ausgedrückt (gegen Orig., Beng., God.).

**) Ob den Apostel das διώκειν auf die διώκοντες, oder der Gedanke an die vertriebenen Christen auf die Verfolger (Goeb., Sand.), oder die Liebesübung gegen Fremde zu der gegen Feindlichgesinnte (Hofm.) geführt hat, muss dahin gestellt bleiben. WH. streicht das υμας nach B, und es ward allerdings leichter zur Erläuterung zugesetzt, als aus Versehen nach — τας weggelassen. Dass hier (Otto) oder V. 16 (Beck) der Apostel zu dem τέλειον V. 2 übergehe, ist gleich willkürlich. In V. 15 ist das και der Rcpt. (AELP. WH. a. R.) wohl vor κλαι — aus Versehen ausgefallen. Wie Otto, um überall künstlich Zusammenhang herzustellen, bestreitet, dass die διώκοντες Nichtchristen sind (doch vgl. auch Lips.), so bezieht umgekehrt Böhmer auch V. 16 auf das Verhalten gegen Nichtchristen.

σφόδρα δεῖται ψυχῆς, ὥστε τῷ εὐδοκιμοῦντι μὴ μόνον μὴ φθονεῖν ἀλλὰ καὶ συνήδεσθαι. — V. 16. *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες*) charakterisirt die liebevolle Eintracht, da Jeder in Absicht auf den Nächsten ein und dasselbe Dichten und Trachten, also Jeder nur das Beste des Ganzen und damit jedes Einzelnen im Auge hat*). Vgl. II Kor 13 11. Phl 2 2. 4 2. Eine Grundbedingung dafür ist die Enthaltung von allem Hochmuth, der immer auf das Hohe hinaus will und darnach trachtet (*τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες*, vgl. 11 20). Die subjektive Negation zeigt, wie diese Charakteristik der Christen doch immer nicht sowohl im Auge hat, was sie sind, als was sie sein sollen. Im Gegensatz zu *τὰ ὑψηλά* kann mit *τοῖς ταπεινοῖς*, das mit Recht gewöhnlich neutrisch gefasst wird, nur das, was niedrig ist, gemeint sein, also die Ansprüche und Aufgaben, welche von den niederen Lebensverhältnissen an uns ergehen, die unteren Schichten und Sphären des Lebens, die uns in Anspruch nehmen. Diese *ταπεινά* sollen nicht gerade für den Christen eine Anziehungskraft haben (Meyer), aber er soll sich ihnen nicht entziehen, sondern sich der Gemeinschaft mit ihnen hingeben, wo es das Interesse der Brüder fordert, sich von ihnen mit fortziehen lassen (*συναπαγόμενοι*, vgl. Ex 14 6. Gal 2 13. II Pt 3 17). So verkehrt der Christ theilnehmend und wirksam in den niederen Kreisen, mit Armen, Kranken, Verfolgten u. s. w.; so hat sich Paulus selbst gedrungen gefühlt, in niedrige Situationen einzugehen, als Handwerker zu arbeiten, Noth und Blösse zu leiden, mit den Schwachen schwach zu sein u. s. w.**). Direkt als Citat aus Prv 3 7 giebt sich der wieder

---

*) Der Verbindung der Participia mit dem *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι* widerstrebt der Gedanke, der garnichts damit zu thun hat. Die Ergänzung eines *ἔσεσθε* (Meyer u. d. M.) ist hier so unnatürlich, wie vorher. Fern liegt der Gedanke, dass man für das zeitliche und geistige Wohl der Brüder dieselbe Sorge hat, wie für das eigene (God.), oder der Gegensatz gegen Parteilichkeit (Beck). Nach Frtzsch. geht *τὸ αὐτό* auf das Folgende, so dass die Bescheidenheit gemeint sei als das Nämliche, worauf der Sinn gegenseitig gerichtet sein soll. So wäre dieses Glied der Rede kein selbständiges, was gegen die Analogie der übrigen ist. Hofm. u. A. vergleichen Mt 7 12. Otto denkt an gleiche Gesinnung gegen Freunde und Gegner, was doch mindestens *εἰς πάντας* hiesse!

**) Von Anderen wird *τοῖς ταπειν.* als Mascul. gefasst, und zwar indem man *ταπεινός* theils von niederem Stande, theils von demüthigem Sinne verstand, theils beides verschmolz, mit sehr verschiedenen Sinnbestimmungen des Ganzen. So Chrys.: *εἰς τὴν ἐκείνων εὐτέλειαν κατάβηθι, συμπεριφέρου, μὴ ἁπλῶς τῷ φρονήματι συνταπεινοῦ, ἀλλὰ καὶ βοήθει καὶ χεῖρα ὀρέγου* etc.; ähnlich Erasm., Luther, Estius u. M.; Grot. (vgl. Ew.): »modestissimorum exempla sectantes«; Rück. (vgl

eintretende Imperativ μὴ γίνεσθε φρόνιμοι, hier wie dort verbunden mit παρ' ἑαυτοῖς. Man soll nicht klug sein nach eigenem Urtheil, nicht der dünkelhaften Selbstgenügsamkeit eigener Einsicht verfallen, wobei man die brüderliche Beachtung der Einsicht Anderer ausschliessen würde. Die Mahnung hat also mit 11 25 garnichts zu thun.

V. 17. Auch die folgenden Participia lassen sich nicht mit μὴ γίνεσθε φρόν. παρ' ἑαυτ. verbinden. Christen sind Menschen, die Niemanden Böses mit Bösem vergelten (vgl. I Pt 3 9), er sei Christ oder Nichtchrist. Den Gegensatz dazu bildet, dass man Vorsorge trifft für Gutes (προνοούμενοι καλά, vgl. Prv 3 4. II Kor 8 21), das in den Augen aller Menschen, also in ihrem Urtheil, schön und trefflich ist. Das πάντων ἀνθρώπων schliesst auch die Feinde ein. Die Verba des Sorgens stehen auch im Klassischen sowohl mit Genit. (I Tim 5 8), als Akkus. (Bernhardy p. 176). Paulus ermahnt damit nicht, πρὸς κενοδοξίαν zu leben, sondern ἵνα μὴ παρέχωμεν καθ' ἡμῶν ἀφορμὰς τοῖς βουλομένοις, er empfiehlt das ἀσκανδάλιστον κ. ἀπρόσκοπον (Theoph.). — V. 18. εἰ δυνατόν) vgl. Mt 24 24, macht fühlbar, dass es Fälle geben kann, wo das Friedehalten objektiv unmöglich ist; aber unbedingt gilt, dass, so viel an ihnen liegt, sie mit allen Menschen Friede halten sollen (εἰρηνεύοντες, vgl. I Reg 22 45. JSir 6 5. II Kor 13 11). Das τὸ ἐξ ὑμῶν (adverbiell: was das Euerseitige, das von Euch Ausgehende, anbetrifft; s. überh. z. 1 15 und Ellendt, Lex. Soph. II, p. 225) enthält nicht eine subjektive Beschränkung (Reiche), da wir von unserer Seite immer und in jedem Falle friedlich gesinnt sein sollen, so dass nur die entgegengesetzte Gesinnung und Handlungsweise des Feindes unser subjektives Friedlichsein vereiteln kann*). —

---

v. Heng.): »lasset Euch gefallen, in Gemeinschaft mit dem Niedrigen zu bleiben«; Hofm.: »sich in die Schaar derer, die niedrigen Stand einnehmen und auch nichts Anderes begehren, hineinziehen und als ihres Gleichen, verschwindend zwischen ihnen, des Weges, den sie gehen, mit fortziehen lassen«; Volkm.: »zu den Niedrigen hingezogen«. Hilg.: »mit den Demüthigen fortgetrieben durch den heiligen Geist«. Vgl. God., Goeb. Ganz verkehrt dachte Olsh. an den Verkehr mit Zöllnern und Sündern, die man für das Reich Christi gewinnen will, obwohl doch im Zusammenhange mit V. 15 sicher vom Verhalten der Christen zu einander die Rede ist, Otto an die ταπεινά, die dem Christen nachgesagt werden, die Demüthigungen, durch die er gekränkt wird, und die helfen sollen, ihn von dem hohen Gedanken abzuziehen!

*) Das τὸ ἐξ ὑμῶν gehört also nicht zu εἰ. δυνατόν (Glöckl.), ist auch nicht Apposition dazu (Hofm., Goeb.), aber man darf das εἰ δυνατόν auch nicht mit dem Vorigen verbinden (Ersm., Beng.).

V. 19. Zu dem schweren *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες* (vgl. Lk 18 3), welches alle Selbstrache verbietet, tritt das inständige und gewinnende *ἀγαπητοί* (II Kor 7 1. 12 19), und nun geht im Gegensatz die Struktur zur direkten Bezeichnung der Pflicht über (Vgl. Win. § 63, II, 1 und besonders Viger. ed. Herm. p. 469), was wieder citatartig aussieht (vgl. V. 16). Alle Selbstrache greift dem göttlichen Zorn vor, den man gewähren lassen soll (*δότε τόπον*, vgl. JSir 13 21. 19 17. 38 12. Eph 4 27: gebt ihm Spielraum). Dass *τῇ ὀργῇ* auf den göttlichen Zorn geht (vgl. 5 9. I Th 2 16), wie das absolute *ἡ χάρις* die göttliche Huld und Gnade ist (vgl. 5 9. I Th 1 10. 2 16), wird mit Recht von den Meisten seit Chrys. angenommen *). — *γέγραπται γάρ*) Dtn 32 35 frei nach dem Hebräischen, doch mit Benutzung der Worte der vom Grundtexte abweichenden LXX (*ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*), und mit Zusetzung von *λέγει κύριος*: »mir gehört Rache, ich will vergelten« **). — V. 20. *ἀλλά*) Dies zweite *ἀλλά* ist doch nicht ganz dem

---

Richtig Grot.: »omnium amici este, si fieri potest; si non potest utrimque, certe ex vestra parte amici este«.

*) Ganz analog dem Sinne und der Gedankenfolge unseres Verses ist Synops. Sohar. p. 95: »Homo non debet properare, ut vindictam sumat (vgl. *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες*); melius est, si vindictam committit alii« (Deo). Ganz verkehrt dachten de Dieu, Semler, Cramer, Reiche an den eigenen Zorn, den man ausbrechen lassen soll, um ihm Zeit zu geben, sich zu besänftigen, nach dem lat. Gebrauch von irae spatium dare (Liv. 2, 56. 8, 32. Senec. de ira 3, 39. Lactant. de ira 18), anders Zyro in d. StKr 1845. p. 891 f.: »Machet Platz dem Zorne, wenn er kommt und sich in Eurem Gemüthe setzen will, und gehet davon (kehret ihm den Rücken)«, was psychologisch ganz unzutreffend wäre, da der Zorn ein Affekt im Menschen ist, der von aussen zwar rege gemacht wird, aber nicht kommt. Wieder Andere dachten an den Zorn des Feindes, dem man aus dem Wege gehen (Schöttgen, Morus, Ammon, vgl. Lk 14 9. Jud 20 36. Soph. Ant. 718 u. das Homerische *εἴκειν θυμῷ*), den man austoben lassen soll (Ew.), was doch eine blosse Klugheitsmaassregel wäre. Nach Lips. weist das dringliche *ἀγαπητοί* auf besondere Vorkommnisse hin.

**) Die mit u. St. ganz gleiche Gestalt dieses Citats, welche sich Hbr 10 30 findet, kann nicht zufällig sein, zumal das charakteristische *ἐγὼ ἀνταποδ.* auch in der Paraphrase des Onkelos wiederkehrt. Zur Annahme einer Benutzung des Onkelos von Seiten des Paulus, oder des Paulus von Seiten des Verfassers des Hebräerbriefs (Bleek, Delitzsch), fehlt jeder Anhalt. Daher nehmen Meyer u. A. an, dass die Form des Spruches, wie sie bei Paulus und Hbr 10 30 sich findet, nach Art eines altheiligen sprichwörtlich gewordenen Warnungsrufes damals solenn war und auch die Wiedergabe in der Paraphrase des Onkelos beeinflusst hat. Das *λέγει κύριος* aber hat nur Paulus zugesetzt, wie solches öfter (vgl. 14 11) bei Gottessprüchen geschah; Hbr 10 30 sind diese Worte unächt.

ersten in V. 19 parallel (Böhmer u. A.); es besagt vielmehr, korrigirend, dass es nicht genüge, durch das Aufgeben aller Selbstrache der Rache Gottes Raum zu machen, dass vielmehr an die Stelle derselben die Liebesübung gegen die Feinde treten soll, wie sie nun nach Prv 25 21f. (genau nach d. LXX) beschrieben wird: »wenn Dein Feind hungert, so speise ihn (vgl. II Sam 13 5. Sap 16 20), dürstet ihn, so tränke ihn; denn wenn Du dieses thust, wirst Du Feuerkohlen häufen auf sein Haupt«. Glühende Kohlen sind Bild des durchdringenden, anhaltenden Schmerzes, hier der schmerzlichen Beschämung und Reue, welche so grossmüthiges Wohlthun, gegen das der Feind nicht unempfindlich bleiben kann, nothwendig wirken muss. So mit Recht, schon weil allein der folgenden Zusammenfassung in V. 21 entsprechend, die Meisten. S. die arab. Parallelen b. Gesen. in Rosenm. Repert. I, p. 140 und überh. Thol. z. St. Gesen. Thes. I, p. 280*). — V. 21 *μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ*) Werde nicht überwunden (zur Rache und Wiedervergeltung hingerissen, vgl. V. 19) vom Bösen (welches wider Dich begangen wird), sondern überwinde durch das Gute (welches Du dem Feinde erweisest, vgl. V. 20) das Böse, indem Du es dahin bringst, dass der Feind, beschämt durch Deinen Edelmuth, ablässt, böslich gegen Dich zu handeln, und Dir zum Freunde wird. »Vincit malos pertinax bonitas«, Senec. de benef. 7 31. Vgl. de ira 2, 32. Valer. Max. 4, 2, 4. Treffend übrigens bemerkt Erasm. zur Ausdrucksweise des ganzen Kapitels: »Comparibus membris et incisis, similiter cadentibus ac desinentibus sic totus sermo modulatus est, ut nulla cantio possit esse jucundior«.

---

*) Glöckl. dachte nach Aelteren an ein Erweichen des Feindes (von der Sitte, harte Speisen durch Auflegung von Kohlen auf das Gefäss zu erweichen), Cal. u. A. an ein Entflammen der Liebe, Umbr., v. Heng. nach Aelteren gar an Erregung der Schamröthe. Eine ganz andere Fassung war schon zu Hieron. Zeit herrschend und ist von Chrys., Theodoret., Oecum., Theophyl., Photius, Beza, Camerar., Est., Grot., Wttst. u. M., auch Koppe, Böhme, Hengst. (Authent. d. Pentat. II, p. 406f., vgl. noch Beck, der beide Auslegungen verbindet) angenommen, nämlich: Du wirst ihm schwere göttliche Strafe (vgl. IV Esr 16 54) zuziehen, wobei man willkürlich ein nisi resipiscat hinzudenkt und trotz aller aus der Luft gegriffenen Kautelen ein höchst unchristliches Motiv der Wohlthätigkeit unterlegt. Vgl. dagegen schon Augustin. propos. 71. — Das wiederholte *αλλα* erschien anstössig und ward entweder weggelassen (DFG. it. Meyer) oder in *εαν ουν* verwandelt (EL).

Kap. XIII.

Wie die Ermahnungen des Kap. 12 sich um die Tugenden der Bescheidenheit (Demuth) und der Liebe drehen, welche für alles Gemeinschaftsleben so grundlegender Art und für alles christlich-sittliche Leben so charakteristisch sind, dass jede christliche Paränese, welche das Gemeinschaftsleben berührt, auf sie eingehen muss, ebenso allgemeiner und grundlegender Art sind die Ermahnungen des Kap. 13, sodass beide sicher nicht durch besondere Verhältnisse der Römergemeinde veranlasst sind (Vgl. Näheres in d. Anm. zu V. 6). Der unterscheidende Gesichtspunkt für dieselben ist, wie schon das πᾶσα ψυχή V. 1 andeutet, die Gestaltung des Einzellebens. Hier wird zuerst das Verhältniss des Einzelnen zur Obrigkeit ins Auge gefasst (V. 1—6), dann aber die Betrachtung auf alle anderen Pflichtverhältnisse, in denen er steht, ausgedehnt (V. 7—10), und endlich die Reinigung und Heiligung des persönlichen Lebens gefordert (V. 11—14). Eine Verbindung mit dem Vorigen zu suchen, ist ganz vergeblich, da Paulus selbst keine andeutet *).

V. 1—6 **). Ermahnung zur christlichen Unterthänigkeit. — V. 1. πᾶσα ψυχή) vgl. 2 9, deutet an, da

*) So ist z. B. nicht zu sagen, die Rede von Privat-Beleidigungen leite ihn auf das Verhalten gegen die heidnische Obrigkeit (Thol. u. Aeltere), während dieselbe doch gar nicht als feindliche dargestellt ist; oder die Rede gehe von der Unterordnung unter Gott, dess die Rache sei, über zur Unterordnung unter die Vollstreckerin der göttlichen ἐκδίκησις (Theod. Schott, vgl. Borger, Sand.), da doch das ἔκδικος V. 4 mit der ἐκδίκησις 12 19 gar nichts zu thun hat. Nach Hofm. geht Paulus vom allgemein menschlichen Zusammenleben auf das Verhalten in der staatlichen Ordnung über, welches auch zu dem Guten gehöre, womit man das Böse überwinden soll (als ob die Christen die Staatsordnung einzusetzen hatten!), nach God. vom Selbstopfer im geistlichen Leben zu dem im bürgerlichen, nach Otto vom Leben in der Gemeinde zum Leben im κόσμος. Vor Allem ist festzuhalten, dass der Apostel keine Belehrungen über das Wesen des Staates oder der Obrigkeit geben, sondern von der Christenpflicht handeln will (vgl. Luth.).

**) Ueber das Verhältniss dieses Abschnitts zu IPt 2 13f., das freilich nur nach einer umfassenden Vergleichung von Rom 12 u. 13 mit dem Petrusbrief beurtheilt werden kann, vgl. Weiss, Petr. Lehrb. p. 416 ff. u. in StKr 1865, 4, und dagegen Möller, deutsche Ztschr. f. christl. Wiss. u. christl. Leben 1856. p. 309 ff. Nach Meyer ist die Macht der Predigt des Apostels auf die Ausprägung der ältesten Kirchensprache, namentlich bei einem so absonderlichen Gegenstande, einflussreich genug gewesen, um auch einem Petrus unwillkürlich

die ψυχή der Sitz der Individualität ist, dass die Paränese von den Gemeinschaftspflichten zu den Pflichten des Einzellebens übergeht (vgl. Sand.), und hebt hervor, wie jeder Einzelne als solcher nicht autonom, sondern nach göttlicher Ordnung über ihm stehenden Gewalten untergeben ist. In *ἐξουσίαις* wird der Begriff der Vollmacht und Befugniss, die einer über den Anderen hat (9 21), nach gut griechischer Metonymie (Dion. Hal. 8, 44. 11 32. Herodian 3, 3. 12. Lk 12 11) zum Ausdruck für die Träger solcher Vollmacht, und das *ὑπερεχούσαις* (Sap 6 6. I Pt 2 13, vgl. II Mak 3 11: *ἐν ὑπεροχῇ κειμένος*) deutet an, wie diese Vollmacht der thatsächlichen Stellung der Obrigkeit entspricht (vgl. unser: hohe Obrigkeiten). Ihre thatsächliche Ueberordnung ist es, welche Seitens jedes Einzelnen die entsprechende Unterordnung (*ὑποτασσέσθω*, vgl. 8 7) fordert. — *οὐ γάρ ἐστιν*) motivirt die Forderung dieser Unterordnung zunächst dadurch, dass es Obrigkeit überhaupt nicht giebt, wenn sie nicht von Gott (geordnet) ist (zur Sache vgl. Joh 19 11), sodann aber hinsichtlich der in concreto bestehenden, der thatsächlich vorhandenen (*αἱ δὲ οὖσαι*), durch Berufung auf ihre göttliche Einsetzung (*ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν*, vgl. I Sam 22 7. II Sam 7 11). So schon Hom. Il. *β*, 204 ff. *ι*, 38, 98. Soph. Phil. 140 al. Xen. Rep. Lac. 15, 2 *). — V. 2. *ὥστε*) vgl. 7 4. 12. Aus dem über den Ursprung der Obrigkeit überhaupt und der

---

Paulinische Anklänge zuzuführen. Nach God. haben beide Apostel in Rom über einen für die Leitung der Kirche so wichtigen Gegenstand sich besprochen und die Ausdrücke des Paulus sich dem Geiste des Petrus eingeprägt.

*) Keinesfalls ist nur das obrigkeitliche Amt als von Gott eingesetzt gedacht (Chrys., Oecum. u. M.), sondern die Obrigkeit nach ihren konkreten Personen und Gliedern als den Trägern des gottgeordneten Amtes, die im Gesichtskreise des Apostels heidnische waren. Aber damit ist allerdings das göttliche Recht der Obrigkeit ausgesprochen, was insbesondere christliche Fürsten durch »von Gottes Gnaden« (seit Ludwig dem Frommen) bezeichnen. Kasualfragen, wie sich der Christ in politischen Katastrophen zu verhalten, welche Obrigkeit er in solchen Zeiten für die *οὖσα ἐξουσία* anzusehen habe; desgleichen wie er, wenn das Gebot der Obrigkeit wider Gottes Gebot ist, jedenfalls Gott mehr gehorchen solle als den Menschen (Act 5 29) u. s. w., lässt Paulus hier unberücksichtigt. — Das *πᾶσα ψυχή* geht also auch hier nicht auf das Seelenwesen als Sitz der bewussten Empfindung von Lust und Unlust und der entsprechenden Triebe (Meyer), oder gar darauf, dass die Unterordnung von Herzen geschehen soll (Volkm.: mit Ueberwindung des religiösen Hasses), auch nicht bloss darauf, dass sich keiner dieser Pflicht überhoben dünken soll (Hofm., Böhmer), oder dass sie in dem gemeinmenschlichen Wesen wurzle (God., Otto). Damit, dass man den Ausdruck als hebraisirend

thatsächlich bestehenden insbesondere Gesagten folgt, dass der Widerstand gegen die Obrigkeit, das Verhalten des ὁ ἀντιτασσόμενος (Est 34), als Gegensatz des ὑποτάσσεσθαι, Widerstand gegen die Ordnung Gottes, die διαταγή (Esr 411. Act 758), die durch das τεταγμ. εισ. V. 1 zu Stande gekommen, ist. — ἑαυτοῖς) Dativ. incomm., wie 25, hebt hervor, wie die Widerstand Leistenden (οἱ ἀνθεστηκότες) es sich selbst, d. h. ihrem gottwidrigen Thun zuzuschreiben haben werden, wenn sie ein Urtheil, natürlich, wie 2 2f. 38, ein Strafurtheil, empfangen. Während jeder Widerstand gegen die Obrigkeit doch davon auszugehen pflegt, dass man sich durch sie (insbesondere ihr Urtheil) geschädigt glaubt oder geschädigt zu werden fürchtet, fügt der Einzelne in Wahrheit durch die Pflichtverletzung, die in jenem Widerstand liegt, nur sich selber Schaden zu. Daraus, dass dieser Widerstand als Widerstand gegen die Ordnung Gottes bezeichnet ist, erhellt, dass sie von diesem das κρῖμα empfangen werden, aber durch die ἄρχοντες (V. 3), sodass nicht an ewige (Reiche u. M.), sondern an zeitliche Strafe gedacht ist, welche Gott durch die Obrigkeiten verhängen lässt. Zu λήψονται vgl. Mk 1240. Jak 31 *). — V. 3f. begründet, dass der Widerstand gegen diese göttliche Ordnung lediglich sich selbst schädigt, sofern die Obrigkeit erst dann ein Gegenstand der Furcht wird, wenn man durch Bösethun (wie es jene Widersetzlichkeit involvirt) ihre Strafe statt ihre Belobung provozirt. — οἱ γὰρ ἄρχοντες) vgl. Ex 2227. Dtn 1714. Act 317. 48. Die Herrscher sind ein Gegenstand der Furcht, ein Schreckniss (φόβος metonymisch, wie Jes 812. Job 319, vgl. Lobeck, Paralip. p. 513) nicht für das gute Werk (τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ,

---

bezeichnet (Lips.), ist die Wahl desselben natürlich nicht erklärt. Die ungewohnte Verbindung des εἶναι mit ὑπό (vgl. Bar 427), wie die scheinbare Tautologie veranlasste die Verwandlung desselben in απο (Rcpt. nach DEFG, Meyer), auch das εξουσιαι nach ουσαι und der Art. vor dem zweiten θεου (Rcpt.) sind nach entscheidender Bezeugung zu streichen.

*) Ganz willkürlich will Hofm. (welcher im Schriftbew. II, 2. p. 443 gar einen Gegensatz zu τῷ κυρίῳ, wie 146f., eintrug) eine Bedeutung des ἑαυτοῖς dadurch gewinnen, dass er den Gedanken einträgt, die zu erleidende Strafe sei ein Gericht, welches die Thäter persönlich betreffe und nicht auf Rechnung ihres Christenstandes komme. Otto, Böhmer suchen einen Gegensatz zwischen ihrem Urtheil (?) über die Obrigkeit und dem, welches sie sich zuziehen. Rück., Phil., God. wollen das κρῖμα nicht näher bestimmt haben, während doch die Begründung in V. 3, die nicht auf V. 1 bezogen werden kann, wie auch Reiche will, schlechthin fordert, dass an das Urtheil gedacht wird, das die Obrigkeit im Namen Gottes fällt.

kollektivisch, wie 2 7), sondern für das böse. — *θέλεις δέ*) Das einfache *μεταβατικόν* leitet einen Vordersatz in kategorischer Form ein (s. z. I Kor 7 18 und Pflugk ad Eur. Med. 386), was dem ruhigen Gange der Erörterung allein entspricht: Du willst aber die Obrigkeit nicht fürchten. So thue das Gute, und Du wirst Lob von ihr haben *). Richtig übrigens Grot.: »Cum haec scriberet Paulus, non saeviebatur Romae in Christianos«. Es war noch die bessere Zeit des Neronischen Regiments. Doch hat der Satz allgemeine Gültigkeit, welche in der gottgeordneten Stellung der Obrigkeit beruht und durch deren empirische Ungerechtigkeiten, die Paulus selbst so reichlich erfahren hatte, nicht aufgehoben wird. Vgl. I Pt 2 14. — V. 4. *θεοῦ γὰρ διάκονος*) Femin., wie Dem. 762, 4 u. öfter. Als Gottes Dienerin ist die Obrigkeit Dir zu Gute (*σοὶ εἰς ἀγαθόν*, vgl. 8 28) da; Du hast sie also nicht zu fürchten, sondern von ihr nur das Lob zu erwarten, dass sie berufsmässig Deinem Gutesthun ertheilen wird. — *ἐὰν δέ κτλ.*) wenn Du aber das Böse thust, so fürchte Dich; denn nicht ohne entsprechenden Grund (*εἰκῇ*, wie Kol 2 18 und oft bei Griechen), sondern, um es erforderlichen Falls auch wirklich zu brauchen, trägt sie das Schwert. Auch bei Griechen wird das Tragen des Schwertes (Philostr. vit. Ap. 7, 16) von den Obrigkeiten zur Darstellung der Strafgewalt ausgesagt,

*) Künstlicher und nicht unbedenklich fasst Meyer den Zusammenhang auf: »Denn wenn der Widerstand gegen die *ἐξουσία* die göttliche Strafe nicht nach sich ziehen sollte, so müsste es sich mit der Stellung der Oberen gegen die Unterthanen so verhalten, dass man sich beim Guthandeln vor ihnen zu fürchten hätte (was ja die göttliche Ordnung aufhöbe). Wären die Träger der obrigkeitlichen Gewalt ein Schrecken der guten Werke, so träte die Maxime des Widerstandes (Gott mehr gehorchen als den Menschen) in ihr Recht, und man müsste mit Neoptolemus b. Soph. Philoct. 1235 (1251) sagen: *ξὺν τῷ δικαίῳ τὸν σὸν οὐ ταρβῶ φόβον*«. Vgl. auch God., der sich darauf beruft, dass die Obrigkeit, selbst wenn sie fehlt, doch immer das Gute nicht als Gutes bestraft (vgl. Otto), und durch ihre »sittliche Mission« begründet, dass die Empörung ein Verbrechen sei. Aber zu dieser Fassung der Begründung schickt sich schon das Vorantreten des negativen Gliedes nicht. Die Reflexion beider darauf, dass die Befugniss der Obrigkeit nicht über das Wort hinaus in die Gesinnung hineinreicht, liegt hier ganz fern. Fern liegt auch dem Apostel die Reflexion, dass ohne Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung selbst ein heidnisches Staatswesen nicht bestehen kann (Lips.). Das *θέλεις* fragend zu fassen (Beza. Calv. u. A., vgl. noch Ew., Hofm., Tisch., Lips., Sand.), ist unnöthig und zerstückelt die Rede. So wenig wie 2 29. I Kor 4 5 heisst *ἔπαινος*: Lohn (Calv. u. M.). — Die Rcpt. hat *των αγαθων εργων αλλα των κακων* (EL) statt des Dat. Sing.

insbesondere des jus vitae et necis. Sie trugen es selbst, und bei feierlichen Aufzügen ward es ihnen vorgetragen. Ueber den Unterschied von φορέω (die Beständigkeit des Tragens als eines spezifischen Attributs, vgl. I Kor 15 49. Mt 11 8. Jak 2 3) und φέρω s. Lobeck, ad Phryn. p. 585; zu μάχαιρα vgl. 8 35. Als Begründung der Versicherung οὐκ εἰκῇ τ. μ. φ. wird der schon vorher ausgesprochene Satz (θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν) noch einmal mit Nachdruck wiederholt, aber ihm nun seine strafende Beziehung beigegeben. — ἔκδικος εἰς ὀργήν) als Rächerin (Sap 12 12. JSir 30 6. Herodian. 7, 4. 10. Aristaenet. 1, 27) behufs Zornes (zu Zornvollziehung) für den, welcher das Böse treibt (πράσσοντι, vgl. 1 32). Der Dativ gehört zu ἔκδικος εἰς ὀργήν, und letzteres ist eben darum keineswegs »überflüssig und lästig« (de W.), sondern den Gedanken verstärkend, gleichsam den »Rächer von Amtswegen« (God.) bezeichnend. Die ὀργή schlechthin ist natürlich auch hier, wie 12 19, der göttliche Zorn *).

V. 5f. διό) vgl. 2 1; darum, weil sie als Gottes Dienerin das Gute belobt und das Böse bestraft, ist es nothwendig (ἀνάγκη sc. ἐστίν, vgl. Mt 18 7. Hbr 9 16. 23), sich (der Obrigkeit) unterzuordnen (V. 1), nicht nur um des Zornes willen, dessen Vollstreckerin sie nach V. 4 ist, sondern um des Gewissens willen (διὰ τὴν συνείδησιν, vgl. 2 15. 9 1), d. h. weil sonst das Gewissen uns verklagen, uns einer Sünde wider Gott zeihen würde **). Treffend Melanth.: »Nulla potentia humana, nulli exercitus magis muniunt imperia, quam, haec severissima lex Dei: necesse est obedire propter conscientiam«.

---

*) Das εἰς τὸ ἀγαθόν (in B fehlt der Art.) nimmt Goeb. fälschlich vom sittlich Guten, Lips. von der Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung. Das τῷ κακὸν πράσσοντι ist weder von ἐστίν abhängig (Hofm.), noch von ὀργήν (Flatt). Otto nimmt ἔκδικος in umfassenderem Sinne von dem, der das Recht wahrnimmt. Meyer sagt: »Uebrigens beweist d. St. (vgl. Act 25 11), dass die Aufhebung des Rechtes der Todesstrafe der Obrigkeit eine Gewalt entzieht, die ihr nicht bloss im AT gegeben, sondern auch neutestamentlich entschieden bestätigt ist, und die sie (darin liegt die heilige Schranke und Verantwortlichkeit dieser Gewalt) als Gottes Dienerin besitzt, weshalb aber auch ihre Anwendung nur für solche Rechtslagen, in denen es die thatsächliche Sühne der göttlichen Nemesis schlechthin fordert, prinzipiell festzustellen, und dabei für alle konkreten Fälle noch das Begnadigungsrecht offen zu erhalten ist. Das Merkmal des Unchristichen, der Barbarei u. s. w. haftet nicht an dem Rechte selbst, sondern an dessen Missbrauch in Gesetzgebung und Praxis«.

**) Das διό weist also nicht auf alles bisher Gesagte zurück (Meyer, Böhmer), sondern auf V. 3f. Die beiden διά hängen nicht von ὑποτάσσεσθαι (Phil.), sondern von ἀνάγκη ἐστίν ab.

— V. 6. *διὰ τοῦτο γάρ*) kann nur auf die V. 5 erwiesene moralische Nothwendigkeit des Unterthangehorsams gehen, welche sich auch (*καί*, etiam) in der Steuerzahlung ausspreche. Auch diese leisten die Christen nicht bloss, weil sie die Strafe der Steuerverweigerer fürchten, sondern weil ihr Gewissen es ihnen als Sünde anrechnen würde, wenn sie die Steuern nicht zahlten. Sie bezeugen damit also selbst, dass sie die Unterordnung unter die Obrigkeit für eine Gewissenspflicht halten. Zu *φόρους* vgl. Esr 4 20. Neh 5 4. I Mak 8 4. Lk 20 22; zu *τελεῖτε* Plat. Alc. I. p. 123 A. Mt 17 24 *). — *λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσίν*) Eben weil das Steuerzahlen der Christen auf dieser Qualität der obrigkeitlichen Personen beruht, geschieht dasselbe nicht nur *διὰ τὴν ὀργήν*, sondern *διὰ τὴν συνείδησιν* V. 5. Und zwar wird der Gedanke, dass die Obrigkeit *θεοῦ διάκονος* sei (V. 4), hier klimaktisch durch *λειτουργοί* (welches deshalb auch mit Nachdruck vorangestellt ist) näher bestimmt, um die Dienstleistung, welche der Obrigkeit im Dienste Gottes obliegt, zugleich als öffentlichen Dienst zu bezeichnen, der dem Gemeinwohl zu Gute kommt (vgl. Luth.). Natürlich ist *λειτ. θ.* Prädikat, und das Subjekt versteht sich aus dem Kontexte von selbst: sie, nämlich die obrigkeitlichen Personen (*οἱ ἄρχοντες*), welche noch ausdrücklich näher bezeichnet werden als solche, die für eben diesen Zweck (*εἰς αὐτὸ τοῦτο*, wie 9 17), nämlich für das Dienen am Gemeinwohl, beharrlich thätig sind. Vgl. zum absoluten *προσκαρτερεῖν* Num 13 20. Xen. Hell. 7, 5, 14 **).

---

*) Unmöglich kann dies *διὰ τοῦτο γάρ* mit Ueberspringung von V. 5 auf V. 4 zurückweisen, wie nach Calv., Frtzsch., Thol., de W., noch Borger, Goeb., Otto, Zimmer wollen; auch sachlich aber ist es ganz unpassend, dass die Steuerpflicht gerade auf die sittlichen Funktionen der Obrigkeit zurückgeführt sein sollte. Schon das *διὰ τοῦτο* weist offenbar auf das doppelte *διά* in V. 5 zurück. God. will das *καί* auf die ganze Entwickelung von V. 2 an beziehen (vgl. Lips.), Hofm. legt speziell hinein: »auch diese äusserliche Leistung der Unterthänigkeit«, was der Text nicht darbietet. Ganz unmöglich ist die imperativische Fassung des *τελεῖτε* (Mor., Thol., Klee, Reiche, Kölln., Hofm.), die ja dem Folgenden (V. 7) vorgriffe.

**) Obwohl in den LXX *λειτουργός* allerdings reines Synonymon von *διάκονος* ist (Jes 1 1. I Reg 10 5. Jes 61 6. Ps 102 21. Neh 10 40. II Chr 9 4) in den mannigfaltigsten Beziehungen, so kann es hier doch nicht so genommen werden (Otto), weil sonst der Wechsel des Ausdrucks unbegreiflich bliebe. Ganz unmotivirt ist es aber, darin die Andeutung eines priesterlichen Dienstes (Meyer, Volkm., God., Goeb., Zimmer, Böhmer), insbesondere des Einsammelns der Opfergaben, womit sie einen Opferdienst Gottes vollbringen (Lips.), oder mit Hofm. ihr Thun als Erfüllung einer ihnen auferlegten Verpflichtung bezeichnet zu finden, während die oben angenommene Bedeutung echt

Anmerkung. Vergeblich hat man nach einem besonderen Anlass dieser Ermahnungen in den Verhältnissen der Römischen Gemeinde gesucht. Eine Bestreitung des ebjonitischen Dualismus (Baur I. p. 384 f. und noch Volkm.), nach welchem die weltliche Obrigkeit ungöttlichen, teuflischen Ursprungs war, würde eine ganze andere prinzipielle Polemik erfordert haben. Wenn man aber zu Gunsten der Annahme judenchristlicher Leser geltend macht, dass nur solche geneigt sein konnten, auf Grund von Dtn 17 15 die Berechtigung der Römischen Obrigkeit zu bestreiten und ihr den Gehorsam zu verweigern (vgl. wieder Mang. p. 226—237), so übersieht man doch, dass wohl die Juden im heiligen Lande (an die Böhmer wirklich denkt!) und in der Theokratie Israels jedem Anderen als Jehova das Recht zur Herrschaft abstreiten konnten, und auch da doch nur, so lange sie nicht erkannten, dass Gott selbst das ungehorsame Volk in die Hände der Feinde dahin gegeben habe, dass sie aber auch nicht den leisesten Schein eines religiösen oder nationalen Rechtes hatten, in Rom oder anderswo in der Diaspora das Regiment des Römischen Kaisers zu bestreiten, dem auch sie, solange sie dort freiwillig wohnten oder wohnen mussten, unterworfen waren (vgl. Pfleid. a. a. O. p. 491). Vergeblich beruft sich Hilg. (a. a. O. 36, 4. p. 412) auf die jüdischen Apokalypsen, die doch nur für die Messianische Vollendungszeit die Weltherrschaft für ihr Volk erwarten. Wenn Lips. an den unruhigen, zu Tumulten geneigten Geist der Römischen Judenschaft erinnert (vgl. auch Sand.), so beweist dafür Suet. Claud. 25 nach seiner eignen Deutung (Einl. p. 77) garnichts, und Cass. Dio 60, 6 ohnehin nichts. Selbst Mang. spricht nur die völlig vage Vermuthung aus, dass die vielfachen Bedrängnisse der Juden in der Diaspora doch auch durch Ausschreitungen dieser hervorgerufen sein werden (p. 237 f.). Gegen die Behauptung, dass Paulus die Römischen Christen heidnischer Abkunft ohne besonderen Anlass nicht könne zum Ge-

---

griechisch ist. Das *εἰς αὐτὸ τοῦτο* hängt natürlich von *προσκαρτ.*, nicht von *λειτουργοί* (Hofm., God.) ab und geht weder auf *φόρους τελ.* (Olsh., Phil., Luth. nach Aelteren), dem man dann immer die Verwaltung der entrichteten Steuern unterschieben muss, noch auf die V. 4 bezeichnete Bestimmung der Obrigkeit (Hofm., Volkm. p. 103, Beck, God., welcher darin angedeutet findet, dass die Obrigkeit ihre ganze Zeit diesem Zweck widmet und darum nicht selbst für ihren Unterhalt sorgen kann, von dem doch gar nicht die Rede, und der doch keineswegs der einzige oder auch nur der Hauptzweck der Steuerzahlung ist, Goeb., Zimmer, Otto). Statt *εἰς αὐτὸ τοῦτο* hätte Paulus auch *αὐτῷ τούτῳ* (12 12) sagen können; er hat aber *προσκαρτ.* absolut gedacht und mit *εἰς* dessen Zweckbestimmung gegeben. Ganz wunderlich nehmen Reiche, Kölln., Olsb. *προσκαρτεροῦντες* als Subjekt, und Böhmer gar *λειτουργοὶ θεοῦ*, womit die Christen gemeint seien, welche die Steuerpflicht zu erfüllen immer besonders beflissen seien.

horsam gegen die Obrigkeit ermahnt haben, spricht unwiderleglich I Pt 2 13ff., wenn man diesen Brief, wie gewöhnlich, an Heidenchristen gerichtet sein lässt; denn 2 15 erscheint durchaus nicht als die »Veranlassung« dieser Ermahnungen (Hilg. a. a. O. S. 414), sondern als der Grund, weshalb man nach Gottes Willen durch Gehorsam gegen die εἰς ἔπαινον ἀγαθοποιῶν gesandte Obrigkeit sich dieses Lob erwerben soll, das doch in den Zeiten einer allgemeinen Christenverfolgung, in welche Hilg. den Brief versetzt, ohnehin für Christen nicht mehr zu erwarten war. Freilich setzen diese Ermahnungen auch bei den Heidenchristen keineswegs »verkehrte Freiheitsgedanken und Emanzipationsgelüste« (Th. Schott, vgl. Meyer mit Berufung auf I Kor 6 1ff., theilweise auch Otto), eine prinzipielle Entfremdung der Christen als Glieder der Gemeinde Gottes und Christi von dem staatlichen Gemeinwesen, wie sie Hofm. aus ἑαυτοῖς V. 2 herauskünstelt, oder eine Geringschätzung der bestehenden Gesellschaftsordnung aus chiliastisch-eschatologischen Motiven (Weizs., Pfleid. p. 492) voraus, da jede Einschärfung der Unterthanenpflicht in einem Zusammenhange, in welchem sich die Paränese auf rein religiöse Motive gründet, nothwendig die göttliche Einsetzung der Obrigkeit betonen musste, auch ganz abgesehen davon, ob dieselbe irgendwo und wie bezweifelt oder bestritten war. Vgl. auch God.

V. 7—10. Ermahnung zu allseitiger Pflichterfüllung. — Nur daraus, dass hier die Liebe nicht unter den Gesichtspunkt der Bedürfnisse des Gemeinschaftslebens, sondern unter den der Pflichterfüllung (vgl. God.), die der Einzelne schuldet, gestellt ist, erklärt sich die auffallende Rückkehr zu der Kap. 12 so ausführlich besprochenen ἀγάπη. — V. 7. ἀπόδοτε πᾶσιν ὀφειλάς) vgl. I Kor 7 3: Leistet Allen, was Ihr ihnen schuldig seid, erfüllt Eure Verpflichtungen gegen sie. Da der Vers asyndetisch anhebt, kann er nicht die ermahnende Anwendung von V. 5 f. bringen, und schon darum sich nicht bloss auf alle obrigkeitlichen Personen beziehen (so Meyer, Hofm., God., Luth., Otto, Sand. u. d. M.), welche in Steuer-, Zoll-, Justiz- und andere Beamte zu theilen doch ohnehin auffallend überflüssig wäre, sondern nur auf alle Menschen überhaupt (Estius, Reiche, Glöckl., vgl. auch Ew., Beck, Goeb., Böhmer, Lips.). Dagegen spricht keineswegs die folgende Spezifikation, die ganz naturgemäss zunächst an das V. 6 Besprochene anknüpft, aber im Folgenden entschieden darüber hinausgeht. Die Redekürze in τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον lässt sich streng grammatisch nicht rechtfertigen. Aus dem Begriff der ὀφειλή entnimmt Paulus die Vorstellung eines, der etwas zu fordern hat, und eines, der das Geforderte leistet, was wir allerdings nur durch die Ergänzung

eines ἀποδιδόναι κελεύοντι oder ἀπαιτοῦντι wiedergeben können (Win. § 64, 4. Buttm. p. 338). Von den Steuern, welche von Personen und Grundstücken erhoben werden (φόρος, vgl. V. 6), unterscheidet er den Zoll auf Waaren (τέλος, vgl. I Mak 10 31. 11 35. Mt 17 25). Das τὸν φόβον kann aber neben dem 12 10 für Alle ohne Ausnahme geforderten τὴν τιμὴν nur die Furcht bezeichnen, welche in jeder Art von Unterordnungsverhältnissen sich dem Höhergestellten gegenüber geziemt, dessen Würde und Gebot man zu verletzen, und dessen Zorn man zu erregen fürchten soll*). — V. 8. μηδενὶ μηδὲν etc.) negativ dasselbe, was V. 7 positiv gesagt war, weshalb auch dieses nur auf das Verhältniss zu Jedermann bezogen werden kann. Schon durch diese Parallele, entscheidend aber durch die subjektiven Negationen (vgl. dagegen Diog. Laert. 3, 43: ὀφείλω δ' οὐδενὶ οὐδὲν) ist ὀφείλετε (Prv 14 9. Jes 24 2. I Kor 11 7. 10. II Kor 12 14) als Imperativ bestimmt: »Lasset bei Keinem irgend eine Schuldigkeit unerfüllt, das wechselseitige Lieben ausgenommen«, worin Ihr Eure Schuldigkeit nie völlig abthun weder könnt noch sollt. Die Unerschöpflichkeit der Liebespflicht, deren Ansprüche mit der Erfüllung sich nicht erledigen, sondern erneuern und häufen, ist ausgesprochen. Das Akumen liegt darin, dass ὀφείλετε auf die äusseren Leistungen geht, zu denen man verbunden ist (»obligatio civilis«, Melanth.), und die ihrer Natur nach begrenzt sind, während das nach εἰ μή zu ergänzende ὀφείλετε natürlich nicht objektiv (bleibt Euch die Liebe schuldig!), sondern subjektiv zu nehmen ist, nämlich von dem Bewusstsein der Unabtragbarkeit der Liebesschuld, des debitum immortale (Beng.), bei welchem sich mit dem quotidie solvere das semper debere verbindet (Orig.). — ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον) begründet diese Unabzahlbarkeit der

---

*) Das οὖν der Rcpt. ist nach ℵABD als Verbindungszusatz zu streichen und auch sachlich unpassend. Hofm. will bei dem τῷ τὸν φόρον garnichts ergänzt wissen, Beck nach Beza ὀφειλομένῳ. Die gewöhnliche Umsetzung des τῷ in ᾧ scil. ὀφείλετε ist unmöglich, noch unmöglicher freilich die Ergänzung von Otto: τῷ τὸν φόρ. ὀφείλοντι λέγω· ἀπόδοτε etc. Bei φόρος denkt Sand. speziell an den Tribut einer unterworfenen Nation, bei τέλος Heinrici (StKr 1881, p. 519 ff.) an den Einschuss in die Gemeindekassen. Das φόβον speziell auf Justizbeamte (de W., Phil., Hofm.) oder höhere Magistratepersonen (Meyer, God.) zu beziehen, ist reine Willkür; es scheitert eben an ihm, wie noch zweifelloser an dem τὴν τιμὴν die engere Fassung des πᾶσιν. Dass Paulus die Schuldigkeiten, zu deren Ableistung er auffordert, in sachliche und persönliche scheidet, erhellt durchaus nicht, da ja die zur Steuer- und Zollerhebung bestimmten Beamten ebenso wie alle anderen φόβος und τιμή verlangen können.

Liebesschuld damit, dass das Lieben des Anderen, mit dem man es zu thun hat (2 1. 21), als solches, und nicht eine einzelne Liebeserweisung es ist, womit es zu wirklicher Gesetzeserfüllung gekommen, d. h. zur Erfüllung dessen, was wir dem Nächsten schuldig sind. Nur so erklärt sich das artikellose *νόμον*, das auch hier unmöglich das Alttestamentliche Gesetz (so gew.) bezeichnen kann, und das Perfectum *πεπλήρωκεν* (vgl. 8 4). So mit Recht Luth., Goeb., Sand. u. A. *).

V. 9 begründet dies dadurch, dass das Gebot des Liebens nur die Zusammenfassung aller Verpflichtungen gegen den Nächsten ist. — *τὸ γάρ*) wie 8 26, substantivirt die einzelnen folgenden dekalogischen Gebote Ex 20 13. 14. 15. 17, die aber hier nicht als Gebote des Mosaischen Gesetzes, sondern nur als Gebote der Nächstenpflicht überhaupt in Betracht kommen, wie deutlich das *καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή* zeigt, das ja nicht die anderen Gebote des Mosaischen Gesetzes, sondern jedes andere Gebot, das eine Pflicht gegen den Nächsten ausdrückt, einschliessen will. — *ἀνακεφαλαιοῦται*) *συντόμως καὶ ἐν βραχεῖ τὸ πᾶν ἀπαρτίζεται τῶν ἐντολῶν τὸ ἔργον*, Chrys. Es wird in dem Worte Lev 19 18 in einen Hauptbegriff, als in die Summe alles Einzelnen zusammengefasst (vgl. das Simpl. Sir 32, 18 und Eph 1 10). Zur Sache vgl. Gal 5 14. Mt 22 39 f. — V. 10. Da die Liebe dem Nächsten Böses überhaupt nicht anthut, also nichts, was irgend ein

---

*) Das Akumen der Stelle wird nur verwischt, wenn man mit Frtzsch. (vgl. B.-Crus., Krehl) das zu ergänzende *ὀφείλετε* willkürlich in debere censete verwandelt. Die indikativische Fassung von Reiche (so auch Seml., Koppe, Rosenm., Böhme, Flatt; vorschlagsweise schon Erasm.): »Alle Eure Verbindlichkeiten kommen zurück auf die Liebe« — ist entschieden unrichtig. Hofm. verbindet *τὸν ἕτερον νόμον* im Sinne von: das anderweitige, das übrige Gesetz. Aber der Sprachgebrauch von *ἕτερος* und *ἄλλος* im Sinne von: sonstig (s. darüber Krüger z. Xen. Anab. 1, 4, 2. Nägelsb. z. Ilias p. 250 f.) ist hier ganz unanwendbar; den Singul. *ὁ ἕτερος* kollektiv zu denken (unter unpassender Berufung auf Rost § 98 B. 3, 5), ist unmöglich: *ἕτερος νόμος* könnte nur ein anderes (zweites) Gesetz sein (vgl. 7 23), also *ὁ ἕτερος ν.* das bestimmte andere von zweien; Kühner § 465, 10. Von der Beziehung auf das mosaische Gesetz aus findet Lips. unverkennbar den Seitenblick auf solche, die noch eine andere Gesetzeserfüllung als die hier gemeinte forderten (vgl. Hilg. a. a. O. S. 415), aber gerade dann müsste es doch nothwendig heissen: das ganze Gesetz. Nach obiger Darstellung ist auch m. Ausführung in den Paul. Briefen p. 109 zu berichtigen. Die Begründung liegt nicht bloss in der hohen Würde und Bedeutsamkeit der Liebe (Meyer) oder in ihrem Charakter als Universalgebot (Otto). Die Rcpt. stellt das *αλληλους* hinter *αγαπαν* (L).

Gebot (V. 9) ihm zu thun verbietet, so erhellt auch von dieser Seite, dass sie Gesetzeserfüllung ist. Den Kommentar dazu giebt I Kor 13 4—7. *ἐργάζεσθαι* mit *τινί τι* statt mit *τινά τι* findet sich auch, obwohl nicht oft, bei Griechen; vgl. II Mak 14 40. Eur. Hec 1085 u. Kühner § 411, 5. Anm. 6 *). Das *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη* kehrt nach dieser doppelseitigen Begründung zu dem Schlusssatz des V. 8 zurück. Auch hier kann die Meinung nicht sein, dass durch die Liebe das Mosaische Gesetz erfüllt werde, das ja noch viel Anderes verlangte, als dem Nächsten nichts Böses zu thun, und dessen Erfüllung ja, da es nach Kap. 7 für den Christen seine Geltung verloren hat, kein Motiv für die Forderung der Liebe sein könnte. Es handelt sich im Kontext ausschliesslich um die Erfüllung der Schuldigkeit gegen den Nächsten, welche die Gerechtigkeit fordert (vgl. God.), und wenn die Liebe diese in keiner Weise verletzt, so ist sie eben in ihrem Wesen Gesetzeserfüllung, d. h. das, wodurch jede Verpflichtung gegen den Nächsten (*ὀφειλή*) erfüllt ist **).

V. 11—14. Ermahnung zur christlichen Selbstzucht. — *καὶ τοῦτο*) vgl. I Kor 6 6. 8, unser: und das, d. i. und zwar, zumal da Ihr u. s. w. Es fügt etwas besonders

*) Da auch Mk 10 19. Lk 18 20. Jak 2 11. Phil. de decal., Clem. Al. Strom. 6, 16 das 6. Gebot dem fünften vorangeht, wird diese Anordnung schwerlich darauf beruhen, dass Paulus gerade in seinen Handschriften der LXX (wie jetzt Cod. B) diese Ordnung vorfand (Meyer), sondern auf einer damals traditionell gewordenen Reihenfolge (Otto). Willkürlich leitet Hofm. (vgl. God.) dieselbe daraus ab, dass das Verhältniss von Mann und Weib nach der Schöpfungsordnung früher ist, als das von Mensch und Mensch u. s. w., was ja auch die Nachstellung des 4. Gebotes zur Folge haben müsste. Die Rcpt. vervollständigt die Aufzählung durch *οὐ ψευδομαρτυρησεις* (ℵP), stellt das *τουτω* vor *τω λογω* (ALP WH. a. R.) und hat gegen entscheidende Zeugen *ως εαυτον* (Meyer). Das *εν τω* nach *ανακεφ.* fehlt in BFG und wird von Trg., WH. eingeklammert. In der That lag seine Hinzufügung viel näher als seine Weglassung wegen »seiner auffallenden Entbehrlichkeit« (Meyer). Irrig findet Meyer in dem *ἀνακεφ.*, dass es die vorher aufgeführten Gebote rekapitulirt. Ganz seltsam zieht Böhmer das *ἐν τῷ λόγ. τούτ.* zu *εἴ τις ἑτέρα εντολή* und bezieht es darauf, dass manche in dem mit *οὐκ ἐπιθυμήσεις* eingeführten Worte zwei Gebote fanden (9 u. 10), während doch Paulus auf den Wortlaut des Mos. Gesetzes als solchen hier überhaupt nicht reflektirt.

**) Bemerke, dass *πλήρωμα* nicht gleich *πλήρωσις* ist, nicht den Akt der Erfüllung bezeichnet, sondern id quo lex impletur. Andere Fassungen von *πλήρωμα* (»id quod in lege summum est«, Ch. Schmidt, Rosenm.; »plus enim continet quam lex, est everriculum omnis injustitiae«, Grot.; der das Gesetz erfüllende Inhalt, das Wesen des Gesetzes, Otto) sind kontextwidrig.

Bemerkenswerthes, hier einen noch sonderlich zu beachtenden Bestimmungsgrund, dem Vorherigen zu. S. über diesen auch bei Klassikern (die jedoch häufiger *καὶ ταῦτα* sagen) gangbaren Gebrauch Hartung I, p. 146. Bäuml., Partik. p. 147. Das *τοῦτο* weist auf die V. 8 ausgesprochene und V. 9f. erläuterte Vorschrift zurück, an die, weil sie der Vorstellung des Schreibenden wieder gegenwärtig, sich das *εἰδότες* anschliesst. Vgl. auch Beck, Lips. Gerade zur allseitigen Pflichterfüllung, die sich in der Liebe zusammenfasst, mahnt der nahende Tag des Heils, an dem ja nur die pflichttreuen Diener Christi Antheil empfangen können. Auf die Bekanntschaft der Christen (*εἰδότες*, wie 5 3. 6 9) mit der gegenwärtigen Zeitlage (*τὸν καιρόν*, wie 5 6), welche die Nähe der Endentscheidung gewiss macht, verweist also der Apostel, um den ganzen Ernst der vorigen Ermahnung fühlbar zu machen: da Ihr den (gegenwärtigen) Zeitpunkt kennt, nämlich hinsichtlich seines erwecklichen Charakters*). — *ὅτι ὥρα*) scil. *ἐστίν*, vgl. Joh 12 23. 17 1, Epexegese von *εἰδότ. τον καιρόν*: dass es nämlich rechte Zeit ist, dass Ihr endlich (ohne länger damit zu warten, s. Klotz ad Devar. p. 600) vom Schlafe aufstehet. Das *ἤδη* gehört also nicht zu *ὥρα*, sondern zu *ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι* (vgl. Mt 1 24), und dieses bezeichnet nicht, was zu dieser Stunde schon geschehen sei (Beck), sondern was geschehen soll. Eben darum kann *ὕπνος* nur einen Zustand bezeichnen, in welchem die wahre sittliche Lebensthätigkeit noch von der Gewalt der Sünde gebunden und gehemmt ist, wie er im Vergleich mit der vollen Bethätigung christlichen Lebens, welche die Nähe der Parusie verlangt, mehr

---

*) Es ist unmotivirt, dass *κ. τοῦτο* auf alles in Kap. 12. 13 Gesagte zurückzubeziehen (Beng., God., Böhmer, Sand.). Einer Ergänzung von *ποιεῖτε* (Beng. u. M.) oder *ποιῶμεν* (Thol., vgl. God.) bedarf es nicht. Unnatürlich ist die Verbindung des *τοῦτο* mit *εἰδότες*, so dass *τὸν καιρόν* Apposition dazu wird (Luther) oder Acc. der näheren Bestimmung (Glöckl., Goeb.: hinsichtlich der Zeitlage), wodurch ausserdem das *οὖν* in V. 12 unnöthiger Weise anakoluthisch wird. Ganz gekünstelt Hofm., welcher *τὸν καιρόν* Objekt von *τοῦτο εἰδότες* sein lässt und als Sinn herausbringt: »und diese Kenntniss der Zeit habend, dass, oder: und die Zeit so kennend, dass u. s. w.«; denn der Gebrauch von *τοῦτο* als absolutem Objekt gehört nicht hierher (s. Bernhardy p. 106. Kühner § 410, Anm. 5), weil *τοῦτο* im Sinne von dermassen seinen näheren Inhalt aus dem Vorherigen entnehmen müsste. Grot. u. M. nehmen das *εἰδότες* fälschlich im Sinn von considerantes, und Otto will das Part. nicht kausal nehmen, sondern als Bestimmung der Art und Weise ihrer Liebeserweisung (ohne Verunreinigung mit heidnischen Lustbarkeiten!), wodurch nur dem Folgenden vorgegriffen wird.

oder weniger bei Allen stattfindet*). — νῦν γάρ etc.) begründet, dass es jetzt, d. h. in der Gegenwart (11 30f.) wirklich endlich Zeit ist, vom Schlafe aufzustehen, da die Endentscheidung so nahe gerückt ist. War sie immer schon als nahe bevorstehend verkündigt, so ist sie doch jetzt uns noch entschieden näher als damals, wo wir diese Verkündigung gläubig annahmen. Das zusammengehörige ἐγγύτερον ἡμῶν steht also von der Zeit, wie Mt 24 32f., und der Gen., wie Hbr 8 13. Auch hier ist ἡ σωτηρία die definitive Errettung (vom Verderben), wie sie bei der Parusie eintritt, und Paulus nennt gerade sie, weil sie eben von dem Urtheil des wiederkehrenden Christus über unsere Pflichterfüllung abhängt. — ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν) als, da wir gläubig wurden, vgl. I Kor 3 5. 15 2. Gal 2 16. Wie nahe Paulus die Parusie denkt, erhellt daraus, dass er die kurze Zeit von ihrer Bekehrung bis zur Gegenwart seines Schreibens so nachdrücklich in Rechnung bringt. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 98, a. Richtig und klar Chrys.: ἐπὶ θύραις γάρ, φησίν, ὁ τῆς κρίσεως ἕστηκε καιρός. Je näher aber das selige Ziel, desto wacher und wackerer sollen wir sein **). — V. 12. ἡ νύξ) Dem Bilde vom Schlafe entsprechend, bezeichnet Paulus die Zeit vor der Parusie als Nacht, während mit der Parusie der helle Tag (der αἰὼν μέλλων) anbricht (vgl. schon Theodor. Mopsv.). Je mehr die

*) Darum darf man die Ermahnung weder auf die beschränken, welche noch unbedacht dahinleben (Hofm.), noch das Bild auf den Zustand der Gottvergessenheit und Gottentfremdung beziehen, der ja für die Christen jedenfalls schon vorüber ist (God.), oder gar gegen die Analogie von Eph 5 14. I Th 5 6ff. (vgl. auch I Kor 15 34) auf den Zustand des Christen, wo er die Seligkeit nur erst ahnt und hofft (Reiche). Das ἐγερθῆναι wird man nach der Analogie des ἐγερθ. ἐκ νεκρ. und nach der in V. 12 gezogenen Folgerung besser mit: aufstehen (Otto, Luth., Zimmer), als mit: aufwachen (Meyer, Goeb., Böhmer, Lips.) wiedergeben, da erst mit jenem die Lebens thätigkeit beginnt. Die Rcpt. stellt das ηδη vor εξ υπν. (FGL) und hat gegen entscheidende Zeugen ημας (Lchm., Treg. text. WH. a. R., Meyer), das offenbar dem folgenden ημων konformirt ist.

**) Ganz willkürlich, um dem Gedanken an die Nähe der Parusie zu entgehen, dachten Andere an die Rettung durch den Tod (Phot. u. M.), oder die für das Christenthum glückliche Zerstörung Jerusalems (nach Aelteren noch Michael.), oder die Predigt unter den Heiden (Melanth.), oder die innere σωτηρία, das geistige Heil des Christenthums (Flac., Calov., Morus, Flatt, Benecke, Schrader, vgl. Glöckl.). Nach Hofm. soll Paulus hier gar sagen, dass ihnen damals, als sie gläubig wurden, eben damit, dass sie gläubig wurden, das Heil nahe getreten sei (?), dass es ihnen aber jetzt, nachdem sie gläubig sind (?), um so viel (?) näher stehe. Gewiss mag man mit God., Zimmer daran erinnern, dass das Ziel der Heidenbekehrung 11 25 dem Apostel nach

Nacht in ihrer Entwickelung Fortschritte gemacht hat (vgl. Gal 1 14. Lk 2 52), vorgerückt ist (προέκοψεν, vgl. Lucian. Soloec. 6. Joseph. Bell. 4, 4, 6), desto mehr hat sich der Morgen genähert (ἤγγικεν, vgl. Mt 3 2. 26 45. Hbr 10 25), und der Tag ist nicht mehr fern. — ἀποθώμεθα οὖν) wie man beim Aufstehen das Nachtgewand ablegt. Das hier durch das Bild dargebotene Wort (vgl. Act 7 58. I Sam 17 22) steht auch Jak 1 21. I Pt 2 1. Hbr 12 1 vom Ablegen sündlichen Wesens, das hier charakterisirt wird durch τὰ ἔργα τοῦ σκότους, d. h. durch die Werke, welche der Zeit des αἰὼν οὗτος, die als Nachtzeit finster ist, ihrem Wesen nach angehören, aber wohl nicht mehr eigentlich als Kleider (vgl. bes. Goeb.) gedacht sind. Dem ἀποθώμεθα entspricht das ἐνδυσώμεθα (vgl. Mt 22 11. Mk 6 9. Act 12 21), das hier aber vom Anlegen der Waffen (ὅπλα, wie 6 13) ausgesagt wird, welche zum Theil wie Kleider angezogen werden (vgl. Eph 6 11. I Th 5 8). Weil das Christenleben ein beständiger Kampf ist, so sind im Gegensatz die christlichen Gesinnungen und Thätigkeiten nicht als Kleider, die man anzieht, sondern als Waffen, die man behufs solchen Kampfes anlegt, gedacht. Der Genit. τοῦ φωτός bezeichnet aber ausschliesslich im Gegensatz zu σκότους, dass sie dem Lichte, wie es mit dem Tage der Parusie anbricht, angehören. Gemeint sind Waffen, wie der wiederkehrende Christus sie an den Seinen zu finden verlangt *).

---

1 8 schon sehr nahe gerückt erschien. Das Richtige hat sogar Otto. Von dem positiven Heile (Otto, Zimmer u. A.) steht aber σωτηρία nie. Das ἐπιστεύσαμεν übersetzt Luther unrichtig: »denn da wir's glaubten«. Er scheint mit Erasm. an die Glaubensmeinung unter dem Gesetze, durch Werke das Heil zu erlangen, gedacht zu haben.

*) Man darf in der Deutnng über das durch den Kontext gebotene Bild nicht hinausgehen. Der Gegensatz zwischen beiden Weltaltern ist wie der Gegensatz von Tag und Nacht, ohne dass man denselben auf einzelne Momente (de W.: Reinheit, Vollkommenheit und Seligkeit; Meyer: Erkenntniss, Gerechtigkeit und Herrlichkeit; Beck: Wahrheit mit ihrer Kraft und ihrem Wirken des Guten) beziehen darf. Ebensowenig ist bei σκότος an die Finsterniss zu denken, welche die Sünde liebt (God.), oder an die geistliche Finsterniss (Erkenntnisslosigkeit: Meyer; geistliche und sittliche Finsterniss: Goeb.). Ganz verkehrt denken Frtzsch., Hofm. bei ἔργα τ. σκ. an das Abwerfen von Schlafen, Träumen u. dgl. Willkürlich ist es bei ὅπλα an Arbeitskleider zu denken (Grot., Otto), oder ὅπλ. τ. φωτ. von glänzenden Waffen zu verstehen (Grot., Wttst.). Aber auch die Deutung auf das geistliche Licht des Seins und Wesens in der göttlichen Heilswahrheit (Meyer) liegt fern. — Statt des δὲ nach ἐνδυσ. hat die Rcpt. nach FGL (Meyer) καί, während ℵ (vgl, WH. i. Kl.) es auslässt.

V. 13. ὡς ἐν ἡμέρᾳ) wie man am Tage wandelt, so lasset uns wohlanständig (εὐσχημόνως, wie I Kor 14 40. I Th 4 12) wandeln (περιπατήσωμεν, vgl. 6 4). Hier giebt der Apostel also selbst ein tert. comp. an, durch das er dem Bilde vom Tage eine materielle Bedeutung abgewinnt. Am Tage meidet man von selbst alles Unanständige, weil es, im vollen Tageslicht gesehen, Schande bringt; darum soll der Christ sich so verhalten, dass der anbrechende Tag ihn in der dem hellen Tageslicht entsprechenden Verfassung vorfindet. — κώμοις etc.) Die Dative erklären sich aus dem Begriffe der Art und Weise, wie das περιπατεῖν, d. i. die innere und äussere Lebensführung, nicht geschehen soll (Kühner § 425, 11), nämlich nicht mit Schmausereien und Saufereien. Auch Gal 5 21 wird κῶμοι (II Mak 6 4. Sap 14 23. I Pt 4 3) mit μέθαι verbunden, das nur die einzelnen Fälle der Trunkenheit (Hag 1 6. Ez 39 9. Lk 21 34) bezeichnen kann, wie sie bei solchen Gelagen vorkommen. — κοίταις) heisst auch hier nicht: congressibus venereis (so gew., auch Meyer, vgl. z. 9 10), sondern die Wollustlager, auf denen die unzüchtigen Ausschweifungen (ἀσελγείαις, wie I Pt 4 3, vgl. Sap 14 26. Gal 5 19) verübt werden. Streit (ἔριδι, vgl. 1 29) und Eifersucht (ζήλῳ, vgl. 10 2. II Kor 11 2) erscheinen auch I Kor 3 3. Gal 5 20 verbunden und sind die natürliche Folge der Trinkgelage und des Wollusttreibens. Die drei aufgeführten Stücke stehen also im inneren Zusammenhange von Ursache und Folge*). — V. 14. ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν) Ohne Bild: Vereinigt Euch zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Christo, so dass Ihr ganz Christi Sinn und Leben in Eurem Thun und Lassen darstellt. Aber nicht nur um die Annahme seiner Sinne und Handlungsweise handelt es sich (gegen Otto), wovon auch bei Griechen ἐνδύεσθαί τινα vorkommt, sondern um eine Vereinigung mit Christo, in der er selbst sie wirkt

---

*) Dieser Vers, welcher einst dem Augustin. beim Aufschlagen der Bibel in's Auge fiel und auf's Herz, entschied ihn, den durch des Ambrosius Predigten Vorbereiteten, zur endlichen Bekehrung und zur Taufe. Confess. 8, 12, 28 f. S. Bindemann, d. heil. Augustinus I, p. 281 f. — Treg. u. WH. haben a. R. ερισι και ζηλοις nach B sah Clem. statt des Sing. — Ganz willkürlich ist die spezielle Beziehung auf die somatische Bereitung für den am Tage zu empfangenden hohen Gast, die schon zur Nachtzeit beginnen muss, als wäre der Tag schon da (Otto). Die lokale Fassung der Dative (Phil.) entspricht nicht den genannten Stücken, die als dat. comm. (Frtzsch., vgl. v. Heng.) nicht dem bildlichen Zeitwort. Die Bedeutung: Neid für ζῆλος (Phot., Luther u. M.) entspricht dem Kontext nicht, und Zorn (Frtzsch., Phil. u. M.) oder gar Parteistreit (God.) heisst es nicht.

(vgl. Melanth.). Wohl geschah dies Angezogenhaben Christi schon bei der Taufe (Gal 3 27); aber in der weiteren Entwickelung des Getauften soll jeder neue Fortschritt seines sittlichen Lebens (vgl. z. V. 11) ein neues Anziehen Christi sein, daher es, wie das Anziehen des neuen Menschen, immer wieder geboten wird. Dem so geforderten Anziehen des Herrn, dessen Gemeinschaft das neue göttliche Lebensprinzip des πνεῦμα mit sich bringt, tritt gegenüber die Fürsorge für das natürlich-menschliche Wesen, das auch im Wiedergeborenen bleibt. Daher steht τῆς σαρκός mit Nachdruck voran. Die Fürsorge für die σάρξ (πρόνοιαν, vgl. II Mak 4 6. Act 24 3, von der göttlichen Fürsorge Sap 14 3. 17 2) ist weder geboten, noch verboten, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt und nur die verkehrte Art derselben bekämpft, durch welche die Begierden aufgeregt werden (μὴ ποιεῖσθε) *). Alle natürlich-menschlichen Triebe (der Ehrtrieb so gut, wie der Nahrungs- und Geschlechtstrieb) sind an sich nicht sündhaft, können aber durch verkehrte Pflege, bei welcher sie nicht in den Dienst höherer sittlicher Zwecke gestellt werden, sondern ihre Befriedigung zum Selbstzweck gemacht wird, zu sündhaften Begierden verkehrt werden (εἰς ἐπιθυμίας), weshalb die σάρξ zur Verhütung der Aufregung der letzteren eine hiernach zu beschränkende, dem sittlichen Ziele unterzuordnende Obsorge erfahren soll **).

*) Man darf also nicht mit Luther u. V. (vgl. noch Zimmer) das μή zu εἰς ἐπιθυμίαν ziehen, als ob es hiesse τῆς σαρκ. πρόν. μὲν ποιεῖσθε, ἀλλὰ μὴ εἰς ἐπιθ., weil dann μή jedenfalls hinter ποιεῖσθε stehen müsste (s. 14 1): ebensowenig aber das πρόν. ποιεῖσθαι im prägnanten Sinne nehmen (God.: sich der Beschäftigung mit der σάρξ hingeben), oder σάρξ im Sinne von libidinosa caro (Frtzsch., Lips.); denn dazu passt der Ausdruck πρόνοιαν ποιεῖσθε gänzlich nicht. Das Fleisch, so gefasst, ist zu kreuzigen (Gal 5 24), die von ihm bestimmte Leiblichkeit auszuziehen (Kol 2 11), seine πράξεις sind zu tödten (Rom 8 13), weil sein φρόνημα Feindschaft gegen Gott und todtbringend ist (8 6f.). Freilich ist die σάρξ auch hier nicht gleich σῶμα (wie man oft annimmt, s. dagegen Calov. u. Reiche), aber auch nicht bloss: was den stofflichen Wesensbestand des Menschen ausmacht, als Quell und Sitz der sinnlichen und sündlichen Begehrungen (Meyer, vgl. Hofm., Goeb.: die leibliche Natur), da ja zu den ἐπιθυμίαι, die nicht erregt werden sollen, im Gegensatz zu V. 13 sicher auch Streit- und Eifersucht gehören, die Paulus auch Gal 5 19f. zu den Werken der σάρξ rechnet. Damit ist jede Beziehung auf die Leiblichkeit und Sinnlichkeit als solche ausgeschlossen. — WH. hat nach B. Clem. χρηστ. ιησ. ohne κυριον.

**) Uebrigens ist diese Vorschrift so sehr die zentrale für alle christlich-sittliche Selbstzucht, dass sie gewiss nicht bloss hinzugefügt ist, um den Uebergang zu Kap. 14 zu bahnen. So Meyer, nach

Kap. XIV.

Der dritte paränetische Hauptabschnitt (14 1—15 13) handelt von dem Verhalten zu den Adiaphoris, das wieder in einer über den vorliegenden Anlass weit hinausreichenden prinzipiellen Allgemeinheit erörtert wird, da diese Frage schon sonst aufgetaucht war (vgl. IKor 8—10) und in verschiedenen Formen immer wieder auftauchen konnte. Hier lag aber allerdings ein besonderer Anlass in der Römergemeinde vor, wo befangene Gemüther, die nach 15 8 wahrscheinlich (vgl. Beyschl., StKr 1867, p. 645), wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, der judenchristlichen Minorität angehörten, kein Fleisch assen (V. 2) und keinen Wein tranken (V. 21) und noch auf die Beobachtung gewisser Fasttage hielten (V. 5), wobei sie zwar, wie es gewöhnlich bei separatistischer Befangenheit zu sein pflegt, über die Freieren richteten, dafür aber auch deren Verachtung ernteten.

Anmerkung. Diese Askese gründete sich nicht (gegen Orig., Chrys., Theodoret., Hieron., Calov. u. V., auch Reiche, Kölln.) auf die Mosaischen Satzungen über Speise und Trank, da das Gesetz durchaus nicht alles Fleisch und den Wein garnicht verbietet, durch die Rabbinen aber nur das von den Gojim geschlachtete Fleisch und der Wein der Gojim verboten wird (s. Eisenm., entdecktes Judenthum II, p. 616 ff. 620 ff.), auch die Polemik des Apostels eine ganz andere sein würde, wenn es sich um eine Anhänglichkeit an das jüdische Gesetz handelte. Dachte man aber insbesondere (Clem. Al., Ambros., Augustin., Flatt, Neand., Reithm., Thol., Phil.) an die

---

welchem Paulus von der richtigen Beschränkung der Fleischespflege auf eine aus Glaubensschwäche fliessende (vgl. Thol., Phil., Grafe, Sand. u. A.), Otto, nach welchem er von der gebotenen zu der selbsterwählten Enthaltung übergeht (vgl. Zimmer), und selbst Hofm. sagt, der Leser solle unter dem Eindruck der Ermahnung, welche sich auf die Befriedigung des leiblichen Bedürfnisses bezieht, an diejenige kommen, welche sich auf die falsche Behandlung einer an sich gleichgültigen Verschiedenheit der Leibespflege bezieht. Allein weder ist in unserem Verse von der Leibespflege im engeren Sinne die Rede, noch, wie Hofm. selbst erkennt, in Kap. 14, wo die Differenz in Betreff des Speisegenusses garnicht an sich behandelt wird, sondern nur, sofern sie Ursache unbrüderlichen Verhaltens wurde und daher Anlass giebt, das rechte Verhalten gegenüber solchen Verschiedenheiten christlicher Lebensweise zu entwickeln (vgl. Luth.). Ein Uebergang zu dem neuen Gegenstande ist hier sowenig zu suchen, wie 13 1.

Scheu vor heidnischem Opferfleisch (vgl. Act 15) und Opferwein (Libationswein, s. Mischn. Surenh. IV, p. 369. 84. Eisenm. l. l. p. 621), so steht entgegen, dass im ganzen Abschnitte kein Wort vom Opfer-Charakter des Fleisches und Weines enthalten ist, während wir doch aus I Kor. Kap. 8. 10 schliessen müssen, dass Paulus diese wesentliche Seite nicht unberührt und unbenutzt gelassen haben würde *). Vielmehr erscheint jene judenchristliche Enthaltsamkeit als eine übergesetzliche Aengstlichkeit, wie sie in jener Zeit unter dem Einflusse essäischer Grundsätze (s. Ritschl, altkath. K. p. 184. 187) im Judenthume nichts Seltenes war (Philo b. Euseb. praep. ev. 8 fin. Joseph. vit. 2, 3. Grot. z. V. 2. Ritschl in den theol. Jahrb. 1855. p. 353, Lips. u. A.) **). Baur I, p. 381 ff. erklärt die Leute für ebionitische Christen (nach Epiph. Haer. 30, 15 enthielten sich die Ebioniten alles Fleischgenusses, weil das Fleisch aus Zeugung entstanden sei, s. Ritschl. p. 205). Aber abgesehen davon, dass von den Ebioniten die völlige Weinenthaltung nirgends ausdrücklich bezeugt ist, und dass dieselben überhaupt erst von der Zerstörung Jerusalems datiren (s. Uhlhorn, die Homil. u. Recogn. d. Clem. p. 387 ff.), würde Paulus gegen eine dualistische Ansicht, die den Genuss des Fleisches

---

*) Noch weniger ergiebt der Text, was Chrys., Oecum. u. Theophyl. annehmen, dass jene Leute sich alles Fleisches enthielten, um nicht wegen ihrer Verschmähung des Schweinefleisches von den Andern getadelt zu werden, oder aus Verachtung gegen die Heiden (τινές b. Theodoret.). Mit der Widerlegung der beiden im Text besprochenen Annahmen fällt auch ihre Kombination bei Erasm., Tolet. u. M., auch Rück., Borger, de W. Das Bedürfniss, eine strengere, wahrscheinlich Palästinensische judenchristliche Richtung, welche die jüdischen Festtage hielt, von einer freieren, wahrscheinlich hellenistischen, zu unterscheiden (Phil.), fällt mit der Auffassung des V. 5 von Fasttagen. Mang. unterscheidet jetzt eine kleine Asketenpartei in der Gemeinde, die auch er auf den Einfluss des Essenismus zurückführt, von der Majorität der Gemeinde, die in ihrer gesetzlichen Korrektheit diesen übergesetzlichen Extravaganzen entgegentreten zu müssen meinte (p. 241 ff.).

**) Dass unter den zahlreichen Römischen Juden, die als Kriegsgefangene aus Palästina gekommen waren, auch manche Essener sich befunden hatten, die dann Christen wurden, kann keinem begründeten Zweifel unterliegen (vgl. Ritschl. p. 233 f.), ist aber zur Erklärung dieser Erscheinung kaum nothwendig. Auch vom Ap. Matthäus berichtet Chem. Al. paedag. 2, 1, p. 174. Pott., er habe nur Gemüse, kein Fleisch, gegessen; und vom Jakobus, dem Bruder des Herrn, erzählt Augustin. ad Faust. 22, 3, er habe weder Fleisch noch Wein genossen. Vgl. schon Hegesipp. b. Eus. 2, 23. Doch s. Ritschl p. 224 f. Auch der Petrus der Clementinen übt diese Abstinenz. Mit Recht erkennt auch Hilg. (a. a. O. 364, p. 419) hier eine Seitenzweigen Israels eigenthümliche Enthaltsamkeit, ohne aber zu erklären, wie es kam, dass dieselbe in der Römischen Christenheit so verbreitet war.

als prinzipiell und schlechthin sündlich betrachtete, ganz anders als gegen einen fundamentalen Irrthum polemisirt haben. Obwohl Hilg. hiergegen polemisirt, giebt er doch zu, dass eine dualistische Weltanschauung bei den Römischen Asketen nicht zu Grunde lag, was nur eben gegen Baur erwiesen werden sollte. Dies gilt auch gegen Eichhorn, der unsere Schwachen für frühere meist heidenchristliche Anhänger asketisch-philosophischer, vorzüglich neupythagoreischer Grundsätze hielt. Allerdings war damals eine jener jüdischen ganz analoge Abstinenz durch die neupythagoreische Philosophie unter den Heiden verbreitet, wie aus Senec. ep. 108, Porphyr. de abstin. u. a. (s. Grot. z. V. 2 und Reiche II, p. 463f.) bekannt ist, aber daraus würde höchstens folgen, dass auch einzelne Heiden, ohne jene philosophische Begründung zu urgiren, sich jener Askese zuneigen konnten; denn dass die Hauptvertreter derselben Juden waren, erhellt aus 15 8, und noch Orig. (c. Cels. 4) unterscheidet ausdrücklich jene neupythagoreische Askese von der christlichen *).

V. 1—12. Beurtheilung der Kontroverse. — Der Apostel geht zu dem neuen Gegenstande einfach mit einem metabatischen *δέ* über. — *τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει*) Da *πίστις* auch hier das Heilsvertrauen auf Christum bezeichnen muss, so kann seine Schwäche nur darin bestehen, dass man das Heil leicht zu verlieren fürchtet und darum Vieles ängstlich meidet oder peinlich thut, was doch in Bezug auf die Heilserlangung irrelevant, ein Adiaphoron ist, nur um das Heil nicht zu verscherzen. — *προσλαμβάνεσθε*) im AT meist von der gnädigen Annahme Gottes (Ps 26 10. 64 5. 72 4. I Sam 12 22), aber auch von der Aufnahme in menschliche Gemeinschaft (Ex 12 4. II Mak 8 1. 10 15), und so hier von der Aufnahme zu christbrüderlichem Gemeinschaftsverkehr. Sie sollen sich nicht von ihm um seiner Schwäche willen trennen und ihn nicht durch ihr Verhalten zur Separation

*) Jede geschichtliche Erklärung verschmähen Th. Schott, Otto, welche die vorliegende Askese nur auf das allgemeine Interesse weltverleugnender Heiligkeit oder leiblicher Abstinenz zur Pflege und Förderung geistlichen Sinnes bei Heiden und Juden zurückführen, und Hofm., der ihr die ganz willkürlich ersonnene Reflexion unterlegt, man sei bedenklich gewesen, ob es sich mit der Heiligkeit der Gemeinde Gottes vertrage, solches zu geniessen, auf das der Mensch nicht von Anfang angewiesen sei, und das der Christ eben deshalb besser entbehren als Wohllebens halber geniessen werde. Auch God. denkt ohne geschichtlichen Nachweis an solche, welche zu der ältesten Lebensweise des Menschengeschlechts (Gen 7 9) zurückkehren wollten. Sand. bestreitet überhaupt das Vorhandensein einer bestimmten asketischen Richtung in Rom und lässt die allgemeine Frage nur an von Paulus gewählten Beispielen diskutirt sein.

drängen *). — μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν) bringt eine negative nähere Bestimmung über das Resultat, zu welchem es bei der rechten Erfüllung des gebotenen προσλαμβ. nicht kommen soll (vgl. 13 14). Die brüderliche Aufnahme soll nicht zu Beurtheilungen (διάκρισις. dijudicatio, vgl. Hbr 5 14. I Kor 12 10. Plat. Legg. 6. p. 765 A. 11. p. 937 B. Lucian. Herm. 67) von Gedanken führen (διαλογισμοί, vgl. 1 21), die sich die Schwachen über dieses und jenes machten. Jene Leute machten sich Gewissensbedenken; solche Bedenken sollten von den Stärkeren geschont, nicht aber darüber urtheilfällende Kritiken angestellt werden, wodurch das προσλαμβάνεσθαι werthlos gemacht werden würde. So mit Recht August., Chrys. und die meisten Neueren **).

V. 2 ff. führt näher den Gegenstand ein, um den es sich

---

*) Allerdings ist hier noch nicht gesagt, in welcher näheren Beziehung es sich um Glaubensschwäche handelt, aber deshalb sind doch ohne Zweifel hier schon die Glaubensschwachen, von welchen der ganze Abschnitt handelt, gemeint (gegen Hofm.). God. will ohne Grund ἀσθενῶν von einem Schwach werden im Glauben nehmen und es auf den speziellen Fall beziehen. Böhmer von einem gegenwärtigen Zustand, der vorübergehen kann, im Gegensatz zu dauernder Beschaffenheit. Auch hier heisst πίστις nicht: sittliche Ueberzeugung und sittliches Gefühl (de W.: = συνείδησις I Kor 8 7), geschweige denn: Erkenntniss (Grot., Seml. u. M.), oder: Glaubenslehre (Beza, Calv.); und wenn Meyer es von derjenigen ethischen Glaubenskraft (vgl. Beck) versteht, vermöge welcher man an seinem Glauben (an Christum) das dem Wesen und Inhalte desselben entsprechende Regulativ der sittlichen Ueberzeugung und Gewissheit haben kann und soll, so ist dies nur ein Versuch, unvereinbare Bedeutungen zusammenzufassen. Fördernde, hilfreiche Unterstützung bezeichnet προσλαμβ. τινα nicht (gegen Chrys., Olsh.), auch nicht Act 28 2.

**) Reiche bezieht das Verbot kontextwidrig auf beide Parteien, da doch das ermahnte Subjekt die Gemeinde allein ihren schwachen Mitgliedern gegenüber ist. Der Wortbedeutung von διακρίσεις fremd ist die Erklärung von Zweifeln, welche in den Gedanken der Schwachen nicht erregt werden sollen (Luther, Beng., Cramer, Ernesti, Morus, Böhme, Ammon, Flatt, Klee, Olsh., Ew., Phil., Umbr., Lips.). Auch die Bedeutung: Streit (Vulg., Beza, Camerar., Er. Schmid. Tolet., Est., Glöckl. u. M.) ist zwar bei Griechen nicht selten (Plat. Legg. 6. p. 768 A. Polyb. 18. 11, 3), aber dem NT fremd und würde statt des blossen Genit. einen bestimmteren Ausdruck für den Gegenstand des Streites fordern. Den Genit. erklärt sehr frei auch God.: »nicht um durch diese Aufnahme selbst in Debatten zu gerathen, welche schliesslich doch nur in leeren Verstandesgebilden beständen« (vgl. Beck). Einlegend und schon wegen des fehlenden Artikels unmöglich, nach der Bedeutung: Trennung (Job 37 16. Plat. Phil. p. 32 A.) Rück.: »aber hütet Euch, dass die Folge davon nicht etwa die sei, dass die Gedanken und Gesinnungen getrennt werden, schroffer auseinander gehen«.

speziell in der Gemeinde handelte. — ὃς μέν) wie 9 21, aber ohne entsprechendes ὃς δέ, statt dessen gleich das bestimmte ὁ δὲ ἀσϑ. gesetzt ist: Der Eine (d. i. der Starke) glaubt u. s. w., aber der Schwache u. s. w. Vgl. Kühner ad Xen. Anab. 2, 3, 15. Frtzsch. ad Marc. p. 507. — πιστεύει φαγεῖν πάντα) er hat das Vertrauen, die Glaubenszuversicht, Alles zu essen, sc. ohne Schaden davon zu befürchten, er traut sich's zu; Win. § 44, 3. Vgl. Dem. 866. 1 und überh. Krüger § 61, 6, 8. — λάχανα) wie Gen 9 3. Prv 15 7 von essbarem Gemüse. Der Glaubensschwache isst Gemüse, es ist seine alleinige Speise. Damit ist aller Fleischgenuss ausgeschlossen, nicht bloss der von levitisch unreinen Thieren, oder vom Götzenopferfleisch, oder an Fest- und Fasttagen, dergleichen Beschränkungen die Meisten (vgl. die Anm. auf S. 548) hineintragen *). — V. 3. ὁ ἐσϑίων) Es darf nicht πάντα ergänzt werden (de W.), da es sich auf den V. 2 erörterten konkreten Fall bezieht, in dem der Eine isst, der Andere nicht isst. Zu dem τὸν μὴ ἐσϑίοντα vgl. Mt 11 18. — μὴ ἐξουϑενείτω) vgl. I Sam 2 30. Ez 22 8. Prv 1 7. Der Verachtung, mit welcher der Stärkere voll Selbstgefühl auf den Schwächeren herabsieht, liegt eine Beurtheilung der Gedanken, die sich der Andere macht (V. 1), als Befangenheit oder Beschränktheit zu Grunde. Umgekehrt soll der Nichtessende den Essenden nicht richten (κρινέτω, wie 2 1), indem er ihm den rechten christlichen Charakter (Meyer), die rechte Gewissenhaftigkeit (de W.) abspricht. — ὁ ϑεὸς γὰρ etc.) Begründung des μὴ κρινέτω, so dass αὐτόν auf τὸν ἐσϑίοντα (d. i. den Alles Essenden) zu beziehen ist. In der Voranstellung des Subjekts liegt das Gottwidrige und darum Unfromme angedeutet. Wen Gott angenommen (προσελάβετο, vgl. V. 1), d. h. in seine ἐκκλησία berufen hat, dem darf keiner eigenmächtig die Würdigkeit dazu seiner Speisesitte wegen absprechen **). — V. 4. σὺ τίς

*) Die Ergänzung eines ὥστε nach πιστεύει (v. Heng., Luth.) ist nicht nothwendig und führt zu willkürlichen Eintragungen (Hofm., Otto, God.: der Eine hat einen Glauben, der macht, oder der stark genug ist, dass er Alles isst). Thol., Borger u. Aeltere erklären: er ist überzeugt, Alles essen zu dürfen, so dass der Begriff ἐξεῖναι im Verhältniss des Verbalbegriffs zum Infin. liegt (Buttm., neut. Gramm. p. 2051). Aber dem entspricht weder der Begriff der πίστις in V. 1, noch der Gegensatz.

**) Die Begründung geht nicht auf das doppelseitige Verhalten (Calv., Reiche, Beck, Goeb., Zimmer), da auch V. 4 von dem κρίνων allein die Rede ist. Das προσελάβετο speziell auf die Annahme zum Knecht (Reiche, Hofm., Goeb., Böhmer) zu beziehen, greift dem Folgenden vor. — Die Rcpt. hat και ο μη statt ο δε μη nach ELP (vgl. Meyer).

εἶ) vgl. 9,20. Es deckt mit steigendem Affekt in lebhaft erregter Apostrophe die Anmaasslichkeit des richtenden Glaubensschwachen dadurch auf, dass er einen richtet, der im Dienste eines Anderen steht. Das ἀλλότριον bereitet das folgende ἴδιος vor, vgl. Joh 10,5. Hbr 9,25. Eigentlich ist οἰκέτης ein engerer Begriff als δοῦλος, ein Hausdiener, der der Familie näher verbunden ist, als andere Sklaven (Plat. Legg. 6. p. 763 A. 9. 853 E.); aber schon im AT kommt es im weiteren Sinne vor (Ex 5,15f., vgl. Gen 9,25f.), und so auch Lk 16,13. I Pt 2,18. Der, in dessen Dienst er steht, ist nach V. 6. 9 Christus (God.), und nicht Gott (Hofm.), da Christus eben der von Gott über seine ἐκκλησία gesetzte Herr ist. — τῷ ἰδίῳ κυρίῳ) seinem eigenen Herrn. Der Dativ bezeichnet das dem Interesse des ἴδιος κύριος untergeordnete Verhältniss (Bernhardy p. 85). Der eigene, kein anderer Herr ist dabei betheiligt, ob er in seinem Dienstverhältniss steht oder fällt, woraus die Unzuständigkeit des κρίνειν, das irgend ein Anderer übt, erhellt. So steht στήκειν stets bei Paulus von dem Verbleiben im wahren christlichen Glaubens- und Lebensstand (I Kor 16,13. Gal 5,1. I Ths 3,8. II Ths 2,15. Phl 4,1), der sich hier näher bestimmt als der Stand des Dieners, in welchem einer nicht mehr steht, wenn er, wie die Glaubensschwachen urtheilten, sich einer seiner Dienstpflicht widersprechenden Freiheit bedient. Zu dem Gegensatz des πίπτειν vgl. 11,22 und besonders I Kor 10,12. Für die Richtigkeit dieser Fassung entscheidet auch das σταθήσεται (vgl. Mt 12,25f.), welches für den Fall, dass er wirklich durch den Gebrauch seiner Freiheit in Gefahr kommen sollte zu fallen, weil er es voraussetzlich mit gutem Gewissen thut, die bestimmte Zuversicht ausspricht, dass er stehen bleiben, d. h. vor dem Fallen bewahrt werden wird. — δυνατεῖ γάρ) vgl. II Kor 13,3. Clem. Hom. 1, 6. Nach seiner Macht wirkt Christus innere Kräftigung, dass auch der freier Denkende den Gefahren, denen er durch seine freieren Grundsätze ausgesetzt ist, nicht unterliegt, sondern im rechten Stande eines Dieners Christi beharrt *).

*) Das στήκειν — πίπτειν kann nicht vom Bestehen oder Nichtbestehen im Urtheil des Herrn (Calv., Grot., Est., Wolf, Reiche, Kölln., Borger, Thol., Goeb., vgl. Otto: Dienstbelassung oder -entlassung) genommen werden, wozu schon der Dat. nicht passt und noch weniger das auf die Macht (nicht: Gnade) Gottes zurückgeführte σταθήσεται, weshalb Phil. künstlich die Fassung mit der richtigen zu vereinigen sucht. Hält man an letzterer fest, so darf man aber σταθήσεται nicht davon nehmen, dass er (in Folge jenes κρίνειν) nicht von der Gemeinschaft seines Herrn ausgeschlossen werden wird (Lips.), da

V. 5f. kann unmöglich zu einem zweiten Kontroverspunkt übergehen (Meyer u. d. M.), da Paulus ja denselben sofort wieder verlässt (V. 6) und zu der Erörterung über das Essen zurückkehrt. Es muss also diese Tagewählerei damit in engster Beziehung gestanden, d. h. es muss sich nicht um Fest-, sondern um Fasttage gehandelt haben (vgl. v. Heng., Mang. p. 240, auch, als möglich, Lips.). Paulus geht von den strengsten Asketen, die überhaupt nur Gemüse assen, zu denen über, die wenigstens an gewissen Tagen fasteten, weil er hier noch schlagender es darstellen zu können meint, wie die Differenz des Urtheils in solchen Fragen, die zuletzt auf ein Urtheil über die Bedeutung von Tagen herauskommt, die religiöse Stellung des Christen zu seinem Herrn garnicht berührt. Daher der eigenthümliche Ausdruck, dass der Eine (ὃς μέν) einen Tag beurtheilt (κρίνει) im Vergleich mit dem anderen (παρ' ἡμέραν, vgl. 1,25), d. h. den einen Tag als einen, an dem man essen, den anderen als einen, an dem man nicht essen darf, während die übrigen Christgläubigen jeden Tag in gleicher Weise beurtheilen, entweder als einen, an dem man alles essen darf, oder als einen, an dem man nur Gemüse essen darf (V. 2), also für ihr Verhalten einen Unterschied unter den Tagen überhaupt nicht machen (vgl. zu V. 6). Nur dies kann mit dem κρίνει πᾶσαν ἡμέραν gemeint sein *).

---

dann seine Bedeutung doch nicht der des στήκει entspricht. Wort- und sinnwidrig erklärt Volkm. das σταθήσεται: Zum Stehen aber kommt er noch. Natürlich behaupten die Ausleger, welche das ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελ. auf beide Parteien beziehen (s. d. vor. Anm.), dass in das κρίνειν auch das ἐξουθενεῖν eingeschlossen sei, was doch ganz willkürlich (vgl. noch V. 10). Doch vgl. auch Otto. — Statt des δυνατει hat die Rcpt. nach L.: δυνατος — εστιν und statt des ο κυριος nach DEFGL: ο θεος (Meyer), das doch offenbar nach V. 3 konformirt ist.

*) Ew., Hofm., Luth., Goeb. (vgl. auch Sand.) bestreiten, dass Paulus überhaupt auf einen vorliegenden Differenzpunkt in Betreff der Tage anspiele, sofern er nur die Begründung seiner Vorschrift an diesem Beispiel erläutere, wobei es dann ganz gleichgültig ist, welcher Art die Unterscheidung war, die man zwischen den Tagen machte. Allein diese Annahme steht und fällt mit dem γαρ (ℵACP, Tisch., Lchm. u. WH. i. Kl.), das aber sicher nach BDEFG (Rcpt. Treg.) als Verbindungszusatz zu streichen ist. Auch kann das κρίνειν seine nähere Bestimmung nur aus dem Kontext erhalten, da es an sich weder höher, heiliger achten (Hilg., Lips.), noch: besondern (Hofm., Luth.), noch: probare, eligere (Meyer u. d. M. mit Berufung auf Aesch. Agam. 471. Suppl. 393. Plat. Rep. p. 399 E. Xen. Hell. 1, 7, 11) heisst. Vergeblich behauptet Hilg. a. a. O. S. 421, dass eine Unterscheidung der Tage bei der Frage, ob das Fleisch an sich profan sei oder nicht, nicht in Betracht kommen könne, und dass

— ἕκαστος etc.) Handelt es sich also hiernach nur um die Frage, wie man einen Tag beurtheilt, ob als Fasttag oder nicht, worüber selbst unter den Askese Uebenden die Ansichten noch getheilt sind, so ist es klar, dass die ganze Differenz nicht in dem πνεῦμα wurzelt, also das spezifisch-christliche Gebiet garnicht berührt, sondern nur in dem natürlichen νοῦς (7 23), der ja auch im Wiedergeborenen bleibt und über dergleichen Fragen immer verschieden urtheilen wird. Es kann also nur darauf ankommen, dass jeder ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ, d. h. in seiner eigenen Vernunft, die ihn so oder so darüber urtheilen lehrt, zur vollen Ueberzeugungsgewissheit gelange (πληροφορείσθω, vgl. 4 21), weil er nur dadurch einen sicheren Maasstab für die Erkenntniss seiner Pflicht erlangen und so zu einem gewissenhaften, pflichtmässigen Handeln kommen kann. — V. 6 zeigt, wie vom religiösem Gesichtspunkte aus die ganze Differenz eine gleichgültige ist, weil thatsächlich jeder mit seiner Praxis dem Herrn dienen will. — ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν etc.) Die praktische Folge des κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν V. 5 ist das φρονεῖν τὴν ἡμ., d. h. dass man den Tag, von dem man urtheilt, dass er in besonderer Weise ausgezeichnet werden müsse, auch so auszuzeichnen bedacht ist, dass man auf ihn sein Interesse richtet (vgl. 8 5). Thatsächlich thut der Christ dies aber doch nur

---

Paulus nicht unter den jeden Tag Gleichachtenden die strengsten Asketen mit den Freigesinnten zusammenfassen könnte. Denn Letzteres ist doch nur der Fall, wenn, was nach dem Kontext eben nicht geschieht, dies Tagewählen als eine ganz andere Kategorie von Differenzen innerhalb der Gemeinde behandelt wäre, und Ersteres nur, wenn eine »entwickelte« Theorie (die doch nur die von Hilg. selbst abgelehnte dualistische sein könnte) jener Askese zu Grunde läge, und nicht die Aengstlichkeit, durch jeden über das Nothwendige hinausgehenden Genuss die religiöse Geltung des Christen zu gefährden. Von einem Feiern jüdischer Festtage, das doch Paulus Gal 4 10 so anders beurtheilt, kann hier schon darum nicht die Rede sein, da eine jüdische Festfeier im Zusammenhange mit der angeblich von den Judenchristen Roms noch festgehaltenen Bedeutung der Gesetzeswerke durchaus nichts so Unverfängliches, für Paulus leicht zu Gestattendes war, wie Hilg. a. a. O. S. 424 es darstellt. Beck unterscheidet zwar ein unverfängliches κρίνειν von einem unberechtigten δογματίζειν; aber dieses liegt doch immer jenem zu Grunde. Ew. denkt ohne Grund an die (damals noch nicht allgemein feststehende) Sonntagsfeier. Nicht hierher gehört (gegen Frtzsch., welcher in u. St. findet, die Leute hätten ausser dem Sabbat auch den zweiten und fünften Wochentag asketisch gefeiert) das klassische ἡμέρα παρ' ἡμέραν in dem Sinne alternis diebus (Bernhardy p. 258. Lobeck ad Aj. 475), nach welchem auch Otto, Zimmer übersetzen: einen Tag um den anderen. Böhmer denkt daran, dass auch die Freiergesinnten gelegentlich einen Tag zum Fasttag auswählen.

seinem Herrn zu Gut (κυρίῳ, dat. comm.), weil er ihm durch das Fasten an diesem Tage zu dienen meint. Der Herr ist natürlich, wie V. 4, Christus. Bei dem Mangel des Artikels tritt nur noch stärker hervor, dass es nicht die Person Christi ist, auf die es dabei ankommt, sondern seine Herrenstellung, welche fordert, Alles, was man thut, in seinem Dienste zu thun. — ὁ ἐσθίων) Dieser Uebergang zeigt ganz deutlich, dass es sich beim Beachten des Tages eben um die Frage handelt, ob man ihn nicht durch Fasten auszeichnen soll. Auch wer das nicht thut, isst dem Herrn zu Dienst. Es ist zu weit hergeholt, wenn man bei dem κυρίῳ ἐσθίει daran denkt, dass er seine Christenfreiheit im Dienste Christi bethätigen will. Die Begründung durch das Tischgebet (εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ, vgl. I Kor 10 30. 11 24. Act 27 35) führt lediglich darauf, dass das Essen dessen, wofür ich Gott danke, nur ein von Christo gewolltes und darum in seinem Dienste geschehendes sein kann, da man ja nicht etwas wider den Willen Christi Genossenes als von Gott empfangen betrachten und dafür danken kann. — καὶ ὁ μὴ ἐσθίων) So kommt Paulus schliesslich auf die, welche zwar nicht zwischen den Tagen unterscheiden, aber an jedem Tage sich der gewöhnlichen Fleischnahrung enthalten und nur Gemüsse essen (V. 2), weil sie überzeugt sind, diese Enthaltung gehöre dazu, wenn man Christo recht dienen will. — καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ) Was vorher als Grund (γάρ) gedacht war, ist hier als Folge (καί) gedacht: und so, d. h. in dem Bewusstsein, auch mit seiner Enthaltung Christo zu dienen, spricht er sein dankendes Tischgebet zu Gott, nämlich für die lediglich vegetabilischen Speisen, welche seine Mahlzeit ausmachen *).

---

*) Die Worte και ο μη φρονων την ημεραν κυριω ου φρονει (Rcpt. nach LP) sind ein dem Folgenden konformirter, ganz unpassender Zusatz, was Rück., Reiche, Thol., de W., Frtzsch., Phil., God. verkennen, indem sie dieselben per hom. ausgefallen sein lassen. Auch Meyer will nicht zugeben, dass sie unpassend sind, weil er verkennt, dass eben der εσθιων der ο μη φρον. την ημεραν ist, und der ο μη εσθιων nur in anderer Weise πασαν ημεραν κρινει (vgl. V. 5), und Hilg. a. a. O. S. 423 will gar aus der Weglassung dieses Gegensatzes schliessen, das es sich um heilige Tage des Gesetzes und nicht um beliebige Fasttage handelte. Aber sobald man die Haltung von Fasttagen auf die Autorität des Gesetzes stützte, war doch gerade die Zurückweisung derselben auf Grund von Kap. 7 eine vollberechtigte, mit der man dem Herrn, der uns vom Gesetze befreit hat, dienen zu können glaubte. Dass κυρίῳ nur auf Christus gehen kann (Est., Rück., Kölln., Frtzsch., Phil. u. alle Neueren), und nicht auf Gott (so früher die Meisten), folgt schon aus dem davon ausdrücklich unterschiedenen τῷ θεῷ; aber wegen des fehlenden Art. zu übersetzen: einem Herrn,

V. 7. οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν) begründet das dreifache κυρίῳ V. 6, das so zuversichtlich voraussetzte, dass von jenen verschiedenen Richtungen innerhalb der Christenheit jeder mit seiner Praxis Christo dient, dadurch, dass dies bei jedem Christen aus seiner ganzen subjektiven Lebensrichtung sich von selbst verstehe, sofern derselbe nicht glaubt, dass sein Leben ihm selbst angehöre, er seinem eigenen Interesse und Zwecke lebe (ἑαυτῷ ζῇ, vgl. II Kor 5 15). Im ethisch telischen Sinn ist also der Dativ zu fassen. Ebenso besagt das ἑαυτῷ ἀποθνήσκει, dass auch sein Sterben nicht bei ihm stehe, dass er also weder eigenwillig es beschleunigen, noch, wenn es Christus in seinem Dienste fordert, ihm entfliehen dürfe. — V. 8 enthält das den negativen Inhalt von V. 7 beweisende positive Gegentheil und ist ebenfalls als subjektives Verhältniss zu fassen. Zu τὲ γὰρ — τέ, denn sowohl — als auch s. Hartung, Partikell. I, p. 88. 115. Baeuml., Part. p. 219. Wie unser Leben Christo und seinen Interessen gehört und dienen muss, so auch unser Sterben. Am klarsten zeigt sich das im Märtyrer-Tode; aber auch sonst ist der Christ sich bewusst, dass, wenn er stirbt, es nur nach dem Willen Christi geschieht, dessen Zwecken sein Abschied von der Erde dient, oder die Vereinigung mit ihm, welche der Christ nach dem Tode erwartet (Phl 1 23). — τοῦ κυρίου ἐσμέν) des Herrn Eigenthum sind wir. Dies zieht nun die Summe des ganzen spezifisch christlichen Bewusstseins aus dessen vorher aufgeführten Faktoren, sofern, wenn unser Leben und Sterben ihm dient, sich erst unser Angehörigkeitsverhältniss an Christum ganz realisirt, denn was einer als Eigenthum besitzt, muss eben ganz und unter allen Umständen seinen Zwecken dienen. In dem dreimaligen nachdrucksvollen τῷ κυρίῳ (τοῦ κυρίου) bemerke die »divina Christi majestas et potestas« (Beng.), in welche sich der Christ ganz hingegeben weiss *). — V. 9. εἰς τοῦτο γάρ) vgl. II Kor 2 9, weist auf

---

der dann erst V. 8 als Christus bestimmt werde (Böhmer), ist ganz ungeschickt. Den Dat. comm. das erste Mal zu nehmen: Christo zu Liebe, und nachher: Christo zu Ehren (Otto), ist natürlich ganz unmöglich, die nähere Beziehung des Dat. ergiebt sich überall aus dem Begriff des κύριος. Ob das Tischgebet vor (Meyer) oder nach der Mahlzeit (Hofm.) gesprochen wird, darüber sagt der Ausdruck natürlich nichts aus (Böhmer). Das και vor ο εσθιων fehlt nur in Min. (Rept.).

*) Das zweimalige αποθνησκομεν nach εαν (Lchm. nach ADEFGP) kann nur Schreibversehen sein, da Paulus nie εαν c. Ind. Praes. hat. Die objektive Abhängigkeit von Christo besagt weder das τῷ κυρίῳ (Rück., Reiche), da ja sonst V. 7f. nicht das V. 6 Gesagte, sondern

den Satz mit ἵνα voraus; denn zu diesem Zwecke starb Christus und ward lebendig. Das ἔζησεν ist natürlich vom Auferstehungsleben zu verstehen (vgl. Apk 2 8. 20 4f.). Der Aor. bezeichnet den Eintritt des Zustandes, wie 13 11; Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 18. — ἵνα) Bestimmung im göttlichen Rathschluss, da Paulus überall, wie den Tod, so die Auferweckung Christi, durch die es zum ἔζησεν kam, als ein Werk Gottes ansieht (4 24. 6 4. 8 11 al.). Diese ging beim Sterben und Auferstehen Christi auf die Herstellung seines muneris regii, und zwar über Todte (im Scheol, Phl 2 10) und Lebende; denn erst für ihn, den durch den Tod sieghaft Hindurchgegangenen, ist der Gegensatz zwischen Leben und Tod aufgehoben, so dass auch der Todeszustand derer, die ihm bei Lebzeiten gehörten, von seiner Herrschaft nicht ausschliesst (vgl. Hofm., God.) *).

V. 10. σὺ δὲ τί κρίνεις;) nimmt im Gegensatz zu der Christo allein gehörigen κυριότης V. 9 in der Sache die Frage des V. 4 noch einmal auf, nur dass hier die verwunderte

---

nur die Verpflichtung dazu begründen würde, noch das τοῦ κυρίου (Hofm.), da ja dasselbe als die Folge unseres ζῆν und ἀποθν. dargestellt wird, und die objektive Begründung davon erst V. 9 folgt. Vom geistlichen Absterben ist natürlich das ἀποθνήσκειν nicht zu verstehen (gegen Böhmer, der diese Bedeutung sogar in das ἀπέθανεν u. νεκρῶν V. 9 hineinkünstelt).

*) Das και nach Χριστος (Rcpt. nach L) ist zu streichen. Nach απεθανεν lies και εζησεν (ℵABC cop. arm. aeth.), das durch και ανεστη (FG) glossirt ward (vgl. IThs 4 14), worauf man das και εζησεν theils selbst (LP), theils in και ανεζησεν konformirt (Rcpt. nach Min.) anfügte, oder gar vor απεθανεν einschaltete (DE it). Ganz verkehrt nahm Olsh. das ἔζησεν vom irdischen Leben Jesu. Dadurch wird die Wechselbeziehung der beiden Momente im Vorder- und Nachsatz zu einer nur formellen, und es wird übersehen, dass nicht Jesu Leben und Tod, sondern vielmehr sein Durchgang durch den Tod zum Auferstehungsleben es war, was ihn zur himmlischen κυριότης gelangen liess. Vgl. 8 34. 6 9. 10. Auch Frtzsch., obwohl ἔζησε richtig vom Auferstehungsleben fassend, urgirt die Wechselbeziehung von ἀπέθανε und νεκρῶν, und von ἔζησε und ζώντων; durch den Tod Jesu habe Gott kund geben wollen, dass er über Todte, und durch das neue Leben Christi, dass er über Lebendige Herr sei. Aber diese bloss deklarative Fassung ist ganz willkürlich; auch wäre ja die ζωή in ἔζησε eine ganz andere als die ζωή der ζώντων. Fälschlich findet Hofm. durch ἵνα die Absicht Christi bezeichnet. Warum diese ernstliche Ausführung nur einen Sinn haben soll, wenn sie sich auf die judenchristliche Ansicht von der Heiligkeit einzelner Gottgeweihter Tage bezieht (Hilg. a. a. O. S. 423), verstehe ich nicht; sie hat ja garkeine polemische Spitze, sondern führt nur aus, woher Paul. von jeder Richtung, wenn sie sich als christliche gebe, voraussetzen müsse, dass sie dem Herrn zu dienen trachte.

Frage, warum er doch richte (τί, cur, vgl. 3 7), das Verkehrte solches Richtens dadurch markirt, dass er (Bem. das stark betonte σὺ δέ) es seinem Bruder (τὸν ἀδελφόν σου) gegenüber übt, der ihm doch völlig gleichsteht, ja durch die Liebe mit ihm verbunden ist, die ohnehin alles Richten ausschliessen sollte. Dass hier nun ausdrücklich wieder mit ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς; auch der Glaubensstarke angeredet wird, zeigt auf's Deutlichste, dass in dem κρίνειν V. 4 nicht dieses Verachten mit eingeschlossen war, welches das τὸν ἀδελφόν σου als die gleiche Versündigung gegen die brüderliche Liebe erscheinen lässt. — πάντες γάρ) rechtfertigt die Warnung vor solcher Vermessenheit durch die Erinnerung an das letzte Gericht, das Allen bevorsteht, den durch ihr Richten, wie den durch ihr Verachten sich Versündigenden. — παραστησόμεθα) vgl. Gen 47 2. Act 23 33. 27 24: wir werden hingestellt werden vor den Richterstuhl (τῷ βήματι, vgl. Mt 27 19. Joh 19 13) Gottes. Vgl. Grot.: stare solent, quorum causa tractatur. Absichtlich nennt Paulus den Richterstuhl Gottes, um an den höchsten Richter zu erinnern, vor dem sie sich werden zu verantworten haben *). — V. 11. Dass einst Alle vor seinen Richterstuhl treten werden, begründet Paulus durch Verweisung auf alttestamentliche Stellen, wonach einst Gott Alle anbetend huldigen werden, weil dies sich erst ganz verwirklicht, wenn Alle ihn im Endgericht als ihren Richter werden anerkennen müssen. Das Citat ist Jes 45 23 und wird sehr frei, mit theils gedächtnissmässiger, theils bewusster Abweichung von den LXX und abkürzend wiedergegeben. — ζῶ ἐγώ) statt κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω, wie die LXX nach dem Hebräischen haben, setzt Paulus in memorieller Abweichung eine oft vorkommende wörtliche Formel des göttlichen Schwurs (Num 14 21. 28. Dtn 32 40 al. Dan 12 7. Rt 3 13. Jdt 2 12). — λέγει κύριος) ist von Paulus nach sonst geläufiger alttestamentlicher Formel hinzugefügt. Vgl. 12 19. — ὅτι) dass, weil in ζῶ ἐγώ die eidliche Versicherung liegt, dass u. s. w. Vgl. II Chr 18 13. I Sam 14 44. Jdt 11 7. Doch werden die folgenden Worte auch bei Jesajas (LXX) mit ὅτι (freilich dem kausalen) eingeleitet: dass mir sich beugen wird jedes Knie, und jede Zunge Gott preisen (ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ, vgl. II Sam 22 50. Ps 30 5. 106 47. JSir 51 1. 12. Mt

---

*) Die Rcpt. liest τοῦ Χριστοῦ (LP) statt τοῦ θεοῦ nach V. 9 oder in Reminiscenz an II Kor 5 10, aus welcher Stelle übrigens keineswegs folgt, dass auch hier der Richterstuhl Christi gemeint ist und nur als Richterstuhl Gottes bezeichnet (Meyer, God., Otto, Goeb.), um die Verantwortlichkeit zu verschärfen.



11 25) *). — V. 12. ἄρα) allein, folgernd, wie 7 21. 10 17. — Den Nachdruck hat das deshalb an die Spitze gestellte ἕκαστος ἡμῶν, welches dem nachdrücklichen πάντες, πᾶν, πᾶσα V. 10. 11 entsprechend ist. Jeder von uns, Keiner ausgenommen, wird über sich selbst Rechenschaft ablegen (λόγον ἀποδώσει, vgl. Mt 12 36. Lk 16 2. Act 19 40). Wie widersprechend ist's hiernach, zu richten oder zu verachten, als ob man dieser allgemeinen Verpflichtung zur Rechenschaftsablegung nicht unterworfen wäre, oder für den Anderen Rechenschaft ablegen und ihn daher auf andere Wege bringen müsste, während man doch auch für sein eigenes κρίνειν und ἐξουθενεῖν zur Rechenschaft gezogen werden wird **).

V. 13—23. **Warnung vor Anstossgeben.** — μηκέτι οὖν etc.) Hier erst, wo beiden Parteien die Verantwortung im letzten Gericht vorgehalten war (V. 10), folgert der Apostel daraus die Warnung Aller vor gegenseitigem Richten, betrachtet also auch das ἐξουθενεῖν der Starken gewissermassen als ein κρίνειν. Allein, dass er sich selbst einschliesst (κρίνωμεν), zeigt, dass er überhaupt nicht mehr auf thatsächliche Vorkommnisse anspielt, also auch nicht etwa das ἀλλήλους auf die Parteien untereinander bezieht. Es

---

*) Lchm., Treg. txt. stellen nach BDEFG das εξομολ. vor πασα γλ., was vielleicht Konformation nach dem Parallelglied ist, wenn nicht in der Rcpt. das Verb. durch die Nachstellung mit dem Dat. verbunden werden sollte. In den LXX hat Cod. B nach dem Hebr. ομειται πασα γλωσσα, während Cod. A u. Sin. a. R. wie Paulus lesen. Nach Meyer ist diese Lesart aus dem NTlichen Citat eingetragen (gegen Frtzsch.). Falsch übersetzen Er. Schmidt, Reiche, Kölln. nach Chrys., Oecum., Theophyl.: die Sünden bekennen, was nur dann zulässig wäre, wenn der Parallelismus die Ergänzung von τὰς ἁμαρτίας an die Hand gäbe. Im Sinne von: bekennen regiert εξομολ. immer den Accus. Bei der Lesart τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ V. 10 haben Theod. Mopsv., Theod., Oecum., Luther, Calv. u. V., auch Phil., God., Beck in τῷ θεῷ einen Beweis für die Gottheit Christi gefunden.

**) Auch hier ist nicht abzusehen, warum der Ernst dieses Schlusses auf den Unterschied eines an heiligen Tagen festhaltenden Judenchristenthums und des Heidenchristenthums führen soll (gegen Hilg. a. a. O. S. 424), da ja jener Ernst nur dazu dient, jeden auf die ihm bevorstehende Verantwortung hinzuweisen, wofür doch der Gegenstand der Differenzen ganz gleichgültig ist. In BFG fehlt mit Recht das ουν nach αρα (vgl. auch DP) und das τ. θεω am Schlusse; dagegen ist die Praep. von dem Comp. αποδωσει (vgl. auch D) wohl aus Versehen abgefallen (gegen Lchm., Trg. txt.). Lchm., Treg. lassen das ουν fort, das WH. einklammert. Lchm., WH. haben τ. θεω i. Kl., Tisch. folgt der Rcpt. Es hat weder περὶ ἑαυτοῦ (so gew.) noch τῷ θεῷ (Phil.) den Nachdruck; auch theilt ihn das ἕκαστος ἡμῶν nicht mit beiden (Hofm., der wunderlicher Weise hier schon die neue Wendung der Erörterung eintreten lässt).

kommt ihm nur darauf an, die gangbare Form der hochmüthigen Selbstüberhebung zu verbieten, um im Gegensatz dazu. (ἀλλὰ τοῦτο — μᾶλλον, im Sinne von potius, vgl. 8 34) die rücksichtsvolle Herablassung zur Schwachheit des Nächsten zu verlangen. — κρίνατε) Antanaclasis: dasselbe Wort ist, um den Gegensatz frappant zu machen (denn dem pflichtwidrigen κρίνειν wird das pflichtmässige entgegengestellt), wiederholt, aber mit der Modifikation der Beziehung und des Sinnes, dass es die freieren Christen anredet (denn diese waren die Anstoss Gebenden und konnten doch, weil ihnen die Sache ein Adiaphoron war, allein das ihrer Ueberzeugung entsprechende Handeln, welches Anstoss gab, aufgeben) und im Allgemeinen heisst: das sei Euer Urtheil, Eure sittliche Maxime in diesem Punkte (I Kor 2 2. 7 37). Zu dem Infin. mit Artikel nach einem vorbereitenden Demonstrativ vgl. II Kor 2 1. Xen. de rep. Lac. 9, 1 u. s. Breitenbach ad Xen. Oec. 14, 10. Das Verbum τιθέναι bezieht sich auf den ursprünglichen Sinn von σκάνδαλον (vgl. 9 32f. Jdt 5 1, vgl. Lev 19 14), wonach es (anders als 11 9) ein Hinderniss im Wege bedeutet, über das man fällt, also ohne Bild etwas, wodurch man zum Sündigen veranlasst wird (vgl. Mt 13 41. 16 23. I Kor 1 23). Das τῷ ἀδελφῷ macht bereits fühlbar, wie in der Nichtbefolgung dieser Vorschrift eine Verletzung der brüderlichen Liebe läge *).

V. 14 spricht den Grundsatz aus, von welchem aus das Essen des Freigesinnten zwar an sich durchaus erlaubt ist, aber dem Schwachen leicht zum Anstoss werden kann. Indem Paulus denselben als seine Ueberzeugung hinstellt, stellt er sich auf die Seite der Freigesinnten. Wie sehr es ihm darauf ankommt, dass durch die Vorschrift V. 13 nicht die Praxis der Freigesinnten an sich als eine bedenkliche erscheine, zeigt die nachdrückliche Verstärkung des οἶδα (7 18) durch καὶ πέπεισμαι (8 38). Sein Wissen aber, wie seine Ueberzeugung ist nicht in ihm selbst begründet, sondern ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ. Da der Name Jesus ausdrücklich auf die historische Person hinweist, die freilich durch ihre Erhöhung zum göttlichen

*) Das προσκομμα kann, da auch das davon getrennte η fehlt (B arm. WH. a. R.), nicht nachlässiger Weise ausgefallen sein; und da ein Grund zur Weglassung nicht ersichtlich, so muss es nach V. 20f. zugesetzt sein. Meyer findet in der doppelten Bezeichnung nur eine angelegentliche Erschöpfung des Begriffs, God. hält die zweite für die stärkere (vgl. de W., Beck., Volkm.), Otto will sogar das πρόσκομμα von den Schwachen, das σκάνδαλον von den Starken ausgehen lassen, indem er auch das κρίνατε auf beide Parteien bezieht, im offenbarsten Gegensatz zu der ganzen folgenden Erörterung.

Herrn geworden, so liegt die Vermuthung nahe, dass der Apostel an überlieferte Aussprüche Jesu denkt, wie Mk 7 15. Mt 15 11 (Otto, Böhmer). Der Grundsatz lautet, dass nichts, d. h. nach dem Zusammenhange keine Speise, profan (κοινόν, vgl. I Mak 1 47. 62. Hbr 10 29, in Act 10 14. 28. 11 8 Synonymon von ἀκάθαρτον), d. h. der Heiligkeit des Christenstandes entgegengesetzt (und darum befleckend) sei an sich selbst (δι' ἑαυτοῦ), d. i. seiner Natur nach. Es wird dadurch also die objektiv vorhandene Unreinheit negirt im Gegensatz gegen eine nur subjektiv angenommene *). — εἰ μή) nisi, welches, ohne δι' ἑαυτοῦ mit zu berücksichtigen, bloss auf οὐδὲν κοινόν geht. Vgl. z. Mt 12 4. Gal 2 16. — τῷ λογιζομένῳ) vgl. 2 3. 3 28. Dem, der des Urtheils ist (erachtet), dass etwas κοινόν, dem (ἐκείνῳ, mit Nachdruck wie II Kor 10 18. Mk 7 20 und sehr oft bei Joh.) ist es κοινόν. Die Unreinheit ist solchen Falles subjektiv, für den Einzelnen durch Gebundenheit des eigenen Gewissens eintretend und vorhanden. — V. 15. γάρ) kann, da V. 14 lediglich zur Erläuterung des V. 13 Gesagten dient, sehr wohl an diese Ermahnung anknüpfen (Böhmer) **). Es begründet, warum das an sich völlig

---

*) Meyer hält das δι ἑαυτου (Tisch., WH., Rcpt. nach ℵBC) für reflexive Näherbestimmung; aber das δι αυτου (Lchm., Treg. nach ADEFGLP) ist schwerlich in gleichem Sinne gemeint, wie er es nimmt, sondern wegen des ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ in dem auch von ihm verworfenen Sinn von: durch ihn (vgl. Theodor.), und daher Emendation. Uebrigens geht das ἐν κυρίῳ wegen des hinzugefügten Ἰησοῦ so wenig auf die Lebensgemeinschaft mit Christo (Meyer, Lips., Sand.), wie auf die Erlösung durch ihn (God.). Es ist nicht ganz richtig, dass der zweite, den ersten einschränkende Satz den Ton hat (Goeb.); es kommt dem Apostel ebenso darauf an, die Anschauung der Freigesinnten als die prinzipiell richtige gegen jede falsche Konsequenz aus seiner Vorschrift zu verwahren (vgl. Hofm.). Nach Otto soll der ganze Vers gegen die Schwachen und ihr κρίνειν gerichtet sein! Wegen der Speisegesetze des AT's meint Olsh., der apostolische Gedanke solle aussagen: »durch Christum und seinen heiligenden Einfluss ist die Schöpfung wieder rein und heilig geworden« (vgl. Bisp.). Aber abgesehen davon, dass die Enthaltung der Römischen Asketen keineswegs auf's Gesetz sich gründete, welches ja nicht den Fleischgenuss überhaupt verbot, sondern übergesetzlicher essäischer Natur war, waren doch die alttestamentlichen Speisegesetze mit der Entbindung der Christen vom Gesetz (7 1—6) von Gott selbst aufgehoben.

**) Wenn dadurch V. 14 logisch zu einer Parenthese wird, so verliert derselbe damit nichts an Gewicht (gegen Luth.). Nach Meyer (vgl. Thol., Hofm., Luth., auch Goeb.) giebt der Apostel den Grund an, weshalb er die Ausnahme εἰ μὴ τῷ λογιζ. etc. ausdrücklich hinzugefügt habe, wobei das dem Hauptsatze angehörende γάρ nach sehr gangbarem Gebrauche (s. Bäuml. Partik. p. 85) in den vorangestellten Nebensatz aufgenommen sei. Aber nicht, weil »es lieblos ist,

erlaubte Essen dem, der das Gegessene für ein κοινόν hält, einen Anstoss geben und darum verwerflich sein kann, weil es in einem solchen Falle (εἰ) der Liebe zuwider ist. — διὰ βρῶμα) Speise halber, d. i. wegen einer Speise, die er für unrein hält und Dich essen sieht. — λυπεῖται) vgl. II Kor 2 2. 4, muss des Zusammenhangs mit V. 13 wegen durchaus von einer Betrübniss gefasst werden, welche dadurch entsteht, dass dem Schwachen ein σκάνδαλον, d. h. ein Anlass zu sündigem (für ihn gewissenswidrigem) Handeln gegeben ist, also zum Essen dessen, was er für gemein achtet, und das darum für ihn gemein ist. Dabei wird es aber nicht ohne innere Kämpfe, die ihn in tiefe Betrübniss stürzen, abgehen, und es ist gerade diese Seite hervorgehoben, um die Lieblosigkeit dessen, der solche Betrübniss veranlasst, recht fühlbar zu machen (vgl. Goeb., Lips., Sand.). — οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς) d. i. so hast Du aufgehört, liebegemäss Dich zu verhalten. Dies ist der thatsächliche Zustand, welcher vorhanden ist, wenn das im Vordersatz Gesagte geschieht; denn das λυπεῖται ist als von dem angeredeten Subjekte verschuldet gedacht. Zu εἰ — οὐκέτι vgl. 7 20. 11 6. Gal 3 18 *).

wenn der Stärkere dieses Verhältniss nicht berücksichtigt«, hat Paulus hervorgehoben, dass die Speise für den Schwachen durch seine Ueberzeugung zur profanen werde, sondern weil nur darum von einem (zu vermeidenden) Anstossgeben geredet werden kann. Dass eine aus V. 14 sich ergebende Mahnung begründet werde (Volkm., Lips., Sand.), ist ganz unmöglich, weil eine solche darin noch in keiner Weise angedeutet. Otto lässt auch diesen Vers an die Schwachen gerichtet sein, die den Starken für dem Verderben verfallen erklären! Die meisten Exegeten (Reiche, Rück., de W., Phil., God.) erklären das γάρ des Sinnes halber für schlechthin unhaltbar, obwohl es doch eben wegen seiner Schwierigkeit unmöglich eingebracht sein kann, vielmehr in δέ (Rcpt. gegen alle Mjsc.) verwandelt ist.

*) Es ist also nicht bloss gemeint, dass das schonungs- und lieblose Benehmen des Stärkeren ihm Gewissensbetrübniss verursacht (Meyer), auch nicht bloss, dass sein Verhalten den Schwachen um seinetwillen betrübt, weil derselbe ihn auf falschen Wegen glaubt (vgl. Hofm., God.), dass er traurig wird, weil das Band der Gemeinschaft sich löst (Böhmer), oder er an der christlichen Sache überhaupt irre wird (Luth.. Zimmer bezieht gar den Satz auf die Starken und Schwachen in verschiedenem Sinne. Die Fassung vom Vorwürfemachen wegen Beschränktheit (Grot., Rosenm., Ew.) trägt das Wesentliche des Gedankens ein und entspricht dem Zusammenhange nicht (V. 13 f. 20 f.). Gegen den neutestamentlichen Gebrauch nimmt es Phil. von einer Beschädigung, die in dem ἀπόλλυσθαι bestehe. Die fragende Fassung des Nachsatzes (Hofm.) ist bei Beachtung jener völlig kontextmässigen Bestimmtheit des mittelst gegebenen Aergernisses geschehenen λυπεῖται ganz unmotivirt und fügt sich nicht in die Worte. Nach Hofm. soll nämlich οὐκέτι etc. dem Angeredeten

— μὴ τῷ βρώματί σου) nimmt das διὰ βρῶμα noch einmal mit grossem Nachdruck auf, um zu betonen, wie geringfügig das ist, um deswillen ein so ungeheurer Frevel begangen wird, wie er jetzt als ein mit dem λυπεῖσθαι (dessen allein richtige Fassung dadurch bestätigt wird) gegebenes ἀπολλύειν (vgl. 2 12) bezeichnet wird. Ins Verderben gebracht wird der Bruder nämlich, wenn das Ende der ihm solche Betrübniss bereitenden inneren Kämpfe ist, dass er durch Dein Beispiel verführt wird, sich über sein Gewissen hinwegzusetzen, was, da alles religiös-sittliche Leben auf der Gewissenhaftigkeit ruht, zu einer völligen Korruption desselben und somit schliesslich zum ewigen Verderben führen muss. — ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανε) Während das λυπεῖσθαι des Bruders fühlbar machte, wie lieblos ein rücksichtsloses Verhalten des Freigesinnten wäre, wird durch diese nähere Charakteristik des in's Verderben Gestürzten betont, dass dies ἀπολλύναι ein Frevel gegen Christus selbst ist. Denn wenn dieser ihm zu Gut, d. h. um ihn vom ewigen Verderben zu retten, sein Leben hingab, so bringt man dadurch Christum selbst um den Erfolg seines Todesopfers. Vgl. I Kor 8 11f. »Ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam«, Beng.

V. 16ff. μὴ βλασφημείσθω) vgl. 3 8, nämlich durch Euer Verschulden. Der starke Ausdruck macht es unzweifelhaft, dass dabei an die Nichtchristen gedacht ist, welche zum Lästern veranlasst wurden, wenn sie sahen, dass um Essens und Trinkens willen die Christen einander verachteten und verurtheilten, oder mit einander haderten und sich von einander trennten, als ob es sich »in Wahrheit trotz aller hohen Worte bei ihnen um solche Aeusserlichkeiten handele« (Hofm.). — ὑμῶν) steht mit Nachdruck voran (vgl. Phl 3 20), um anzudeuten, wie es ihre Sache sei, das ihnen als Christen gehörende Gut (τὸ ἀγαθόν, vgl. 5 7) vor solcher Lästerung zu schützen. Bei diesem Gut denkt man am Besten an den Heilsbesitz des Christen (Hofm., Luth., Lips. nach Reiche, Rück., Krehl), ohne denselben näher zu bestimmen *). — V. 17

nur die Frage vorlegen, ob er sich durch die Schwachheit seines Mitchristen, einer Speise wegen in Bekümmerniss zu gerathen, wirklich bestimmen lasse, seinen Wandel dahin zu ändern, dass er sich lieblos beträgt.

*) Es können als die Lästernden nicht die Schwachgläubigen gemeint sein (Frtzsch., God., Otto u. A.), auch nicht zusammen mit den Ungläubigen (Goeb.). Entschieden falsch, weil die falsche Fassung des βλασφημ. voraussetzend, denken Orig., Pelag., Beza, Calvin, Grot., Beng. u. V., auch Flatt, Borger, Frtzsch., Thol., Nielsen, B.-Crus., Reithm., Maier, Bisp., God., Beck, Otto, Sand. bei τὸ ἀγαθόν unter

begründet diese Ermahnung dadurch, dass in diesen Dingen wirklich nicht das Wesen des Christenthums besteht. — ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) ist bei Paulus gewöhnlich das vollendete Gottesreich, dessen Errichtung mit der Parusie im αἰὼν μέλλων eintritt (I Kor 6 9f. 15 24. 50. Gal 5 21), und nie das schon auf Erden (in der Gemeinde) sich verwirklichende Reich Gottes (Reiche, de W., Phil., Hofm., Otto, Goeb. nach Aelteren). Aber hier (vgl. auch I Kor 4 20) ist doch nicht von dem Gottesreich in seiner jenseitigen Verwirklichung die Rede (gegen Meyer), sondern von dem Wesen des Gottesreiches an sich (vgl. God., Beck, Luth., Lips., Sand.), welches nicht ein solches ist, dass es für seine Erlangung auf Essen und Trinken ankommt, d. h. darauf, dass man dies oder jenes oder Alles ohne Unterschied esse und trinke. — βρῶσις) vgl. I Kor 8 4. Kol 2 16. Plat. Rep. 10, p. 619 C., bezeichnet im Unterschiede von βρῶμα (V. 15) das Essen, d. i. den actus edendi (vgl. Tittm. Synon. p. 159), und ebenso πόσις (Dan 1 10) das Trinken selbst im Unterschiede von πόμα (I Kor 10 4). — ἀλλά) Im Gegensatz dazu können nur die höchsten Güter genannt sein, die schon hier erlangt werden, und von deren Erlangung daher allein die Verwirklichung des Gottesreiches abhängt. Dass Paulus bei δικαιοσύνη an die aus Glauben erlangte Gerechtigkeit denkt, zeigt unzweifelhaft das damit verbundene καὶ εἰρήνη (vgl. 5 1), das also nur von dem Frieden der Versöhnung mit Gott genommen werden kann (Calv., Cal. u. V., auch Rück., Thol., Phil.. Goeb., Luth., Böhmer). Auch die damit verbundene χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (vgl. I Ths 1 6. Gal 5 22) ist bei Paulus keine Tugend, sondern stets die im heiligen Geiste beruhende oder von ihm gewirkte freudige Gemüthsstimmung, welche sich als Folge der geschenkten Gerechtigkeit und des dadurch erlangten Friedens einstellt *). —

unpassender Berufung auf I Kor 10 30 an die christliche Freiheit; und ganz wunderlich v. Heng.: quod in vobis Romanis bonum est. Andere bestimmen das höchste Gut näher als das Reich Gottes (Ew., Umbr., Meyer, Goeb., Zimmer, vgl. auch Böhmer nach V. 17), die Gemeinschaft mit Christo (Volkm.), am wenigsten passend als den Glauben (de W. nach Vätern bei Suicer. Thes. I, p. 14, vgl. Theodoret, Phot.), die christliche Lehre (Luther, Calov. u. M.) oder das Evangelium (Phil.). Daraus, dass jedenfalls das spezifische Christengut bezeichnet ist, folgt nicht, dass die Rede sich hier an Alle wendet (Meyer, vgl. dagegen Hofm.). Der Gedanke, dass die Freigesinnten ihre Glaubensgenossen des höchsten Heils berauben (Lips.), lag doch wohl »Ungläubigen« fern.

*) Natürlich darf man den Begriff des βασ. τ. θ. nicht entleeren, indem man ihn in den der res christiana (B.-Crus.) oder drgl. umsetzt, und in die einfache Verbindung des Subjekts mit einem Wesens-

V. 18. ὁ γὰρ ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ) begründet, warum in dem V. 17 Genannten das Wesen des Gottesreiches besteht. Es soll ja nicht gesagt werden, dass in den drei dort genannten Stücken (das wäre ἐν τούτοις und schlösse nach V. 6 das Essen und Trinken keineswegs aus) der Dienst, welchen der Christ als solcher Christo als seinem Herrn leistet (V. 7 ff.), besteht, wie man es gewöhnlich fasst (vgl. noch Lips.), sondern dass davon, ob dieser Dienst Christo geleistet wird auf Grund dessen, was das Wesen des Gottesreiches ausmacht, also von dem Lebensstande des Gerechtfertigten aus, wie er V. 17 als Friede und Freude charakterisirt war, es abhängt, ob man Gott wohlgefällig (εὐάρεστος τῷ θεῷ, vgl. 12 1) ist. Denn eben weil nicht Essen und Trinken, auch wenn man damit Christo zu dienen sucht, sondern nur jener Lebensstand vor Gott wohlgefällig macht, kann das Wesen des Gottesreiches nur in den V. 17 genannten Stücken bestehen. Dass noch hinzugefügt wird, ein solcher sei auch den Menschen bewährt, probehaltig (δόκιμος, ursprünglich von Metallen Gen 23 16. I Reg 10 18. I Chr 29 4, dann übertragen auf Menschen Jak 1 12. I Kor 11 19. II Kor 10 18), geschieht mit Rücksicht auf V. 16, wonach die Christen die Lästerung ihres Christenstandes selbst verschulden, wenn sie denselben nicht in einem Gott und Menschen wohlgefälligen Leben bewähren *). »Paulus hic de sincero judicio loquitur«, Calvin. — V. 19. ἄρα οὖν) vgl. 5 18. 7 3, folgert aus dem in

merkmal nicht willkürlich eintragen: das Reich Gottes wird nicht erlangt durch u. s. w. (So nach den griech. Vätern Grot. u. A.). Meyer, Hofm., Lips., Sand. nehmen nach Vätern, Grot., Reiche, Frtzsch. u. A. δικ. κ. εἰρ. im sittlichen Sinne von ethischer Rechtschaffenheit und von der Eintracht mit den Brüdern, de W., Beck vermengen Beides, und Otto bezieht es gar noch spezieller darauf, dass man seinen Mitmenschen zugesteht, was ihnen zukommt, und nicht mit ihnen zankt. Aber unter den Hauptmomenten des sittlichen Christenlebens würde die Liebe nicht fehlen, und garnicht dahin gehört die χαρά. Die transitive Deutung von der Freude, welche der Christ auf Andere verbreitet (Grot., Koppe, Reiche, Otto u. M. im Gegensatz zu dem λυπεῖσθαι V. 15, den theilweise auch Hofm. hereinzieht), ist weder durch das einfache Wort noch durch sonstigen Neutestamentlichen Gebrauch begründet.

*) Das εν τουτοις (Rcpt. nach EL), das Meyer und andere Exegeten vorziehen, entstand aus der Reflexion auf die drei Stücke in V. 17 und ist aus exegetischen Gründen so unhaltbar, wie aus textkritischen. Die Beziehung des τουτω auf πνευματι αγιω (Rück., Beck) lag den Abschreibern sicher fern. Lchm. streicht nach ADFG τω vor χριστω (Trg. i. Kl.). Das δοκιμοις (BG), das Buttmann StKr 1860, p. 398 vertheidigt, ist offenbarer Schreibfehler. Werthgeschätzt, angesehen (vgl. noch Zimmer) heisst δόκιμος nicht.

V. 18 begründeten V. 17. Da das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken besteht, und es also nicht nöthig ist, um dieser Dinge willen sich in Streit zu verwickeln, so findet hier die 12 18 als Bedingung gesetzte Möglichkeit der Friedfertigkeit statt. — τὰ τῆς εἰρήνης) was zum Frieden gehört, das Wesen der Eintracht ausmacht, sachlich nicht verschieden von τὴν εἰρήνην. S. Bernh. p. 325f. Kühner § 403, b. — διώκομεν) Der Ind. drückt aus, was die Christen ordentlicher Weise thun (vgl. V. 7), und was daher auch Paulus mit diesen Ermahnungen beabsichtigt. — τῆς οἰκοδομῆς) bildliche Bezeichnung der Vervollkommnung (hier aktiv) im christlichen Leben, das als ein Bauwerk Gottes gedacht ist. Vgl. IIKor 10 8. 13 10. IKor 14 4. — εἰς ἀλλήλους) vgl. οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα, IThs 5 11. Es wird also auch bei der Frage, ob man etwas essen darf oder nicht, worauf an sich für das Gottesreich garnichts ankommt, der Christ beständig fragen, ob seine Praxis zur Förderung des Anderen dient oder nicht *).

V. 20f. ἕνεκεν βρώματος) hebt die Geringfügigkeit dessen hervor, um deswillen der Christ eine solche Sünde begeht. Vgl. διὰ βρῶμα V. 15. Zu ἕνεκεν vgl. 8 36 aus Ps 24 23. Aus der Pflicht, an der Erbauung des Anderen mitzuarbeiten, ergiebt sich unmittelbar, dass man nicht niederreissen darf (κατάλυε, vgl. Esr 5 12. Mt 26 61. Gal 2 18), was Gott gebaut hat. In diesem Zusammenhange kann τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ nur das von Gott im Christen gepflanzte christliche Leben sein (vgl. IKor 3 9. 15 10). So de W., God., Beck, Goeb. Was V. 15 als Frevel gegen das, was Christus am Nächsten gethan, dargestellt war, erscheint hier als Frevel gegen das Werk Gottes selbst in ihm **). Vgl. Calov.: »Non

*) Daraus, dass hier εἰρήνη von der Eintracht steht, folgt nicht, dass es auch V. 17 so genommen werden muss. da das Folgende zeigt, dass eine Anspielung auf die dort genannten Stücke keineswegs stattfindet. Meyer u. A. (vgl. noch Zimmer, Luth., Lips.) vertheidigen die Rcpt. διωκωμεν (CDE it., vgl. Treg. txt., WH. txt.), die aber durch das Bedürfniss der Applikation (vgl. 5 1) so nahe gelegt war, dass die Möglichkeit eines alten Schreibfehlers dagegen kaum in's Gewicht fällt, zumal DE it. (mit FG) auch durch die Hinzufügung von φυλαξωμεν am Schlusse die Hand des Emendators zeigen.

**) Weniger passend findet Hofm. dort vor der eigenen Versündigung gewarnt, hier vor der Schädigung des Schwachen, God. dort vor der Schädigung des Bruders, hier vor der des Werkes Gottes an sich. Das ἔργον τ. θ. ist also nicht das V. 17 Genannte (die δικαιοσύνη etc., so Frtzsch., B.-Crus.) oder alles durch Christum gewährte Gute (Kölln., vgl. Borger), auch nicht der Glaube des Mitchristen, vgl. Theod., Reiche), sein ewiges Heil (Chrys., Oec., Theoph.), oder der Christ als solcher (Meyer, Phil., Hofm., Luth. mit Verweisung

levis est culpa, sed horribilis *θεομαχία*, opus Dei destruere«. — *πάντα μὲν καθαρά*), vgl. Lk 11 41, gleich *οὐ κοινόν* V. 14. Alles (alle Speise) zwar ist rein, und also, sie zu geniessen, an und für sich nicht unsittlich oder mit Schuld befleckend. Derselbe Gedanke, wie V. 14, nur positiv gewendet, um zu zeigen, wie trotz jenes Grundsatzes man durch sein Verleiten Anderer zum Essen ein Werk Gottes zerstören kann. — *ἀλλά*) nach *μέν*, s. Viger. ed. Herm. p. 536. Hartung Partikell. II, p. 403f. Baeuml. p. 170. — *κακόν*) wie 13 4, schlecht im sittlichen Sinne, sündlich. Als Subjekt dazu kann nur aus dem *πάντα* ein *πᾶν* ergänzt werden (Reiche, Luth.), was darum ganz natürlich ist, weil ja bei der Aussage, dass alle Speisen rein seien, der Gedanke im Hintergrunde lag, dass alles Essen an sich sündlos, erlaubt sei. Sündhaft aber ist es für den, welcher unter (*διά*, wie 2 27) Anstoss isst, d. h. trotzdem dass er Anstoss daran nimmt. Das *πρόσκομμα* (9 32f. I Kor 8 9) besteht darin, dass er es wider seine Ueberzeugung nur den freieren Christen nachthun will und so zu einem gewissenswidrigen Handeln veranlasst wird. Diese Beziehung des ethischen Dativ auf den Glaubensschwachen (Chrys., Luther, Beza, Carpz., Seml. u. M., Rück., Kölln., Phil., Thol., Hofm., God., Beck, Luth., Goeb., Zimmer, Lips. wird durch die Parallele V. 14 bestätigt und passt allein in den Zusammenhang, wonach eben gezeigt werden muss, wie man *ἕνεκεν βρώματος* das Werk Gottes zerstören kann *). — V. 21 bringt nun die Maxime, die sich aus dem eben Ge-

---

auf II Kor 5 17. Eph 2 10. Vgl. Est.: »fratrem quem Deus fecit fidelem«), oder die Gemeinde als eine Gottesstiftung (Otto, Böhmer), so dass die Ermahnung wieder sowohl an die Schwachen als an die Starken ginge. Auch Lips., Sand. denken an das christliche Gemeindeleben wegen des *τῆς οἰκοδομῆς* in V. 19, wobei sie aber das *εἰς ἀλλήλους* übersehen, das auf die Förderung des Einzelnen deutet.

*) Die Erklärung (Pelag., Grot., Beng. u. M., auch Reiche, de W., Nielsen, B.-Crus., Frtzsch., Reithm., Krehl., Umbr., v. Heng., Otto, Böhmer, Sand.) vom Glaubensstarken, welcher unrecht handle, wenn er esse unter gegebenem Anstosse, d. i. obgleich zum Anstosse des Schwachen, trägt die Vorstellung des gegebenen Anstosses willkürlich ein und passt nicht zu dem *διά*. Fälschlich ergänzt man als Subjekt *τὸ καθαρόν* (Meyer), *τὸ ἐσθίειν* (Reiche, Lips.), *τὸ πάντα φαγεῖν* (Frtzsch., Hofm.), *πάντα* (Otto) oder jede Speise (Grot., Goeb.), da dann nicht abzusehen ist, warum der Sing. eintritt. God. will gar *κακόν* selbst zum Subjekt machen, was der fehlende Art. nicht erlaubt. Gegen den gangbaren Sprachgebrauch (13 4) ist es, *κακόν* im Sinne von schädlich, schlimm, verderblich zu nehmen (Rück., Hofm., Beck., Otto); aber es ist auch nicht der Gegensatz von *καθαρά* (Meyer), da auch dann gar kein Grund abzusehen wäre, warum nicht *κακά* gesetzt ist.

sagten für den Glaubensstarken ergiebt. — *καλὸν* etc.) trefflich, in sittlicher Beziehung (I Kor 7 1), ist es, wenn man nicht Fleisch isst (vgl. I Kor 8 13), noch auch Wein trinkt. Im Ausdruck dieses Bedingungssatzes durch den artikulirten Inf. steht natürlich die subjektive Negation (*μή*). Daraus, dass die Enthaltung von Wein erst hier gelegentlich erwähnt wird, folgt nicht, dass sie nur problematisch gemeint ist. Es wird, wie nach V. 2 die Enthaltung von allem Fleisch, auch die Enthaltung von allem Wein Grundsatz der Schwachen gewesen sein. — Bei dem zweiten *μηδέ* ist einfach aus dem *φαγεῖν* und *πιεῖν* zeugmatisch der allgemeinere Begriff des Geniessens zu ergänzen (vgl. Böhmer, Zimmer). Der Gedanke wird dadurch verallgemeinert, weil es ja auch solche gab, die zwar am Fleischessen und Weintrinken an sich keinen Anstoss nahmen, wohl aber am Essen von Opferfleisch und Trinken von Libationswein. Das *ἐν ᾧ* steht statt des blossen Dativ, womit sonst naturgemäss *προσκόπτει* sich verbindet (9 32. I Pt 2 8. Mt 7 27; doch vgl. JSir 30 13), weil es zugleich zu den beiden folgenden Ausdrücken gehört, und also im allgemeineren Sinne den Punkt bezeichnen soll, in welchem einer Anstoss nimmt. Wie dieses auf das V. 20 dagewesene *πρόσκομμα* zurückblickt, so *ἢ σκανδαλίζεται* (Mt 5 29f. I Kor 8 13) auf den Ausgang der Erörterung (V. 13), wonach er zum Fallen über das Hinderniss, d. h. zum Sündigen veranlasst wird. Zu beiden wesentlich synonymen Ausdrücken tritt noch das *ἢ ἀσθενεῖ* (vgl. 8 8: *ἐν ᾧ ἠσθένει*), um anzudeuten, dass es sich auch um solche Punkte handelt, in welchen der Nächste schwach ist (V. 1), ganz abgesehen davon, ob unmittelbar die Gefahr eines gewissenswidrigen Handelns vorliegt *).

---

*) Fälschlich nimmt Hofm. das *καλόν* nur im Sinne der Erspriesslichkeit, Rück., Kölln. (nach Luther, Grot., Flatt) komparativisch, als ob ein *ἤ* folgte (vgl. Mt 18 8). Nach dem zweiten *μηδέ* ein *ποιεῖν* zu ergänzen (Meyer, Luth., Lips. nach Win. § 64, I, 1. Buttm. p. 336), ist ebenso unnöthig, wie mit Hofm., Goeb. *μηδὲ ἕν* zu lesen, was ohnehin unpassend wäre, da es nicht »irgend etwas«, sondern ne unum quidem (Joh 1 3) hiesse. Otto will nichts ergänzen und erklärt: und zwar nicht in solcher Weise, an welcher der Bruder sich ärgert, was dem Glaubensschwachen gesagt sein soll! Mit Unrecht lassen Tisch., WH. und die neuesten Ausleger *η σκανδαλιζεται η ασθενει* fort nach AC Orig. (Treg. a. R. i. Kl.); denn ℵ, der nach V. 15 bloss *λυπειται* hat, kommt hier nicht in Betracht. Wenn auch *η σκανδ.* nach V. 13 zugesetzt sein könnte, so sieht doch *η ασθενει* sicher nicht nach einem Glossem aus, und viel näher lag, um die Beziehung zu *δια προσκ.* V. 21 schärfer hervortreten zu lassen, die Streichung der scheinbar überflüssigen Synonyma. Auch hier machen

V. 22 f. σὺ πίστιν ἔχεις) ist wohl besser konzessiv (Luth., Beza u. V., auch Scholz, Tisch., Frtzsch., Thol., Hofm., God.) zu nehmen, als fragend (Calv., Grot., Calov. und die meisten Neueren, auch Meyer, Lips., vgl. schon bei Oecum.). Gegenüber der V. 21 gestellten Forderung konnte sich der Glaubensstarke mit scheinbarem Recht auf seine Glaubenszuversicht berufen, die ihm alles zu essen gestattet; und da der Apostel ihm das zugesteht, so setzt er in kategorischer Form dies als gegeben voraus, um nun mit Bezug darauf seine Vorschrift zu geben, ganz wie 13 3. — κατὰ σεαυτὸν ἔχε) Für Dich allein habe ihn, s. Kühner § 483, I, 3, d. Vgl. Heliodor. 7 16: κατὰ σαυτὸν ἔχε καὶ μηδενὶ φράζε, auch das klassische αὐτὸς ἔχε: behalt's für Dich. Der Nachdruck liegt eben darauf, wie er ihn haben soll. Paulus macht geltend, dass ja jener werthvolle Glaube nicht an Werth verliert, wenn er sich damit begnügt, ihn für sich selbst zu haben (ἀρκείτω σου τὸ συνειδός, Chrys.) vor Gott, dem Herzenskündiger (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), auf dessen Wissen darum es doch allein ankommt, und ihn nicht vor Menschen zum Aergerniss der Schwachen zur Schau zu tragen. »Fundamentum verae prudentiae et dissimulationis«, Beng. — μακάριος) vgl. 4 7. 8, preist ihn schon gegenwärtig selig wegen seiner Glaubenszuversicht, und erkennt daher den hohen Vorzug derselben an, mit dem sich der Starke genügen lassen soll; denn sie eben macht, dass er gar nicht erst über sich selbst Gericht hält bei seiner Entscheidung für dieses oder jenes, sondern dessen von vorn herein gewiss ist, dass, wenn er seiner Ueberzeugung folgt, dies keine Sünde ist und seinen Heilsstand nicht stören kann. Das ὁ μὴ κρίνων ἑαυτόν verbindet sich mit ἐν ᾧ, wie 2 1, um den Punkt zu bezeichnen, in dem ein solches Selbstgericht eintreten würde, wenn er jene Glaubenszuversicht nicht hätte. Hier steht also das δοκιμάζει, abweichend von 2 18. 12 2, von dem Resultat der angestellten Prüfung, wie I Th 2 4. II Kor 8 22: bei dem, was er billigt, d. i. »agendum eligit« (Est.). Treffend Luth.: in dem, das er annimmt. Vgl. II Mak 4 3. Dem. 1381. 6. Plat. Legg. p. 579 C. Diod. Sic. 4, 7 *). — V. 23 bringt nun die entgegengesetzte Erwägung, welche zeigt, wie gross die Gefahr für den Schwachen ist,

God., Beck u. A. Unterschiede zwischen προσκόπτειν und σκανδαλ., zu denen aber der biblische Sprachgebrauch keine Berechtigung giebt.

*) Das ἣν vor ἔχεις, das alle neueren Editoren aufnehmen, ist trotz der Bezeugung durch ℵABC ein alter Schreibfehler, vielleicht durch Doppelschreibung von πισTIN entstanden (Meyer), weil es durchaus den Art. vor πιστιν erfordern würde (Hofm.). Das μακαριος

wenn er durch den Starken zu einem gewissenswidrigen Genuss verführt wird. — ὁ δὲ διακρινόμενος) vgl. 4 20; wer aber, wenn er gegessen haben wird (ἐὰν φάγῃ), zweifelt, qui dubius haeret, ob nämlich das Essen wirklich erlaubt war oder nicht. — κέκριται) er ist verurtheilt, eo ipso (vgl. z. 13 8. Joh 3 18) dem göttlichen Strafurtheile verfallen. — ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως) sc. ἔφαγε. — πᾶν δὲ etc.) kann noch mit ὅτι zusammenhängen: weil er nicht aus Glauben ass, Alles aber, was nicht aus Glauben kommt, Sünde ist (Goeb.). Die selbständige Fassung jedoch ist nachdrücklicher (Lips.). Das näher bestimmende δέ sagt, in wiefern einer, dessen Essen nicht aus Glaubenszuversicht hervorging, eo ipso verurtheilt ist. Alles, was nicht aus der Glaubenszuversicht hervorgeht, dass unser Heilsstand dabei unerschüttert bleibt, ist Sünde, sofern ja jedes solches Thun zeigt, dass man bei demselben nicht fragt, ob es unseren Heilsstand erschüttert, oder, trotzdem dass man zweifelt, ob das nicht geschieht, sich dasselbe doch erlaubt. In jedem Falle liegt darin eine Gleichgültigkeit gegen die Bewahrung des Heilsstandes, welche an sich sündhaft ist *).

darf nicht auf die Gewissheit der ewigen Seligkeit bezogen werden (Meyer), wodurch es seine pragmatische Bedeutung im Zusammenhange verliert. Das κρίνων ist nicht gleich κατακρίνων (Chrys. u. d. Meisten, vgl. noch Beck, Böhmer, Otto, Zimmer), zumal ja gleich in V. 23 κατακέκριται folgt. Mit Recht erklärt Hofm. gegen Phil., dass diese Seligpreisung nicht (nach V. 5) mit auf den Glaubensschwachen bezogen werden kann, da das Nichtessen nicht ein Thun ist, das er billigt, sondern Enthaltung von einem Thun, das er verwirft. Trotzdem bezieht es auch Otto auf beide, indem er den Sinn herausbringt: Selig, wer sich nicht (natürlich ohne es zu wollen) selbst richtet **mit dem**, was er als Maasstab an einen Anderen anlegt!

*) Das κέκριται von faktischer Selbstverurtheilung zu nehmen (Chrys., Theod., Grot. u. M., auch Hofm., Luth.), ist ohne nähere Bestimmung unberechtigt. Trotzdem nimmt es auch Otto so, der das διακρινόμενος auf den Zwiespalt zwischen Gesinnung und Handlungsweise bezieht. Auch hier fasst Meyer die πίστις von dem Glauben nach seiner sittlichen Bestimmtheit (conscientiam informans et conformans, Beng., Luth.), die Meisten im abstrakten Sinne der Wahrheitsüberzeugung (vgl. noch Beck, Lips., Sand.). Der Grundsatz, den Paulus ausspricht, gilt natürlich für das Verhalten des Christen und lässt sich nicht über die christliche Lebenssphäre hinaus ausdehnen, so dass die Werke, auch die Tugenden der Ungläubigen sämmtlich Sünden seien (Augustin. c. Julian. 4, 3 al., Luther, Form. conc. p. 700, Calov. u. M.). Ebensowenig lässt sich derselbe natürlich umkehren, als ob Alles, was ἐκ πίστεως hervorgeht, berechtigt sei, da die πίστις sich oft genug mit getrübtem sittlichen Bewusstsein verbindet (vgl. Böhmer). Ueber die Einschaltung der Doxologie 16 25ff. am Schlusse des Kapitels vgl. Einl. § 4, 4.

Kap. XV.

V. 1—13. Ermahnung zur Duldsamkeit. — V. 1. *ὀφείλομεν δέ*) Der Gefahr, welche die Schwachen laufen würden, wenn sie aus Akkomodation an die Starken auf ihre Praxis eingingen (14 23), stellt Paulus die Verpflichtung gegenüber, welche daraus für die Starken sich ergiebt. — *ἡμεῖς οἱ δυνατοί*) in anderem Sinne I Sam 9 1. Rt 2 1. I Kor 1 26, bezeichnet hier die Starken des Kap. 14, zu denen sich Paulus mitzählt, da er 14 14. 20 die Anschauungen derselben billigt. — *τὰ ἀσθενήματα*) ἅπλ., die thatsächlichen Erscheinungen, welche als Ergebnisse des *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* (14 1) bei den *ἀδύνατοι* (Job 5 15. 24 22. 29 16, vgl. Act 14 8) hervortreten. Je unbestimmter der Ausdruck an sich ist, desto nothwendiger ist es, ihn aus dem Zusammenhange mit Kap. 14 zu bestimmen. Es ist schon an sich eine Last, die den Starken auferlegt wird, solche Schwachheiten mit Nachsicht und Geduld zu tragen (*βαστάζειν*, wie Gal 6 2, vgl. Mt 20 12), insbesondere aber, wenn die Starken sich eine ihnen lästige Praxis in mancherlei Enthaltungen auferlegen müssen, um den Schwachen keinen Anstoss zu geben*). — *μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν*) vgl. Lev 10 20. Dtn 23 16. Prv 12 21. Est 2 4. Mt 14 6. Die Selbstgefälligkeit hält sich selbst für so hoch, dass es als ein unerträglicher Anspruch erscheint, um Anderer

---

*) Vergeblich bemüht sich Hofm., einen Zusammenhang dieser Aussage mit 16 25—27 herzustellen, welche Verse er nach 14 23 stehend denkt und als Einleitung zu der folgenden Ermahnung fasst, die aber mit ihnen schlechterdings nichts zu thun hat. Ja, er will sogar das *γάρ* in V. 4 zu der Bezeichnung Gottes in der Doxologie in Beziehung setzen! Dagegen muss er nun jeden Zusammenhang der folgenden Ermahnung mit Kap. 14 leugnen und deshalb das *δυνατοί* auf die in der gesunden Kräftigkeit eines richtigen Christenlebens Stehenden beziehen, bei den *ἀδύνατοι* an Alle denken, die an Gebrechen ihres geistigen Lebens leiden, und denen jene helfen sollen, sich derselben zu entledigen, was natürlich ganz wortwidrig ist. Dasselbe thut Otto, der sich mit Unrecht auf Mang. beruft, da derselbe jetzt den Zusammenhang mit dem Vorigen anerkannt hat (p. 82). Auch er setzt die Doxologie an den Schluss von Kap. 14 und weist den Abschnitt 15 1—13, in dem er »die Judenfrage« behandelt findet, dem Epilog zu. Allein für diese Zerreissung des Zusammenhanges liegt nicht der mindeste Grund vor. Man kann nicht einmal sagen, die Ermahnung verallgemeinere sich (Goeb., Zimmer, Lips.), und in die *ἀδύνατοι* seien alle mehr oder weniger gesetzlichen Judenchristen einbegriffen. — Das *γαρ* nach *εκαστος* (Rcpt) V. 2 hat nur Min. für sich.

willen, die nicht auf derselben Höhe stehen, sich irgend eine Last aufzuerlegen. — V. 2 ἕκαστος ἡμῶν) vgl. 14 12. Hier erst verallgemeinert sich die Ermahnung, indem der Selbstgefälligkeit die Pflicht entgegengestellt wird, dem Nächsten (τῷ πλησίον, vgl. 13 9f.) zu gefallen. Das ἀρεσκέτω ist natürlich nicht von der falschen Menschengefälligkeit (Gal 1 10) zu verstehen, welche im tiefsten Grunde selbstsüchtig ist (vgl. God., Beck), sondern von der wahren (I Kor 10 33), welche nicht nur das zu seelengefährlichem Anstoss führende Misfallen Anderer meidet, sondern welche ihm durch Nachsicht, gutes Beispiel, nöthigenfalls auch durch Verzichtleistung auf sein gutes Recht zum Besten (εἰς τὸ ἀγαθόν, wie 8 28, vgl. I Kor 10 33: τὸ σύμφορον) verhilft, was durch πρὸς οἰκοδομήν näher bestimmt wird: Behufs Erbauung, d. h. um christliche Vervollkommnung (an ihm) zu bewirken. S. z. 14 19. Zum Wechsel von εἰς und πρός vgl. 3 25f.).

V. 3f. καὶ γάρ) vgl. 11 1, begründet diese Pflicht durch das Vorbild Christi; denn auch er gefiel nicht sich selbst, sondern er liess alle Schmach der Gottesfeinde über sich ergehen, was er nicht gethan hätte, wenn dieselbe seine Selbstgefälligkeit so schwer verletzt hätte, dass er sich auf jede Weise derselben entziehen zu müssen glaubte. Statt nun zu sagen, was Christus that, lässt der Apostel statt seiner mit grossem Nachdruck die Schrift selber reden (καθὼς γέγραπται, vgl. 1 17), wie I Kor 1 31 (Win. § 63, 2, d), indem er aus Ps 69 10 (wörtlich nach den LXX) anführt, wie der vom Propheten reden gehörte Messias (vgl. 11 9) von sich sagt: die Schmähungen derer, die Dich schmähen, fielen auf mich*). — V. 4. ὅσα γάρ) begründet die Anwendung dieses Schrift-

*) Man zerstört nur die Kraft und Lebendigkeit des Ausdrucks, wenn man irgend etwas ergänzt (Erasm.: sibi displicuit, Grot., God. u. M.: fecit, Borger: ἐγένετο), was ohnehin immer einen Schriftspruch voraussetzen würde, in dem etwas von dem Messias ausgesagt wird, in dem er aber nicht etwas von sich aussagt. Das im Psalm redende Subjekt ist weder als David (Hofm.), noch als Typus des Messias (Meyer, God.) gedacht. Vgl. dagegen Mang. p. 84. Aber auch die Beziehung des σε auf Andere als Gott (Lips., Sand.) liegt fern. Dass Christus trotz der Schmähungen seine Berufsthätigkeit zur Erlösung der Menschen fortführte (Meyer, God.), ist so wenig angedeutet, wie dass er die Schmach in selbstverleugnender Hingebung an die Sache Gottes trug (Calv. u. M.: »ita se Domino devovisse, ut descinderetur animo, quoties sacrum ejus nomen patere impiorum maledicentiae videret«, vgl. de W., Phil., Beck), obwohl Ersteres indirekt im Zusammenhange mit V. 2 liegt. Eine Anspielung auf die Schmähungen, welche sich Heiden- und Judenchristen von ihren Volksgenossen zuzogen, wenn sie in einander aufgingen (Goeb.), liegt in dem Citat

wortes zur Unterstützung seiner Ermahnung, weil er auf das Beispiel Christi nicht als solches, sondern als auf ein in der Schrift uns vorgehaltenes verwiesen hatte, wodurch dasselbe nur desto einladender und verbindlicher zur Nachfolge erschien. Denn, wieviel auch (vgl. 3 19) zuvor, d. h. vor unserer Zeit, geschrieben ist, das ist zu unserer Belehrung geschrieben (vgl. 4 24). Das *προ-* in *προεγράφη* (III Esr 6 32. Jud 4) erhält seine Bestimmung durch das im zweiten Gliede mit Nachdruck vorangesetzte *ἡμετέραν;* gemeint ist der sämmtliche Inhalt des AT's. Zu *διδασκαλίαν* vgl. II Tim 3 16. Also ist auch das von den Leiden des Messias Geschriebene zu unserer Belehrung geschrieben. — *ἵνα*) Es entspricht der freien Gedankenbewegung des Apostels, dass er hier, wo er den Zweck solcher Belehrung durch die Schrift angiebt, weil die citirte Schriftstelle von Leiden redet, die Beziehung auf den speziellen Punkt, um deswillen er dieselbe anzog (V. 1 f.), ganz fallen lässt und von dem Verhalten des Christen im Leiden überhaupt redet. Vgl. Mang. p. 86 f. — *διὰ τῆς ὑπομονῆς*) vgl. 5 3 f. 8 25. Mit der Ausdauer in der Trübsal kann dennoch die Fortdauer des Schmerzes über dieselbe verbunden sein, welche immer wieder die Freudigkeit unserer Hoffnung gefährdet. Darum tritt hinzu die uns widerfahrende Tröstung in derselben (*καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως*, vgl. II Kor 1 3—7). Der Genit. *τῶν γραφῶν* (1 2) gehört nothwendig zu beiden Substantiven, da sonst *διὰ τῆς ὑπομονῆς* ganz abgelöst vom Zusammenhange dastände, der erst dadurch hergestellt wird, dass beides von den Schriften, in welchen solches zuvorgeschrieben, gewirkt wird. Indem dieselben durch ihre Belehrung Geduld und Tröstung wirken, beabsichtigen sie, dass wir mittelst derselben die Christenhoffnung haben, welche auch nach 5 4 durch die Geduld und nach dem Obengesagten ebenso durch die Tröstung in uns nicht nur erhalten, sondern mehr und mehr gesteigert wird *).

kaum, das nur zeigt, wie Paulus zur Zeichnung des Bildes Christi nach der Weissagung greifen muss, weil ihm dasselbe nicht in lebendiger Anschaulichkeit vorschwebt. Doch vgl. noch zu V. 4.

*) Das zweite *προεγραφη* (Rcpt. nach ALP) ist dem ersten konformirt, wie umgekehrt an erster Stelle B. Vers. *εγραφη* haben, das ebensowenig aufzunehmen sein wird, wie das *παντα* nach *εγραφη* und das *παρακλησεως* nach *εχωμεν* (B. Clem. WH. a. R.). Dem Compos. folgt das Simplex, ein auch im Klassischen häufiger Wechsel; s. Stallb. ad Plat. Phaed. p. 59 B. Verfehlt aber beziehen Reiche. Hofm. das Compos. auf die vor ihrer Erfüllung geschriebenen Messianischen Orakel. In der Rcpt. (Meyer) ist das zweite *δια* fortgelassen nach DEFGP. Die Geduld ist nicht die gegen die Schwachen geübte

V. 5 f. lenkt mit dem Wunsche, dass Gott ihnen Eintracht verleihe, zu der Ermahnung V. 1 f. zurück, da ein einträchtiges Streben zugleich die selbstlose Richtung auf das Wohl der Anderen mit sich bringt. — ὁ δὲ θεὸς etc.) Diese charakteristische Bezeichnung Gottes als dessen, der allein Geduld und Tröstung zu wirken vermag und sie eben durch das Wort der heiligen Schriften wirkt, knüpft an V. 4 an und beweist aufs Neue, dass τῶν γραφῶν dort auf τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως geht. — Zur Form δῴη statt der älteren Attischen δοίη s. Lobeck ad Phryn. p. 346. Kühner § 282, d. Anm. 2. Wird nach V. 4 durch diese Gotteswirkung die gemeinsame Hoffnung erhalten und gefestigt, so richtet sich von selbst das Dichten und Trachten auf dasselbe Ziel, nämlich auf die gehoffte Endvollendung. Das τὸ αὐτὸ φρονεῖν ist also nicht ganz dasselbe, wie 12 16, wo εἰς ἀλλήλους dabei steht (gegen Lips.), während das ἐν ἀλλήλοις (1 12) nur sagt, dass sie in ihrer wechselseitigen Gemeinschaft, d. h. jeder für sich, wie für alle Anderen, nach diesem Ziele trachten sollen, also sich und alle Anderen in der Erreichung dieses Zieles zu fördern streben (vgl. das πρὸς οἰκοδομήν V. 2) nach Christi Willen (κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, wie κατὰ θεόν 8 27)*). — V. 6. ἵνα ὁμοθυμαδόν) vgl. Num 27 21. Job 16 10, bes. häufig in den Actis. Ist Aller Streben

(Olsh.); aber eben darum findet auch eine Beziehung auf das V. 1 f. in spezieller Beziehung geforderte οὐχ ἑαυτῷ ἀρέσκειν nicht mehr statt (gegen Meyer, Lips., der ὑπομονή von der Beharrlichkeit im Glauben überhaupt und παράκλησις von der Ermunterung (im Glauben) im Allgemeinen fassen will). Der Gen. τῶν γραφῶν kann nicht bloss zu τῆς παρακλ. gehören (Melanth., Grot., Flatt, v. Heng. u. M.), aber ebenso unmöglich kann das Verhältniss desselben zu beiden Worten ein verschiedenes sein, wie Hofm. will, der ausserdem der ὑπομ. einen auch durch II Th 3 5 nicht erweislichen Sinn unterschiebt: das Harren auf das geschriebene Wort (d. h. auf seine Erfüllung) und die tröstliche Ermunterung, die es bietet. Unter der ἐλπίς kann nicht die Hoffnung auf die Bekehrung der Völkerwelt (Hofm.) oder auf die Erbauung der Gemeinde (Luth.) verstanden werden, da es stets, wo es für sich steht, die Hoffnung auf die Endvollendung ist (5 2). Auch heisst weder ἔχωμεν teneamus (Beza u. M.), noch ist ἐλπ. mit Reiche u. M. vom Gegenstande der Hoffnung zu fassen, da ἐλπίδα ἔχειν nie etwas Anderes als das subjektive spem habere bezeichnet. Act 24 15. II Kor 10 15. Sap 3 18. Xen. Mem. 4, 2, 28. Polyb. 1, 59, 2. Vgl. Lobeck Aglaoph. I, p. 70.

*) Vgl. Mang. p. 92. Böhmer. Christus kann nicht als Norm ihrer Gesinnung (Meyer, Goeb., Zimmer, Sand.; vgl. Luth. mit Verweisung auf V. 3) gedacht sein, was zu der genauen Fassung des τὸ αὐτό offenbar nicht passt; Otto, Lips. wollen es gar nehmen: entsprechend Eurer Gemeinschaft mit Christo. Treg., WH. a. R. lesen nach ℵACFP κατα ιησουν χριστον.

auf das eine Hoffnungsziel gerichtet, so werden sie auch einmüthig Gott preisen, der es ihnen vorgesteckt hat und ihnen dazu verhilft. Wo dies einmüthig geschieht, da geschieht es auch mit einem Munde (*ἐν ἑνὶ στοματι*, vgl. das klassische *ἐξ ἑνός στόμ.* Plat. Legg. I, p. 634. E. Anthol. 11, 159). Wenn Gott so gepriesen wird (*δοξάζητε*, vgl. 1 21), dass jeden die gleiche Gesinnung zur gleichen Preisäusserung treibt, dann hört aller Streit und Hader über solche Aeusserlichkeiten, wie Essen und Trinken, auf, und die Einhelligkeit der Gemeinschaft hat ihren heiligsten Ausdruck gefunden. — *τοῦ κυρίου* gehört bloss zu *πατέρα* und *καί* fügt epexegetisch die spezifische Näherbestimmung hinzu. So überall bei dieser den Aposteln sollennen Charakteristik Gottes, wie II Kor 1 3. 11 31. Eph 1 3. Kol 1 3. I Pt 1 3 *). Den Gott, der auch der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist, sollen sie preisen, weil er als solcher (und damit durch Christum) ihnen das Heil bereitet hat, das sie dem Vollendungsziel zuführt.

V. 7 ff. *διό*) vgl. 13 5. Damit es bei Euch zu solcher einmüthigen Lobpreisung komme, und dieselbe nicht durch Streit und Spaltung gehindert werde, nehmet einander auf zu brüderlicher Gemeinschaft, die Starken die Schwachen, wie 14 1, aber auch umgekehrt. Dass die Ermahnung (*προσλαμβάνεσθε*) an beide Parteien, also die sämmtlichen Leser geht, folgt aus *ἀλλήλους*, sowie aus dem doch der ganzen Gemeinde geltenden Wunsche V. 5 f.; denn auch die Schwachen konnten die brüderliche Gemeinschaft mit den Starken, an deren Christenthum sie irre geworden, aufgeben. Begründet wird sie durch das *καθὼς καί* (1 13), d. h. durch den Vorgang Christi (*προσελάβετο ἡμᾶς* vgl. 14 3), in welchem für sie der Antrieb zu gleichem *προσλαμβάνεσθαι* liegt. Vgl. 14 3. — *εἰς δόξαν θεοῦ*) gehört zu *προσελάβ. ὑμᾶς*, wobei es steht, und wozu es kontextmässig allein passt. Wie ihr

*) Dies erhellt aus den Stellen, in welchen bei *πατ.* der Genit. (*Ἰησοῦ Χρ.*) nicht hinzugefügt ist, wie I Kor 15 24. Eph 5 20. Kol 3 17. Jak 1 27. 3 9. S. z. I Kor 15 24. II Kor 11 31. Eph 1 3. Man hätte nicht einwenden sollen, dass es entweder *τὸν θεὸν ἡμῶν κ. πατέρα Ἰ. Χρ.* oder *τὸν θεὸν τὸν πατ. Ἰ. Χρ.* hätte heissen müssen. Beides wäre der Ausdruck einer anderen Vorstellung. Wie aber Paulus geschrieben, bindet *τόν* die Vorstellungen Gott und »Vater Christi« zur Einheit. Vgl. Dissen ad Dem. de cor. p. 373 f. Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 19 ad Anab. 2, 2, 8. Richtig Theodoret.: *ἡμῶν θεὸν ἐκάλεσε τὸν θεόν, τοῦ δὲ κυρίου πατέρα.* Dagegen ziehen Grot., Beng. u. M., auch Rück., Reiche, Frtzsch., Hofm., God., Otto, Zimmer, Böhmer (nicht Luth.) den Gen. auch zu *θεόν*. Das *ἐν ἑνὶ στόματι* soll natürlich nicht Erklärung des *ὁμοθυμαδόν* sein (Reiche), was es ja auch gar nicht wäre.

προσλαμβάνεσθαι zum einmüthigen *δοξάζειν* Gottes führen soll, so hat das *προσλαμβ.* Christi thatsächlich bereits zur Verherrlichung Gottes (vgl. Phl 2 11. Eph 1 12) geführt (vgl. Goeb., Lips., Sand.) *). Denn im Folgenden wird ausdrücklich nachgewiesen, wie die Annahme der Christen aus der Beschneidung (auf Grund der Verheissungen) zum Preise der Wahrhaftigkeit (V. 8), die der Heidenchristen zum Preise der Barmherzigkeit Gottes gereicht habe (V. 9) **). — V. 8. *λέγω γάρ*), wie I Kor 1 12. Gal 4 1. 5 16: ich meine nämlich, um mich über das *προσελάβετο ὑμᾶς* etc. näher zu erklären. Oft so bei Griechen. Das voranstehende *διάκονον* (13 4) hebt

---

*) Unrichtig erläutert Hofm. das *διό* (nach seiner unrichtigen Beziehung von V. 1 ff. auf 16 25—27): »um der Hoffnung willen«, welche sie aus der Schrift lernen können, und zu deren Verwirklichung ihnen das Noth thut, was ihnen der Apostel wünscht. Er bezieht nämlich die Ermahnung auf die Starken allein (Luth.), wie schon Rück., Reiche wenigstens vornehmlich, während sie Mang. p. 92 gar vorzugsweise auf die Schwachen bezieht (vgl. Hilg., nach dem die Gläubigen des alten Gottesvolks aufgefordert werden, den Zuwachs aus der Heidenwelt als gleichberechtigt anzunehmen, was doch dem *ἀλλήλους* direkt widerspricht). Das *εἰς δόξαν θεοῦ* gehört nicht zu *προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους* (Chrys., Oec., Erasm. u. M., auch God.), auch nicht zum Hauptsatz und Nebensatz (Hofm., Otto). Auch kann es wegen der Beziehung des *εἰς δόξαν* auf das *δοξάζειν* V. 6 nicht heissen: ut aliquando divinae gloriae cum ipso simus (sitis) participes (Grot., Beza, Calov., Glöckl. u. A.). Die Rcpt. *ημας* (BDP Treg. a. R., WH. txt.) ist sicher (gegen Meyer) beizubehalten, da *υμας* (Lchm., Tisch.) offenbar nach V. 5 und der Anrede in *προσλαμβάνεσθε* konformirt ist.

**) Darin zeigt sich nicht eine judenchristliche Befangenheit des Verfassers, die auf die Unechtheit dieses ganzen Abschnitts hinweist (Baur, Lucht, Volkm. u. A.), sondern ganz im Einklang mit 1 16. 11 28 ff. wird dieser Unterschied gemacht, um die starkgläubigen Heidenchristen zu grösserer Achtung der schwächeren jüdischen Brüder und zur Demuth zu weisen. Hilg. schliesst wenigstens aus diesem starken Entgegenkommen des Apostels, dass der Stamm der Römischen Christenheit judenchristlich war (a. a. O. S. 427), während selbst Lips. hier nichts findet, was über die sonstigen Ausführungen des Apostels hinausgeht. Der allein naturgemässen Annahme, dass aus diesem Uebergange von den Starken und Schwachen zu den Heiden und Juden die wesentliche Identität beider Gegensätze folge, und damit die Majorität der Gemeinde als heidenchristlich erwiesen sei, entgeht Mang. p. 96 f. dadurch, dass er den Apostel von dem ersten Gegensatze zu dem noch viel tiefer greifenden zweiten übergehen lässt. Aber dass hier die Juden voranstehen, erklärt sich daraus, dass die ganze Ermahnung von V. 1 an das Verhalten gegen die Schwachen zunächst ins Auge fasste, und nach 1 16 in dieser Erörterung die Juden unter allen Umständen den Vortritt hatten; und dass er nur die Annahme der Heiden noch durch Schriftworte rechtfertigt, daraus, dass die der Juden ja durch die *ἐπαγγελίαι τῶν πατέρων* von selbst gerechtfertigt war.

mit Nachdruck hervor, wie es auf Grund der göttlichen Verheissungen die spezifische Amtspflicht Christi als des Messias war, den Beschnittenen (*τῆς περιτομῆς*, vgl. 3 30. 4 9) zu dienen, und zwar um göttlicher Wahrhaftigkeit willen (*ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ*, vgl. 3 7). Wie dies zu verstehen, sagt das *εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*. Die den Vätern gegebenen Verheissungen sollten fest und unverbrüchlich (4 16) gemacht, und so Gott, der sie gegeben, in seiner Wahrhaftigkeit erwiesen werden. Das beabsichtigte der Dienst, den Christus der Beschneidung leistete, indem er an ihr das verheissene Heil zu verwirklichen begann *). — V. 9. *ὑπὲρ ἐλέους*) Gegensatz von *ὑπὲρ ἀληθ. θεοῦ* V. 8: Barmherzigkeitshalber, d. h. für Barmherzigkeit, die ihnen Gott dadurch erwiesen, dass er sie der Erlösung mit theilhaftig gemacht hat (vgl. 11 30f.), ohne dass er sich gegen sie irgend dazu verpflichtet hatte, was auch in der Weissagung von ihrer Theilnahme am Heil nicht geschehen, die ja nicht den Heiden gegeben war. Vgl. Weiss, bibl. Theol. § 90, b. Die Beziehungen der beiden *ὑπέρ* sind also nicht gleich. — *δοξάσαι*) von *λέγω* abhängig, nimmt man wohl am besten: gepriesen haben (nämlich bei ihrer Aufnahme), was dem parallelen *γενέσθαι* entspricht. Vgl. Reiche, Rück., de W., Bisp., Mang. p. 94, Luth., Goeb., Böhmer **).

*) Das *γάρ* ist also erläuternd und nicht die vorige Ermahnung in ihrer näheren Bestimmtheit begründend (Hofm.). Die Rcpt. hat nur nach L *δε* statt *γαρ*, und *ιησουν χριστον* (DEFG) statt des einfachen *χριστον*. Tisch. liest nach ℵAELP mit der Rcpt. *γεγενησθαι*, und Meyer vertheidigt dies, weil das eine der beiden *γε* leicht abfiel. Aber die Einführung des Perf. ist eine häufige Verfeinerung. Lies mit Lchm., Treg. txt., WH. a. R. *γενεσθαι* (BCDFG). Sand. behauptet, dass *περιτομή* hier nicht auf die Beschnittenen, sondern auf den durch die Beschneidung versiegelten Bund gehe, wodurch der ganze Gegensatz aufgehoben wird. Von der christlichen Wahrheit (Beck) ist natürlich bei *ἀληθ.* nicht die Rede.

**) Dagegen ist die Fassung: zu preisen haben (Thol., Phil. u. d. Meisten, auch wohl God.) kontextwidrig, da von einer Pflicht nach dem Parallelismus beider Verse keine Rede ist, und sprachwidrig, da *λέγω γάρ* hier nicht den Sinn des Gebietens hat (s. z. 12 3. 2 22). Die Fassung als zeitloser Infinit. (ich sage, dass die Heiden preisen; vgl. Win. § 44, 7 und Frtzsch., Otto, Zimmer, Lips. nach Vulg., Luther u. M.) hätte den Infin. Praes. erfordert, weil *λέγω* hier nicht den Begriff des Wollens, Hoffens u. dergl. (s. Lobeck ad Phryn. p. 749), sondern einfach den der Aussage mit Angabe des Objekts ausdrückt. Meyer, der *γεγενῆσθαι* liest, fasst das *δοξάσαι* dem vorherigen *βεβαιῶσαι* parallel, mithin garnicht von *λέγω* abhängig, sondern von *εἰς τό*, so dass dieser Preis Gottes durch die Heiden die entferntere Absicht war, welche durch Christi Dienst an den Juden erreicht werden sollte (vgl. Beza, Beng., v. Heng., Sand.), was doch sehr

καθὼς γέγραπται) Dieses Preisen der Heiden geschieht in Gemässheit (als Erfüllung) von Ps 18 50, welche Stelle nach den LXX angeführt ist. Der Prophet hört (nach der Messianischen Deutung des Psalms) den Messias sagen: »Darum will ich Dich preisen unter den Heiden und Deinem Namen lobsingen«. Er kann dies aber nur thun, indem er die Heiden, die er angenommen (V. 7), zum Preise seines Namens erweckt *). — V. 10. *καὶ πάλιν*) und wiederum, nämlich an einer anderen, das Nämliche enthaltenden Stelle (vgl. I Kor 3 20) sagt die Schrift. Das zu *λέγει* zu ergänzende *ἡ γραφή* ist aus *γέγραπται* V. 9 zu entnehmen. — Die Stelle ist Dtn 32 43, genau nach d. LXX, welche aber, wahrscheinlich einer anderen Lesart folgend, vom Hebräischen abweichen. Sie fordert die Heiden auf, ganz wie V. 6: »Frohlocket, Ihr Heiden, mit seinem Volk«. Da der Apostel auf den Grundtext nicht reflektirt, gehört der Streit über seinen Sinn nicht her. — V. 11. *καὶ πάλιν*) und wiederum, scil. sagt die Schrift Ps 117 1 (genau nach den LXX): »Rühmet den Herrn, alle Heiden, und es sollen ihn loben alle Völker« **). — V. 12 bringt endlich Jes 11 10, mit Auslassung von *ἐν τῇ*

künstlich ist. Unrichtig Hofm.: *δοξάσαι* sei Optativ, Paulus wünsche, dass die Heiden u. s. w. So wäre das *εἰς δόξαν θεοῦ* V. 7 etwas, was erst noch eintreten sollte, obgleich es doch schon längst eingetreten war (vgl. 9 24f. u. s. 15 16—24). Olsh., Frtzsch., leugnen, dass das *ὑπὲρ ἐλέους* sich speziell auf die Heiden, das *ὑπὲρ ἀληθείας* auf die Juden beziehe, da auch diesen Barmherzigkeit widerfuhr, und auch jenen das Heil verheissen war.

*) Das historische Subjekt d. St. ist David; nach der Deutung des Apostels aber weder der Heidenchrist (Frtzsch., Lips., vgl. Goeb.: die sympathisch an dem Lobe Israels sich betheiligenden Heiden), noch der Heidenapostel als Organ Christi (Hofm., vgl. Reiche), noch irgend ein Heilsbote überhaupt an die Heidenwelt (Phil.), oder gar ein unbestimmtes Subjekt (Luth.). Auch ist nicht David als Typus des Messias gedacht (Meyer, Otto). Der Messias soll aber nicht bloss mit den Heiden zusammen Gott preisen (gegen Sand.), oder so dass als sein Preisen dargestellt wird, was in seinem Namen geschieht, was Meyer dann freilich mit dem Richtigen (August., Beng., vgl. God., Böhmer) identifizirt. Das *διὰ τοῦτο* ist ohne Bedeutung, aus der citirten Stelle mit aufgenommen und geht weder nach dem Zusammenhange des (Messianisch gedeuteten) Psalms auf den Sieg des Evangeliums (Hofm.), noch auf das *ὑπὲρ ἐλέους* (Böhmer).

**) Die Vollziehung der Aufforderung in den beiden letzten Stellen erkennt Paulus in der Lobpreisung Gottes von Seiten der zu Christo bekehrten Heiden aus allen Nationen. Diese Erfüllung sieht er schon als gegenwärtig begonnen, nicht erst als Thatsache der Zukunft, »wo das Völkerthum als einheitliches Ganzes« Gott lobpreist (Hofm., Luth.). Das zweite *λεγει* nach *παλιν* (Lchm., Treg. i. Kl. a. R. nach BDEFG) ist der Konformation nach V. 10 dringend verdächtig, gewiss aber ist

ἡμέρᾳ ἐκείνῃ hinter ἔσται wörtlich nach d. LXX, welche aber den Urtext ungenau übersetzen: »Dasein wird der Wurzelspross Isai's, (d. h. der Messias), und (d. i. und zwar, erklärend) der da aufsteht (sich erhebt), zu herrschen über Heiden; auf ihn werden Heiden hoffen«. Mit diesem letzten Citat ist gesagt, dass die Betheiligung der Heiden an der Messianischen Hoffnung Israels der Grund ihres Preisens ist *).

V. 13. Wie V. 1—4 in einen Segenswunsch überging (V. 5—6), so geht auch jetzt die mit V. 7 neu angehobene Ermahnungsrede in einen solchen über (δέ), welcher zugleich den Schluss des ganzen Abschnittes (von Kap. 14 an) bildet. — ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος) Auch diese Charakteristik Gottes (vgl. z. V. 5) als dessen, der allein die Hoffnung zu wirken vermag, schliesst formell an ἐλπιοῦσιν V. 12 an **). Er wünscht ihnen, dass Gott sie erfülle (πληρῶσαι ὑμᾶς, vgl. 1 29. Act 5 28) mit aller möglichen, d. h. mit der höchsten (πάσης, vgl. Theile ad Jac. p. 8. Wunder ad Soph. Phil. 141 f.) Freude und mit Friede. Dass auch hier χαρά und εἰρήνη, wie 14 17, die Freude an dem in der Rechtfertigung empfangenen Heil und den Frieden, welcher in Folge dessen die Seele erfüllt, bezeichnet, erhellt daraus, dass Beide im Glauben (ἐν τῷ πιστεύειν) begründet gedacht sind. Da aber der Gott der Hoffnung dies wirkt, so ist damit beabsichtigt, dass sie überreich seien (εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς, vgl. 3 7. 5 15) an der Hoffnung. Zu dem ἐν vgl. I Kor 15 58. Phl 1 9. Ganz anders ist das zweite ἐν, welches bezeichnet, dass dieses nur geschehen kann auf Grund (vermöge) der in ihnen wirkenden Kraft des heiligen Geistes (δυνάμει πνεύματος ἁγίου, vgl. Lk 4 14. Act 1 8) ***).

---

das επαινεσατε (Rcpt. nach FGLP) statt -νεσατωσαν dem αινειτε konformirt, wie schon in den LXX. Das τον κυριον setzt die Rcpt. nach den LXX vor παντα τα εθνη (CFGL).

*) Messianisch ist diese St. und ihr ganzer Zusammenhang, und zwar auch in so weit, als die Idee darin ausgesprochen ist, dass der verheissene Davidide auch über Heiden sein Reich ausbreiten, und der Gegenstand ihres Verlangens (nach d. LXX und Paulus: ihres gläubigen Hoffens) sein werde. Auch diese Weissagung sieht Paulus erfüllt durch der bereits bekehrten Heiden Lobpreisung des göttlichen Erbarmens (V. 7. 9). Beachte die Artikellosigkeit von ἐθνῶν und ἔθνη, welche daher nicht »die Völkerwelt« (Hofm.) bezeichnen.

**) Natürlich haben auch die Judenchristen V. 8 an dieser Hoffnung Antheil; aber unmöglich würde Paulus an das von der Hoffnung der Heiden Gesagte seinen Segenswunsch anknüpfen, wenn die Majorität der Gemeinde judenchristlich wäre (gegen Mang.). Vgl. auch God.

***) Auch hier kann also χαρά und εἰρήνη nicht von Freudigkeit

Der Epilog (V. 14—33), welcher im Wesentlichen dem Eingange 1 8—16 entspricht und keineswegs nur dem Abschnitte von den Glaubensschwachen (Melanth., Grot.), sondern dem ganzen Briefe gilt, enthält zuerst eine Rechtfertigung seines Schreibens (V. 14—21) und dann Mittheilungen über seinen Reiseplan (V. 22—33).

V. 14—21. Die Rechtfertigung seines Schreibens. — πέπεισμαι δέ), vgl. 8 38. 14 14: ich bin aber der Ueberzeugung. Das δέ ist das einfache μεταβατικόν (Meyer), das aber doch einen gewissen Gegensatz gegen die Ermahnungen des praktischen Theiles bildet (de W., Otto). Die erneute Anrede (ἀδελφοί) markirt, wie 12 1, den Uebergang zum Epilog und ist durch das hinzugefügte μου (vgl. 7 4) um einen Ton wärmer als die gewöhnliche (vgl. Böhmer). Es liegt dem Apostel etwas daran hervorzuheben, dass er nicht erst von Anderen her Rühmendes über sie und ihren Glauben zu hören brauchte (vgl. 1 8), dass auch er selbst (καὶ αὐτὸς ἐγώ, et ipse ego, vgl. 7 25) für seine eigene Person der Ueberzeugung in Betreff ihrer (περὶ ὑμῶν, vgl. 1 3. 8) war, dass sie schon ihrerseits (ohne sein Ermahnen) das Rechte finden und thun werden. Woher diese seine Ueberzeugung stammte, wissen wir nicht, aber er kann leicht Einzelne, vielleicht Einflussreiche aus der Gemeinde kennen gelernt und von ihnen aus mit fester Zuversicht auf die ganze Gemeinde geschlossen haben, was er dann mit vertrauensvoller Lehrweisheit ausspricht. Das καὶ αὐτοί entspricht absichtsvoll dem καὶ αὐτὸς ἐγώ in ganz gleicher Bedeutung. So nach Meyer mit Recht Luth., Goeb., Otto, Böhmer. Er hebt zunächst ganz allgemein hervor, dass sie voll sind von Bravheit. Wie schon das μεστοί (vgl. 1 29) ἐστε zeigt, geht ἀγαθωσύνης auf die Trefflichkeit der Gesinnung (vgl. Jud 8 35. II Chr 24 16.

und Eintracht im sittlichen Sinne stehen (Meyer, Lips., Hofm., der daher Beziehungen auf die vorigen Ermahnungen einträgt, vgl. Mang.). Otto denkt sogar bei ἐν τῷ πιστεύειν an das gegenseitige Vertrauen! Ganz unmöglich nimmt Böhmer das ἐν τῇ δυνάμει von dem, womit sie erfüllt werden durch ihre Hoffnung, Lips. das περισσεύειν von ihrer reichlichen Erweisung in der Hoffnung. Wahrscheinlich echt ist übrigens die Lesart von B: πληροφορησαι (FG) υμας εν (fehlt in FG) παση χαρα και ειρηνη, während das εις το περισσευειν nur p. hom. nach πιστευειν ausgefallen ist. Der Segenswunsch knüpft dann noch enger an den Grundgedanken von Kap. 14 an, wonach Gott sie zur vollen Ueberzeugungsgewissheit führen soll im Sinne von 14 5, in aller Freude und Frieden, so dass diese schönste Frucht des Glaubens durch keine Differenz in ihren Ueberzeugungen mehr beeinträchtigt wird. Auch entspricht nun das doppelte ἐν genau dem doppelten ἐν nach περισσεύειν.

Gal 5 22); kraft derer sie das Rechte schon von selbst thun werden. Wie 1 29 wechselt *μεστοί* mit *πεπληρωμένοι*, das aber, wie V. 13, mit dem Gen. *πάσης τῆς γνώσεως* verbunden wird *). Obwohl daraus zunächst, dem Kontexte entsprechend, abgeleitet wird, dass sie im Stande sind (*δυνάμενοι*, vgl. 8 7. 8), auch (sogar) einander zu ermahnen (*νουθετεῖν*, vgl. Job 4 3. I Sam 3 13. Sap 11 10. 12 2. I Kor 4 14), so kann doch das *πᾶσα ἡ γνῶσις* nur auf den ganzen Umfang ihrer christlichen Erkenntniss gehen (vgl. Luth., Böhmer), und er hielt es für nothwendig, dies zu betonen, weil wirklich ein so ausführlicher Lehrbrief den Schein erwecken konnte, als hielte er sie dessen sonderlich bedürftig, wie die neuere Kritik hinlänglich gezeigt hat. Vgl. Einl. § 3.

V. 15 f. rechtfertigt solchem Lobe gegenüber die Art, wie er, wenigstens theilweise, geschrieben. — *τολμηροτέρως*) adverbial, Thuc. 4, 126, 3. Polyb. 1, 17, 7. Lucian. Icarom. 10. Der Komparativsinn darf nicht verwischt werden (vgl. Win. § 35, 4): Kühnlicher, als es ein so gutes Zutrauen mit sich zu bringen scheint. »Quasi dicat: *σπεύδοντα καὶ αὐτὸν ὀτρύνω*«, Grot. — *ἀπὸ μέρους*) vgl. 11 25, beschränkt das *τολμ. ἔγραψα* dahin, dass er zwar nicht den ganzen Brief, aber doch stellenweise kühnlicher geschrieben habe **). Meyer denkt an Stellen

*) Wäre bei dem *καὶ αὐτὸς ἐγώ* gedacht: »auch ich, der ich Euch bisher so rückhaltlos ermahnt habe« (Phil., vgl. de W., Frtzsch., God. u. Aeltere), oder der Gegensatz gegen das (nur fein angedeutete) Urtheil Anderer die Hauptsache (Beng.: non modo alii hoc de vobis existimant, vgl. Olsh., Hofm., Lips.), so hätte *ἐγώ* den Nachdruck (vgl. *κἀγὼ αὐτός* Act 10 26). Beck nimmt *ἀγαθωσύνη* von dem Guten, das Gott in Christo mittheilt, Otto erfindet gar die Bedeutung: Bereitwilligkeit, Gutes zu wirken (die Gemeinde zu fördern), um den Abschnitt eng an V. 1—13 anzuknüpfen, auf den allein sich das Gesagte beziehen soll. Es geht auch nicht speziell auf die Güte, wie Neh 9 25. 35, oder gute brüderliche Gesinnung (Lips., Sand). Die gemeinte *γνῶσις* beschränkt Mang. p. 103 auf die 14 1 bis 15 13 erörterten Prinzipien, weil er den Brief an eine judenchristliche Gemeinde geschrieben sein lässt, die erst zur vollen Erkenntniss der christlichen Heilswahrheit erhoben werden soll und sie daher allerdings noch nicht besitzen kann, Lips. gar auf die volle praktische Einsicht in die Nothwendigkeit brüderlicher Eintracht, was doch dem *πᾶσα* gegenüber ganz unmöglich ist. Konsequenter fand Lucht (vgl. Volkm. Baur) von der gleichen Voraussetzung aus hier eine unwahre captatio benevolentiae (vgl. schon Reiche), die erst ein Späterer, um den üblen Eindruck des Briefes zu verwischen und der von Petrus gestifteten Gemeinde die Hochachtung zu beweisen, die das nachapostolische Zeitalter dem wachsenden Ansehen Roms zollte, dem Apostel in den Mund legte. — In der Rcpt. ist das *της* (ℵBP) vor *γνωσεως* ausgefallen, das Lchm. streicht, Treg. a. R. einklammert.

**) Treg. txt., WH. schreiben wohl mit Recht *τολμηροτερως* (AB)

wie 6 12ff. 19. 8 9. 11 17ff. 12 3. 13 3ff. 18f. 14 3f. 10. 13. 15. 20. 15 1 al. — ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς) vgl. Plat. Legg. 3. p. 688 A. Dem. 74, 7: als Euch wieder erinnernd, d. i. in der Art und Weise eines, welcher Euch wieder in's Gedächtniss ruft, was Ihr wohl wisst, aber vergessen haben könntet. S. Bernhardy p. 476. Buttm., neut. Gr. p. 263. Kühner II, 2. p. 649f. I Th 2 4. Hbr 13 17. Gerade darin liegt die als ein Widerspruch mit V. 14 erscheinende Kühnheit, dass er thut, als könnten sie trotz ihrer ἀγαθωσύνῃ das ihnen wohl Bekannte vergessen heben *). Daher schliesst sich auch unmittelbar an

statt -ρον. Das αδελφοι der Rcpt., das Meyer vertheidigt und aus der Inständigkeit der Stimmung erklärt, ist nach ℵABC cop. aeth. zu streichen, und statt υπο τ. θεου (Rcpt. Lchm.) απο (ℵBF) zu lesen. Hofm. erklärt den Comp. aus dem geringeren Rechte des Apostels, an eine nicht von ihm gestiftete Gemeinde zu schreiben (vgl. auch Beng., welcher noch ein »cum potius ipse venire deberem« einträgt), und Luth. will dieses Motiv mit aufnehmen (vgl. Meyer, Lips.), während Hilg. gar ihn nur daraus verstehen will, dass Paulus an eine judenchristliche Gemeinde schreibt, obwohl jede Andeutung dafür im Kontext fehlt. Das ἀπὸ μέρους gehört schon der Wortstellung nach weder bloss zu τολμηρ. (Grot. nach Pesch.: paulo liberius), noch gar zu επαναμιμν. (God., vgl. Zimmer), wo es auch nicht besagen könnte, dass ihnen die Dinge bis zu einem gewissen Grade bekannt waren. Hofm. (vgl. auch Th. Schott) bezieht es auf die stückweise (im Gegensatze zu einer vollständigen) Darlegung der christlichen Wahrheit in unserem Briefe, als ob ἐκ μέρους (I Kor 13 10) stände, und seltsam genug für diesen Brief, der umfassender als irgend ein anderer die evangelische Heilswahrheit darlegt.

*) Allerdings geht das ἐπαναμιμνήσκων zunächst auf das, was er zur Begründung seiner Ermahnungen gesagt (vgl. God.), wenn auch keineswegs bloss der Ermahnungen zur Eintracht (Lips.), da auch vielerlei andere Ermahnungen in dem Briefe vorkommen; aber eben darum ist auch nichts ausgeschlossen von dem, was er zur Entfaltung seiner Heilsbotschaft (1 16f.) gesagt hat, auf die seine Ermahnungen überall zurückgehen. Dies entspricht auch allein dem umfassenden πάσης τῆς γνώσεως V. 14, wie der Berufung auf sein Apostelamt, das es nach V. 16 ausdrücklich mit dem Evangelium als solchem zu thun hat. Mang. bezieht in Folge seiner Annahme des judenchristlichen Charakters der Gemeinde das ἀπὸ μέρους willkürlich auf diejenigen Brieftheile (besonders Kap. 2. 9. 10), in welchen im Interesse des heidenchristlichen Apostolats judenchristliche Prätensionen bekämpft seien (p. 107 f.), und trägt den Gedanken ein, dass er nur um der Heidenmission willen mit der judenchristlichen Gemeinde in Rom in diesem Briefe Fühlung suche und im energischen Eintreten für seine ἔθνη ihre noch gehegten Prätensionen rückhaltlos niederschlage (Mang. p. 109). Dadurch will er dem in V. 16 klar vorliegenden Beweise entgehen, dass die Leser, denen gegenüber er sich für sein Schreiben auf sein Heidenapostolat beruft, Heiden sind. Die Behauptung Hilg.'s (a. a. O. S. 429), dass Paulus sich nur allgemein auf die ihm gegebene Gnade berufe, ist doch Angesichts des

den Partizipialsatz das *διὰ τὴν χάριν* etc. (12 3) an, das dies *ἐπαναμιμν.* und damit zugleich das *τολμ. ἔγραψα* rechtfertigt. Die ihm speziell verliehene Gnade ist nach 1 5. 12 3 das Apostelamt, um deswillen er that, wie er thun durfte und musste. — V. 16. *εἰς τὸ εἶναι* etc.) In dem Zweck, zu welchem ihm solche Gnade zu Theil geworden, liegt insbesondere seine Rechtfertigung dieses Schreibens. — *λειτουργόν*) empfängt, abweichend von 13 6, durch das Folgende die Beziehung auf priesterlichen Opferdienst, den ihm Gott mit der Ausrüstung dazu verliehen (V. 15), den er aber, wie der Gen. *Χριστοῦ Ἰησοῦ* sagt, Christo zu leisten hat, sofern er als sein Apostel in der Verkündigung des Evangeliums von Christo seine priesterliche Wirksamkeit zu üben hat, und zwar in Bezug auf die Heiden. Das *εἰς τὰ ἔθνη* gehört also zu *λειτουργόν;* die Heiden sollen als vom Apostel Bekehrte das darzubringende Opfer sein. Seine Thätigkeit als *λειτουργός* bezeichnet näher das sakrifizielle *ἱερουργοῦντα* (vgl. Herodian 5, 3, 16. Joseph. Antt. 6, 6, 2. II Mak 7 8, und zu *ἱερουργία* 3 30. Pollux 1 29. Plat. Legg. p. 774 E.); priesterlich waltend des Evangeliums Gottes. Es ist also *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* (vgl. 1 1) als das Mittel gedacht, dessen er sich bedient, um als Priester sein Opfer darzubringen, und kann sehr wohl eigentlicher Objektsakkusativ zu *ἱερουργ.* sein (gegen Otto), da die hier gemeinte (bildliche) Opferung nur zu Stande kommt, indem die von Gott stammende Heilsbotschaft (durch ihre gottgewollte Verkündigung) in der dieser heiligen Handlung entsprechenden Weise verwaltet wird. — *ἵνα γένηται* etc.) nähere Erklärung von *εἰς τὰ ἔθνη.* — *ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν*) vgl. Hbr 10 10: die Opferdarbringung der Heiden. Die bekehrten und durch den Geist zu Gottes Eigenthum geweihten Heiden sind das Opfer, welches Paulus als Priester Jesu Christi Gotte dargebracht hat, indem er durch die Verkündigung des Evangeliums in ihnen den Glauben wirkte. — *εὐπρόσδεκτος*) vgl. Plut. Mor. p. 801 C. I Pt 2 5. Der Zweck seines priesterlichen Waltens ist, dass diese Opferdarbringung Gott wohlgefällig werde, sofern sie mehr und mehr eine geheiligte (*ἡγιασμένη*) wird auf Grund heiligen Geistes (*ἐν πνεύματι ἁγίῳ*). Darauf eben hat er ja durch

---

V. 16, der den Zweck derselben angiebt und dadurch sie direkt von seinem Heidenapostolat erklärt, mehr wie seltsam; und ebenso, wenn Lips. die Erinnerung an seinen heidenapostolischen Beruf nur darauf bezieht, dass er als Heidenapostel verpflichtet ist, die Heidenchristen (deren sich ja »eine grössere oder geringere Zahl« auch in Rom befand!) zur Eintracht mit den Judenchristen zu mahnen.

seine evangelische Verkündigung in diesem Briefe (1 15), die hier allerdings nur an ihnen bekannte Wahrheiten erinnern wollte (V. 15), und durch die darauf gegründeten Ermahnungen hinwirken wollen *). — V. 17. ἔχω οὖν) Steht es so mit dem ihm anvertrauten Amte, wie er V. 16 dargelegt, so hat er das Rühmen (τὴν καύχησιν, vgl. 3 27), das man ihm vorwerfen konnte, wenn er sein etwas kühnes Schreiben durch Berufung auf die ihm speziell verliehene Gnade (V. 15) rechtfertigte, sich nicht selbst angemasst, sondern er besitzt es auf Grund Jesu Christi (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), der ihn in seinen Dienst genommen hat als seinen λειτουργός, in Bezug auf das, was seine Stellung zu Gott (τὰ πρὸς τὸν θεόν, vgl. Hbr 2 17 5 1), d. h. seine priesterliche Aufgabe mit sich bringt. Erst in dieser Rechtfertigung seiner Berufung auf sein Amt als Heidenapostel tritt hervor, dass er an eine heidenchristliche Gemeinde schreibt, mit der er noch in keine nähere Beziehung getreten **).

---

*) Ew. (»Volksschaffner«), God. (»öffentlicher Beamter«) wollen λειτουργός im Sinne von 13 6 nehmen, ganz allgemein vom Diener Christi Hofm., Luth., Otto. Ganz wunderlich meinen Lucht, Volkm., der Verf. habe den Paulus seiner bestrittenen Stellung wegen nicht ἀπόστολος zu nennen gewagt, wie nach Böhmer Paulus sich selbst nicht (vgl. dagegen Mang. p. 110f.). Der Gen. Χριστοῦ Ἰησοῦ (Rcpt. nach DEL: ιησ. χρ.) bezeichnet Jesum weder als Herrn der Kirche (Meyer), noch als Hohenpriester (Beng., Rück., Otto), geschweige denn als den, welchem das Opfer gebracht wird (Reiche). Das εἰς τὰ ἔθνη gehört nicht zu ἱερουργ. (Th. Schott, Hofm.), weil es durch die Voranstellung einen ganz unmotivirten Nachdruck erhielte. Ein leerer Wortstreit ist es, wenn Hofm. bestreitet, dass ἱερουργ. den priesterlichen Dienst ausdrücke, da ein heiliger Dienst, den einer bei der Opferdarbringung leistet, nur ein priesterlicher sein kann. Natürlich ist nicht das Evangelium selbst das Opfer, welches gebracht wird (Luther u. M.), aber auch nicht das göttliche Institut, welches durch die Opferdarbringung priesterlich bedient wird (Meyer), da seine Verkündigung ja erst die Opferdarbringung bewirkt; auch ist es unnöthig, τὸ εὐαγγ. im Sinne von τὸ εὐαγγελίζεσθαι zu nehmen (God., Mang. p. 109). Das ἵνα γένηται ist nicht gleich: damit sei (Lips.); aber auch nicht: damit von Statten gehe (Meyer mit Berufung auf Xen. Anab. 6, 4, 9), da ja εὐπρόσδεκτος das Prädikat dazu ist. Ein Gegensatz gegen die ceremonielle Weihe der levitischen Opfer (Meyer, Luth., Sand.) liegt in ἡγιασμένη schwerlich.

**) Man braucht also nicht den Anlass zu dieser Geltendmachung seines Amtes V. 17—21 in den damaligen Korinthischen Verhältnissen und Erfahrungen zu suchen (so bes. Rück., vgl. auch Thol., Phil., Lips.). Warum sie einer heidenchristlichen Gemeinde gegenüber überflüssig sein soll (Mang. p. 106f.), ist doch nicht abzusehen, wenn er auf Grund seines heidenapostolischen Amtsbewusstseins an eine von ihm nicht gestiftete Gemeinde τολμηροτέρως geschrieben hat. Die Rcpt. hat nach ℵALP (vgl. WH. i. Kl.) den unverstandenen Art. vor καυχησιν weg-

V. 18ff. begründet die in V. 17 enthaltene Ablehnung jedes anmaasslichen Rühmens und somit das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* — *οὐ γάρ* etc.) denn ich werde mich nicht (in keinem gegebenen Fall) erkühnen (*τολμήσω*, wie 5 7), irgend etwas von dem (*ὧν* attrah. statt *τούτων ἅ*) im Munde zu führen (mich mit etwas aus dem Bereiche desjenigen zu rühmen), was nicht Christus wirklich zu Stande gebracht hat (*κατειργάσατο*, vgl. 7 15. 17f. 20) durch mich, um sich Heiden gehorsam zu machen (*εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν*, vgl. 1 5) scil. durch gläubige Annahme des Evangeliums, mittelst Wortes und Werkes (*λόγῳ καὶ ἔργῳ*, vgl. II Kor 10 11. Act 7 22. Lk 24 19). Wenn er sich aber dessen rühmt, was Christus durch ihn wirklich zu Stande gebracht hat, und nicht etwa erdichteter Erfolge, so beruht sein Rühmen in Christo Jesu *). — V. 19. *ἐν δυνάμει σημείων κ. τεράτων*) bezieht sich auf *ἔργῳ*

---

gelassen, wie nur nach Min. das *τον* vor *θεον*. Der Nachdruck des Satzes liegt nicht auf dem *ἔχω* (Meyer, Böhmer), dessen Stellung ja nur die naturgemässe ist (vgl. Otto), sondern auf *ἐν Χρ. Ἰησ.*, das schon darum nicht mit *τὴν καύχησ.* verbunden werden kann (Reiche, Ew.), und das nicht auf die Lebensgemeinschaft mit Christo (so gew., auch Meyer, Lips.) und die Kraft, die ihm Christus in derselben verleiht (Mang. p. 113, Goeb.), sondern darauf geht, dass Christus ihm Anlass zu solchem Sichrühmen verliehen. Das *τὰ πρὸς τ. θεόν* darf man nicht übersetzen: in Gottes Sache (Otto, vgl. Goeb., Zimmer), was *τὰ τοῦ θεοῦ* hiesse, geschweige denn: wenigstens vor Gott (Seml., Rück., Lips.), was *πρὸς τὸν θεόν* hiesse.

*) Ganz spitzfindige Bedenken erhebt Hofm. gegen diese einfache Gedankenverbindung, indem er hier die Begründung davon sieht, dass Paulus das Rühmen auf Grund seines Briefes besitzt, und den Sinn herausbringt, dass der Apostel alles Eigene bei Seite lassen wolle, was nicht ausgerichtetes Werk Christi durch ihn zum Zwecke der Heidenbekehrung sei, als ob *Χριστός* betont voranstände, worauf auch Theod. u. M., Calov., Olsh., Frtzsch., Thol., Goeb. den Nachdruck legen. Wortwidrig God.: denn ich wagte nichts zu nennen, was Christus nicht durch mich gethan hätte, als ob hier gerade der »Paroxysmus der *καύχησις*« vorläge; Beck: ich werde nie ein Wort wagen, das nicht aus der Wirksamkeit Christi hervorgeht, so dass ich nur sein Organ bin; Otto: ich werde mich hüten, etwas zu verschweigen von dem, was Christus durch mich gewirkt hat. Warum diese Ablehnung Heidenchristen gegenüber unverständlich sein soll (Mang. p. 114), ist doch nicht abzusehen, da die Leser leicht auf den Gedanken kommen konnten, er wolle durch diesen Brief sich ein Recht erwerben, sie fortan als seine Pflanzung in Anspruch zu nehmen, wozu er übrigens ein gewisses Recht gehabt hätte, wenn er durch ihn eine judenchristliche Gemeinde erst zur vollen Höhe der Heilserkenntniss erhoben hätte. Vgl. die Einl. § 3. — Treg. u. WH. a. R. lesen statt *τολμησω* nach B Patr. *τολμω*, das dem *εχω* konformirt ist. Die Rcpt. setzt das *τι* hinter *λαλειν* (L), um es mit *αν* zu verbinden.

zurück und sagt, vermöge welcher Kraft ihm Christus mittelst Werkes zu wirken gegeben hat. Der Genit. bezeichnet die Kraft, welche von Zeichen und Wundern (die Paulus als Werkzeug Christi verrichtet hat) ausging auf die Gemüther der Menschen. Diese Zeichen und Wunder (vgl. Ex 7 3. Dtn 4 34. Dan 6 28. Mt 24 24) sind natürlich nicht Geisteswunder (Reiche), womit ja die ganze Unterscheidung von Wort und Werk hinfällig würde, sondern wunderbare Machtthaten, durch welche Gott ihn, seine Predigt und seinen Beruf beglaubigte (II Kor 12 12: σημεῖα τοῦ ἀποστόλου). Daher steht auch der Ausdruck, der diese Thaten als Zeichen charakterisirt, voran, während der zweite sie mehr nach ihrer staunenerregenden Seite bezeichnet, als nach ihrer höheren Bedeutsamkeit. — Das ἐν δυνάμει πνεύματος (vgl. V. 13) entspricht dem λόγῳ und bezeichnet die Machtwirkung, welche von dem in seiner Verkündigung wirksamen Gottesgeiste ausging und die Gemüther zum Glauben erweckte *). — ὥστε etc.) vgl. 7 6. Erfolg, welchen dieses Wirken Christi durch Paulus in Bezug auf die Ausbreitung des Christenthums gehabt hat. Allerdings war, streng genommen, V. 18 nicht von dem die Rede, was Christus gewirkt hat, sondern davon, dass er nichts von sich aussage, was Christus nicht gewirkt hat. Allein die ganze Ausführung sollte ja nur dazu dienen, zu begründen, dass, wenn er sich seiner hohen und umfassenden Aufgabe (V. 16) rühme, er dies auf Grund dessen thue, was Christus thatsächlich durch ihn gewirkt hat; wenn auch die Ablehnung jeder Anmaasslichkeit seines Rühmens nur durch jene negative Wendung geschehen konnte. — ἀπὸ Ἰερουσαλήμ) Von hier aus, von wo überhaupt die evangelische Verkündigung ausgegangen ist, und wo auch er in seiner Anfangszeit gepredigt hat (vgl. Act 9 26ff.), bestimmt Paulus den Terminus a quo, weil er die grösste räumliche Ausdehnung seines Wirkens (von Südost nach Nordwest) anführen

*) God., Otto nehmen den Gen. als Bezeichnung der in Zeichen und Wundern sich äussernden göttlichen Macht, was zu dem parallelen ἐν δυνάμει πν. nicht passt. Ganz unnatürlich bezieht Beck das erste ἐν δυνάμει auf λόγῳ καὶ ἔργῳ; Beza, Glöckl. fassen das ἐν δυνάμει πν. dem vorigen subordinirt (vgl. Luth.). Sowohl das θεου (Tisch. nach ℵLP u. bes. griech. Vätern), wie das αγιου (Lchm., Treg., WH. i. Kl. nach ACDEFG Vers. u. Lateinern) nach πνευματος sind offenbar Glossen. Mit Recht hat auch Meyer das einfache πνευματος (B). Hofm. will Alles von λόγῳ καὶ ἔργῳ an durch ein Hyperbaton mit ὥστε etc. verbinden, was abgesehen von der sprachlichen Ungeheuerlichkeit dieser Konstruktion schon sachlich nicht passt, da ein Predigen durch Thaten eine ganz moderne Vorstellung ist.

will. — *καὶ κύκλῳ*) vgl. Gen 35 5. 41 48. I Chr 11 8. Jdt 1 2. Mk 6 6, hängt natürlich nicht mit von *ἀπό* ab, sondern fügt dem Ausgangspunkt seines Wirkens noch diejenige Sphäre hinzu, welche von dort aus zunächst der Schauplatz seines Wirkens wurde: von Jerusalem und im Umkreise. Damit kann aber nur Judaea (Frtzsch.) und das ganze Syrien (insbesondere Damaskus; vgl. Act 9 19f.) gemeint sein, weil Paulus in Arabien nicht gepredigt hat (gegen Meyer, God., Beck, vgl. Einl. § 1, 2). — *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ*) setzt nothwendig, wenn hier nicht wirklich eine an leere Prahlerei grenzende Zweideutigkeit vorliegen soll, voraus, dass Paulus in Illyrien gepredigt hat, obwohl die Apostelgesch. von einer Missionsreise dahin nichts weiss, die aber sehr wohl in seinen Aufenthalt in Achaja (Act 20 3) gefallen sein kann*). — *πεπληρωκέναι*) kann nur bezeichnen, dass er die ihm aufgetragene Thätigkeit im Dienste Christi zur Vollendung gebracht habe. Dann aber ist *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* die ihm aufgetragene Verkündigung von Christo, *τὸ εὐαγγελίζεσθαι* (wie 1 19). Vgl. Th. Schott, Mang., God.**).

---

*) Die Kritik, welche behauptet, dass Act 9 19f. 26ff. mit dem Galaterbrief im Widerspruch stehe, kann allerdings nur diese Stelle für unecht halten (Lucht, vgl. Lips., der deshalb V. 19 für unecht erklärt), was Mang. p. 120f. vergeblich abzuwehren sucht; denn an die Zeit nach Gal 2 (Böhmer) ist sicher nicht zu denken. Calov., Paul., Glöckl., Sand. beziehen nach Chrys., Theod. u. M. *κύκλῳ* auf den Kreisbogen, welchen Paulus von Jerusalem aus über Syrien, Asien, Troas, Macedonien und Griechenland bis nach Illyrien gemacht habe, so dass es die Richtung angebe, in welcher er von Jerusalem aus weiter gelangt ist (vgl. Hofm.: die weite Runde durch alle dazwischen liegenden Länder machend). Aber *κύκλῳ* ist niemals bloss Gegentheil von: gerade aus, sondern immer circumcirca und müsste ohne *καί* angeschlossen sein; auch wäre der ganze Zusatz (von Jerusalem aus in Kreisform bis nach Illyrien) sehr entbehrlich, und klänge fast wie ein leerer Prunk. Dass Paulus nur auf einer macedonischen Nebenreise bis an die Grenze Illyriens gekommen sei, was noch Goeb., Luth., Sand. für möglich halten, widerspricht offenbar dem ganzen Sinn der Ausführung.

**) Nimmt man *τὸ εὐαγγέλιον* im gewöhnlichen Sinne der (verkündigten) Heilsbotschaft, so muss man das *πληροῦν* immer durch die künstliche Reflexion vermitteln, dass dieselbe erst durch die bestimmungsmässige Ausbreitung und Verkündigung (Meyer, Hofm., Otto) oder gar durch ihre Annahme im Glauben (Phil., Goeb.) ganz werde, was sie ist und heisst, oder man muss den Gedanken an die Verheissung oder den Auftrag Jesu einschieben (Böhmer). Natürlich darf man nicht mit Beza, Grot., Beng., de W., Rück., im Wesentlichen auch Kölln., Thol., v. Heng. und zulassungsweise Reiche, *εὐαγγ.* für munus praedicandi evangelii nehmen, was es nicht heisst (ähnlich Ew.: der vollzogene Auftrag der Verkündigung). Wortwidrig,

V. 20f. οὕτως δὲ φιλοτιμοῦμαι) vgl. IIKor 5 9. IThs 4 11, führt die nähere Bestimmung der Art ein, wie Paulus die Verkündigung des Evangeliums zu betreiben sich zur Ehrensache macht, weil daraus erst erhellt, wie er von einem πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγ. reden konnte, da er ohne sie im Morgenlande noch genug zu thun gefunden hätte. — οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός) giebt zuerst negativ den Grundsatz seines Wirkens an, der darin besteht, das Evangelium nicht zu predigen, wo bereits Christus genannt worden ist als das, was er ist, wo er also von Verkündigern und Gläubigen als Χριστός bekannt wird. Er befolgt diesen Grundsatz, um nicht (ἵνα μή) auf einen fremden Grund zu bauen. Das ἀλλότριον (vgl. 14 4) θεμέλιον geht auf ein einem Anderen gehöriges, weil von ihm gelegtes Fundament (vgl. IKor 3 10f.). Der Grund, weshalb Paulus auf ein solches nicht bauen (οἰκοδομεῖν), d. h. nicht dort seine die Gemeinde fördernde Thätigkeit üben wollte (vgl. 14 19. IKor 14 4), lag darin, dass er das Grundlegen gerade für die spezifische Aufgabe des Apostels hielt und in neuen Gemeindegründungen den Beweis seines Apostelberufs (IKor 9 2f.) fand*). — V. 21. ἀλλά)

obwohl von Baur wiederholt, Luther, Flacius u. M.: »dass ich Alles mit dem Evangelium erfüllt habe«; und kontextwidrig Theophyl., Erasm. u. M., auch Reiche, Olsh., Beck: πληρ. τὸ εὐαγγ. heisse: das Evangelium vollständig verkündigen. Andere willkürlich noch anders, z. B. Calv.: praedicationem evangelii quasi supplendo diffundere: coeperunt enim alii priores, sed ipse longius sparsit«. Die ganze Bemerkung V. 19f. verbunden mit V. 24 soll nach Baur I, p. 307 nur aus der Absicht (des spätern Verf.) zu erklären sein, hier gleichsam eine geographische Linie zwischen zwei apostolischen Gebieten zu ziehen, von denen das eine dem Petrus bleiben müsse (vgl. Lucht und dagegen Mang. p. 121ff.).

*) Tisch., WH., Meyer lesen mit der Rcpt. φιλοτιμουμενον (ℵACEL), wodurch aber offenbar eine Verbindung mit dem Vorigen hergestellt werden sollte. Nach der Meyer'schen Analyse gehört das οὕτως weder zu εὐαγγ. (Goeb., Böhmer), was gegen die Wortstellung ist, noch zu φιλοτ. allein (Otto), was gegen den Zusammenhang, sondern zu beiden. Der Einwand Baur's II, p. 399, dass ja, wenn das wirklich der Grundsatz des Paulus gewesen wäre, der Römerbrief selbst in Widerspruch damit stehen würde (vgl. Lips., der deshalb οὐχ-ἀλλά für unecht erklärt), ist ungültig, da sich jener Grundsatz nur auf sein missionarisches Wirken bezog und nicht auf den brieflichen Verkehr oder auf eine auf der Durchreise (V. 24) beabsichtigte Wirksamkeit. Jenen Grundsatz selbst aber motivirt Reiche fälschlich dadurch, dass er wegen seines freieren Lehrbegriffs polemische Widerwärtigkeiten zu vermeiden gesucht habe (vgl. auch Böhmer). Mang., der die Römische Gemeinde für eine judenchristliche hält, sucht vergebens unter Vertheidigung der Lesart φιλοτιμούμενον zu beweisen, dass Paulus diesen Grundsatz nicht als einen dauernden

Statt nun mit eigenen Worten zu sagen, in welcher Weise es ihm eine Ehrensache sei, das Evangelium zu verkündigen, führt er mit *καθὼς γέγραπται* eine Schriftstelle an, welche nach seiner Deutung eben das verheisst, was er dadurch beabsichtigt (vgl. V. 3). Die Stelle ist Jes 52 15 und lautet wörtlich nach den LXX: »Sehen werden solche, denen nicht verkündigt ist von ihm (d. h. im Sinne des Apostels: von dem Messias), scil. das Verkündigte (und zwar geistig: in Erkenntniss und Glauben); die (die Kunde) nicht gehört haben, werden (sie) verstehen *).

V. 22—33. Mittheilung seines Reiseplans. — *διὸ καί)* vgl. 1 24. 4 22, knüpft an V. 20f. an: weil mich nämlich meine eben geschilderte apostolische Wirkungsweise noch nicht aus dem genannten Länderstriche abkommen liess, in dem es immer noch Grund zu legen gab. Das *ἐνεκοπτόμην* (I Pt 3 7. I Ths 2 18. Gal 5 7) kann also kontextgemäss nur auf solche Behinderungen gehen, welche ihm aus seinen berufsmässigen Verpflichtungen erwuchsen. Freilich wird die Aussage eingeschränkt durch *τὰ πολλά*, das mehr ist als *πολλάκις* 1 13 (*πολλά*): in den meisten Fällen (*πλεῖστα*, Plat. Hipp. maj. p. 281 B), in der Regel. Richtig Vulg.: plerumque. S. Schaef. ad Bos. Ell. p. 427. Ast ad Plat. Legg. p. 62f. Paulus hat also auch andere Behinderungen gehabt, meistens aber solche, die in jenem maassgebenden Grundsatze seines Wirkens beruhten. — *τοῦ ἐλθεῖν)* Genit. vom Verbum des Hinderns abhängig. S. Bornem. ad Xen. Anab. 1, 7, 20. Frtzsch. ad Matth. p. 845 **). — V. 23. *νυνὶ δέ)* vgl. 3 21. Der folgende

---

ausspreche, sondern nur als einen, der für seine Wirksamkeit im Orient gegolten habe (p. 126ff.). Lips. behauptet ganz grundlos, dass das *ὅπου οὐκ ὠνομάσθη Χριστός* auf Rom ziele und nur eingefügt sei, um dasselbe als ein anderes (vielleicht petrinisches) Missionsgebiet zu kennzeichnen, während doch V. 20f. offenbar die Erklärung V. 22ff. vorbereitet.

*) Nach Meyer gestattete die Thatsache, dass mit den Königen (von welchen im Zusammenhange die Rede ist) auch ihre Völker die Herrlichkeit des Gottesknechtes sehen müssen, dem Apostel, hier die Heidenvölker als das Subjekt zu setzen, aber Paulus reflektirt ja nie auf den kontextlichen Zusammenhang und die geschichtliche Beziehung alttestamentlicher Stellen, sondern lediglich auf ihren Wortlaut, in dem übrigens im Urtext das *περὶ αὐτοῦ* fehlt. Treg. a. R., WH. txt. haben nach B cop. das *οψονται* vor *οις ουκ ανηγγ.*, was als Abweichung von den LXX offenbar das Wahrscheinlichere ist.

**) Das *πολλακις* (Lchm., Treg. a. R. nach BDEFG) ist der Konformation nach 1 13 dringend verdächtig. Das *διό* kann natürlich nicht an V. 19 anknüpfen (God.), und die Behinderung nicht darin gefunden werden, dass in Rom schon von Anderen der Grund gelegt war (Beng., Reiche), oder gar, dass sie nicht zu den Heidengemeinden

Partizipialsatz erläutert zunächst, wiefern nach seiner Ansicht jetzt diese Behinderung fortgefallen; daher das subjektive *μηκέτι* (6 6). Eben weil er die evangelische Verkündigung, wie er sie als seine spezielle Aufgabe erfasst, von Jerusalem bis Illyrien völlig absolvirt zu haben meint (V. 19ff.), hat er keinen Spielraum mehr (*τόπον ἔχων*, vgl. zu 12 19. Kypke II, p. 190) in diesen Gegenden (*ἐν τοῖς κλίμασιν τούτοις*, vgl. Gal 1 21. II Kor 11 10). Paulus hatte in allen dahin gehörenden Ländern Gemeinden gestiftet, von welchen aus sich nun das Christenthum durch andere Lehrer, und besonders durch seine eigenen Schüler über das Ganze verbreitete, und somit konnten keine neuen Anforderungen seines apostolischen (kirchengründenden, V. 20) Berufes ihn hindern, wohl aber (*δέ*) trieb ihn seine jahrelange Sehnsucht, zu ihnen zu kommen. Das *ἐπιποθίαν ἔχων* (*ἅπλ.*, vgl. II Kor 7 7: *ἐπιπόθησιν*) ist Umschreibung des *ἐπιποθεῖν* 1 11 und der von *ἐπιποθ.* abhängige Genit. *τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* (V. 22) sagt, wonach er sich seit vielen Jahren gesehnt hat. Zu *ἀπό* vgl. 1 20, zu *ἱκανῶν* Act 9 23. 18 18. — V. 24. *ὡς ἄν*) simulatque. Vgl. I Kor 11 34. Phl 2 23: sobald ich nach Spanien reisen werde (*πορεύωμαι εἰς*, vgl. Num 32 6. Deut 12 29. Lk 1 39). Hiermit beginnt der Hauptsatz, der aber unvollendet bleibt, und zwar, weil, genau wie 5 13f., der selbständige Begründungssatz, der dazwischentritt, den Apostel von der Vollendung desselben abgebracht hat. Er konnte ihn aber um so eher anakoluthisch fallen lassen, als in dem Begründungssatz der Sache nach enthalten war, was er zur Vollendung des Hauptsatzes noch zu sagen hatte (nämlich, dass er jetzt endlich wirklich kommen werde) *). — *ἐλπίζω γάρ*) will erläutern, warum

---

zählten (Volkm.), auch nicht in äusseren Behinderungen, so dass Paulus meine, dass er, auch wenn er wollte, nicht anders als in Verfolgung jenes Grundsatzes nach Rom (wohin ihn jener Grundsatz gerade nicht führte) kommen konnte. Dem allen widerstreitet das folgende *νυνὶ δὲ* etc., welches in *μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τ. κλ. τ.* den nunmehrigen Wegfall der mit *ἐνεκοπτ.* gemeinten Behinderung ausdrückt.

*) V. 23 haben BC (Treg. txt., WH.) das bei Paulus in diesem Sinne seltene *ικανων* statt *πολλων*, das daher wohl ursprünglich ist. Dass die Worte *ελευσομαι προς υμας* (Rcpt. nach L Min.) unecht sind, leidet keinen Zweifel. Dass aber das *γαρ* hinter *ελπιζω*, dass nur in FG Verss. fehlt, eine Folge dieses Zusatzes sei (Meyer), ist ganz undenkbar, da die Schwierigkeit desselben eben offenbar jenen Zusatz hervorgerufen hat; Lchm., Tisch., Treg., WH. haben es mit Recht beibehalten. Das *αφ υμων* (Lchm. nach DEFG, vgl. B, Treg. a. R.: *απο υμων*) hat Meyer mit Recht der von Tisch., WH. geschützten Rcpt. vorgezogen, da *υφ υμων* wegen des Passivs so leicht einkam. Ganz unmöglich ist es, *ἐλπίζω — ἐμπλησθῶ* zu parenthesiren, so dass

er sein jetzt bevorstehendes Kommen an die Reise nach Spanien knüpft, da er dem V. 20f. ausgesprochenen Grundsatze gemäss Rom nur gelegentlich der Reise nach einem neuen Missionsgebiet besuchen konnte. Nur auf der Durchreise (*διαπορευόμενος*, vgl. Lk 13 22. Act 16 4) dorthin hofft er sie zu sehen (*θεάσασθαι*, vgl. II Chr 22 6. II Mak 2 4. Mt 11 7. 22 11), was mit 1 18ff. keineswegs in Widerspruch steht (gegen Lips.), und, zum Zeichen, dass er an eine bleibende Wirksamkeit unter ihnen nicht denkt, von ihnen aus (*ἀφ' ὑμῶν* vgl. 13 1) das Geleit zu empfangen zur Weiterreise. — *προπεμφθῆναι*) vgl. I Kor 16 6. II Kor 1 16 u. z. Act 15 3. Wie er's gewohnt war auf seinen apostolischen Reisen, so hoffte Paulus (»quasi pro jure suo«, Beng.), auch von Rom durch Einige aus der Gemeinde das Geleite zu empfangen nach Spanien, wohin Paulus ohne Zweifel den Seeweg als den kürzesten und schnellsten einschlagen wollte. Das *ἐκεῖ* steht im Sinne von *ἐκεῖσε* nach bekannter Attraktion. S. z. Mt 2 22. — *ἐάν*) nicht Zeit-, sondern Bedingungspartikel, weil er sie nur verlassen will, wenn sein so lange gehegter Wunsch in Erfüllung gegangen sein sollte. An ihnen (bem. das nachdrücklich voranstehende *ὑμῶν*) muss er sich zuerst ersättigt haben, ehe er weiter reisen kann (*πρῶτον*, wie Mt 6 33. 7 5. 8 21); aber fein und verbindlich fügt er ein *ἀπὸ μέρους* (V. 15) hinzu, da ein Besuch auf der Durchreise immer nur ein kurzes Verweilen und einen keineswegs allen seinen Wünschen entsprechenden Genuss gestattete. »Non quantum vellem, sed quantum licebit«, Grot. — *ἐμπλησθῶ*) von der geistigen Sättigung durch den Genuss des ersehnten persön-

---

das *νυνὶ δέ* V. 25 das *νυνὶ δέ* V. 23 aufnimmt (Lchm., Buttm., Gramm. p. 252), da der Inhalt von V. 25 ein ganz anderer ist, als der bei dem *νυνὶ δέ* V. 23 intendirte, obwohl Hofm., Böhmer, die auch *ὡς ἄν* an *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* anschliessen (als ob Paulus schon seit Jahren sich gesehnt, sie bei der spanischen Reise zu sehen, die doch überhaupt erst nach Vollendung seines Werkes im Orient geplant werden konnte), die Partic. in V. 28 mit »obschon« auflösen und schon dort gesagt finden, unter welchen Umständen er die Reise nach Jerus. antritt. Ew. will gar die Parenthese bis zum Ende von V. 27 ausdehnen, wodurch man nicht einmal über das Anakoluth hinwegkommt. Der gewöhnliche griechische Name für Spanien ist *Ἰβηρία* (Herod. 1, 163. Strabo 3, 4, 17. p. 166), doch war wohl auch *Σπανία* (obwohl sich in den Stellen bei Athen. und Diod. Sic. die Variante *Ἱσπανία* findet) nicht selten, und zwar als griechische Form (Casaub. ad Athen. p. 574). Römische Form war *Ἱσπανία* (I Mak 8 3). Es ist die ganze Pyrenäische Halbinsel. Den spanischen Reiseplan mit Baur, Lucht, Lips. (der deshalb V. 23. 24 streicht) für eine spätere Fiktion zu halten, geht schon darum nicht an, weil jede Ueberlieferung über seine Ausführung fehlt (Vgl. Mang., God.).

lichen Verkehrs (ὑμῶν). Dass er in Widerspruch mit 1 13 nur der Empfangende sein will (Lips.), liegt darin sowenig wie in dem θεάσασθαι ὑμῶν. Vgl. Ex 15 9. Hom. Il. 11, 452. Kypke II, p. 191. Den Kommentar giebt 1 12.

V. 25 ff. νυνὶ δέ) nimmt also nicht das νυνὶ δέ V. 23 auf (s. d. Anm. auf S. 587. 88), sondern stellt dem nun endlich beabsichtigten Besuch auf der Durchreise nach Spanien (der ja der Sache nach in dem ἐλπίζω — θεάσασθαι ὑμᾶς ausgesprochen war) gegenüber, was er für den Augenblick noch vor hat. Er steht nämlich im Begriff, eine Reise nach Jerusalem auzutreten (πορεύομαι εἰς, vgl. V. 24), die schon an sich durch das Partic. Praes. (anders Act 24 17, vgl. Bornem. ad. Xen. Anab. 7, 7, 17. Matthiae ad Eur. Suppl. 154. Heind. ad Phaed. p. 249 f.) als ein Theil des Dienstes (διακονῶν, wie II Kor 8 19 f.) betrachtet wird, den er den dortigen Christen leistet. Das τοῖς ἁγίοις bezeichnet natürlich nicht an sich (vgl. 12 13), sondern in der näheren Bestimmung, die es durch εἰς Ἰερουσ. erhält, die Christen in Jerusalem, und zwar, um hervorzuheben, dass auch dieser Aufschub der römisch-spanischen Reise nicht im eigenen Interesse erfolgt, sondern im Interesse solcher, die dieses Dienstes werth sind. — V. 26 erklärt näher, wie es sich bei diesem Dienste um die Kollekte in Jerusalem handelt, die er, obwohl er sie selbst angeregt, als eine von den Gemeinden in Macedonien und Achaja beschlossene (ηὐδόκησαν, vgl. I Mak 6 23. 11 29. 14 47. Lk 12 32. Gal 1 15. I Kor 1 21) bezeichnet (um anzudeuten, dass er auch zu dieser Reise gewissermassen von aussen her den Anstoss erhielt), und durch κοινωνίαν-ποιήσασθαι metonymisch als eine Bethätigung der Gemeinschaft, wie sie unter christlichen Brüdern statthat (vgl. II Kor 9 13. Hbr 13 16). Vgl. 12 13. Das zugesetzte τινά, irgendwelche, entspricht der Zwanglosigkeit (Hofm., Luth.) und somit der Unbestimmtheit des zu erzielenden Betrags (Meyer, vgl. God.), soll aber vielleicht nur ausdrücken, dass der Apostel auf das Nähere in Betreff derselben nicht eingehen will. Ueber die Kollekte selbst s. I Kor 16 1 ff. II Kor 8 9. Act 24 17. Sie veranstalteten dieselbe für die Armen (τοὺς πτωχούς, vgl. Gal 2 10) unter den Heiligen in Jerusalem. Das τῶν ἁγίων ist also Genit. partit. (vgl. Kühner § 414, 5. b), so dass die jerusalemischen Christen nicht sämmtlich arm waren, und das hier hinzutretende ἐν Ἰερουσαλήμ schliesst definitiv die Vorstellung aus, als ob die dortigen Christen irgend wie κατ᾽ ἐξοχήν Heilige genannt würden (vgl. noch Luth.) *). — V. 27. ηὐδόκησαν

*) Hofm. fordert für unsere Fassung des νυνὶ δέ V. 25 ein »zuvor

γάρ) »Est egregia ἀναφορά simul cum ἐπανορθώσει«, Grot. Nicht jeder willkürliche Beschluss der Gemeinden wäre ja für Paulus ein Anlass zu der Reise gewesen, die seine V. 24 entwickelten Pläne hinausschob; darum fügt er hinzu, dass sie damit nur einer Verpflichtung nachgekommen sind: und in der That sind sie Schuldner (ὀφειλέται, wie 8 12) ihnen gegenüber, sofern sie damit ihnen nur vergelten, was sie von ihnen (den jerusalemischen Christen: αὐτῶν) empfangen haben. — τοῖς πνευματικοῖς) denn die Güter des Christenthums (Glaube, Rechtfertigung, Friede, Liebe, Hoffnung u. s. w.) rühren vom heil. Geiste her, sind τὰ τοῦ πνεύματος δῶρα; vgl. 1 11. — ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη) Die Heiden haben Antheil erhalten an dem geistigen Besitze der jerusalemischen Christen, insofern in Jerusalem die Mutterkirche des Christenthums war, so dass also die geistlichen Güter des Christenthums, welche zunächst den Juden bestimmt und mitgetheilt waren, von dort aus auf die Heiden übergingen. Zu κοινωνεῖν τινι vgl. 12 13. Ist dem so, so sind sie verpflichtet (ὀφείλουσιν, vgl. V. 1), ihnen auch ihrerseits im Gebiet (ἐν) der irdischen Güter, eigentlich der das sinnlich leibliche Leben betreffenden (τοῖς σαρκικοῖς, vgl. I Kor 9 11), als dem viel Geringeren (vgl. Chrys.) zu dienen. Durch λειτουργῆσαι stellt Paulus auch hier (wie 13 6) die Liebesspende keineswegs unter den Gesichtspunkt eines heiligen Opferdienstes (Meyer, Goeb., Lips.), da ja von einer Verpflichtung gegen Gott nicht die Rede ist, sondern unter den eines öffentlichen Dienstes, der dem Gemeinwohl geleistet wird. Vgl. II Kor 9 12 *).

---

aber«, womit jedoch die Reise nach Jerusalem, die er jetzt eben anzutreten im Begriff steht, in unbestimmte Zukunft gesetzt und damit sein Besuch noch weiter hinausgeschoben würde. Willkürlich und gegen den Sprachgebrauch übersetzt Zimmer das ηὐδόκησαν: sie haben den guten Willen gezeigt. Otto findet in κοινωνία etwas Gemeinschaftliches, das man veranstaltet; Lips. eine Theilnahme an ihren Bedürfnissen im Sinne von 12 13. Phil. meint, τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων seien die armen Heiligen überhaupt, was doch mindestens ein τοὺς ἐν Ἱερ. erfordern würde.

*) Dass, wie Chrys., Calv., Grot. u. V. (vgl. Rück., Olsh.) annehmen, Paulus den Römern »höflich und säuberlich« (Luther) habe andeuten wollen, ebenfalls den Jerusalemern zu spenden, finden Meyer, Phil. sehr unwahrscheinlich, da kein Grund ersichtlich sei, weshalb er eine direkte Aufforderung nicht gewagt haben sollte, und da er überdies das Kollektenwerk als geschlossen ansah, V. 25. Allein, da die Erwähnung dieses Motivs der Kollekte auch nach Meyer nicht beabsichtigen kann, das richtige Verhältniss der Heidenchristen zu den Judenchristen festzustellen (Th. Schott), so bleibt der natürlichste Grund derselben immer, dass er andeuten wollte, wie sich für die heidnische Christenheit überhaupt zieme, was Macedonien und Achaja

V. 28f. τοῦτο οὖν) resumirend: wenn ich nun die V. 25ff. besprochene Kollektenreise werde vollendet haben (ἐπιτελέσας, vgl. I Sam 3 12. Zch 4 9. Est 8 14. II Kor 8 11). — κ. σφραγισάμενος αὐτοῖς) Da das Siegel dazu dient, eine Urkunde zu beglaubigen (vgl. Est 8 8), heisst das Verb. geradezu soviel, als: bestätigen (vgl. Joh 3 33, 6 27. II Kor 1 22. Aehnlich vielleicht schon II Reg 22 4). Dies kann aber schwerlich bloss durch die Ueberantwortung der gesammelten Gelder geschehen sein (Meyer, Luth., Otto, Lips. u. M. nach Theod. Mops.), da das bildliche τὸν καρπὸν τοῦτον (1 13. 6 21f.) die Kollekte als eine Frucht der von den Heiden empfangenen πνευματικά (V. 27) und der daraus ihnen erwachsenen Verpflichtung bezeichnet, sondern nur dadurch, dass Paulus ihnen durch persönliches Zeugniss bekräftigt, wie die Liebe zur Urgemeinde, welche ihr Eintritt in den Christengemeinden erzeugt hat, diese Liebesgabe an sie gewirkt hat (Goeb., Sand.) *). Wenn dies also geschehen, wird er fortgehen nach Spanien (ἀπελεύσομαι εἰς, vgl. Mt 8 18. Mk 1 35. Joh 4 8), und zwar δι' ὑμῶν, d. h. sodass ihn sein Weg durch (über) Rom führt (vgl. Mt 2 12. 12 43. Joh 4 4). — V. 29. οἶδα δέ) vgl. 14 14. Zu der Verbindung des ἐρχόμενος mit demselben Verbum (ἐλεύσομαι) vgl. I Kor 2 1. Kühner § 490, 3 und ad Xen. Mem. 4, 2, 21. — ἐν πληρώματι) wohl nicht: versehen mit (Meyer mit Berufung auf Bernhardy p. 209 und I Kor 4 21), sondern: auf Grund einer

---

gethan (Hofm., God., Otto, Luth.). Es liegt doch sehr nahe, dass er eine nicht von ihm gestiftete Gemeinde nicht direkt zur Spende auffordern wollte (vgl. V. 15), und V. 25 bezieht sich bloss auf das direkt von ihm betriebene Kollektenwerk.

*) Seiner Deutung entsprechend muss Meyer unter καρπόν den Ertrag der κοινωνία V. 26 verstehen (vgl. Lips.), was dem Bilde durchaus nicht entspricht. Wortwidrig ist die Erklärung: wenn ich ihnen das Geld versiegelt überbracht (Erasm., Corn. a. Lap., Est.) oder sicher eingehändigt habe (de W.), sowie die Beziehung auf Rechenschaftsablegung und andere Formalitäten bei der Uebergabe (Frtzsch., vgl. God.). Reithm. bringt gar ein Deponiren für die Spender in Gottes Schatzkammer heraus. Auf die Spender beziehen das αὐτοῖς kontextwidrig (weil gegen die Beziehung des αυτων — αυτοις in V. 27) auch Theod., Glöckl., welche daran denken, dass Paulus ihnen die richtige Ablieferung ihrer Gabe oder die Frucht, die sie von derselben gehofft haben (Böhmer), sicherstellt. Ohne allen Grund im Texte zieht Hofm. die gemeindeseitig bestellten Ueberbringer herein, welche der Apostel selbst nach Jerusalem führe, hierdurch die Gabe den Empfängern als eine mit seinem Wissen und Willen ihnen zugedachte bezeichnend. — Der Art. vor Σπαν. (Rcpt. nach CL) ist aus V. 24 und zu streichen. Lips. muss natürlich das απελευσομαι δι υμων εις σπανιαν verdächtigen als eingeschaltet statt des einfachen ελευσομαι προς υμας.

Fülle (vgl. 11 25) des Segens Christi. Paulus ist überzeugt, seine Hinkunft zu den Römern werde nicht ohne reichen Segen sein, den Christus durch ihn wirkt, vgl. 1 11. Zu εὐλογία vgl. Gen 33 11. Jud 1 15. 1 Sam 25 27. Hbr 6 7 *).

V. 30ff. παρακαλῶ δέ) Mit dem metabatischen δέ geht der Apostel endlich dazu über, die Gemeinde zur Fürbitte aufzufordern, indem er mit der erneuten Anrede (ἀδελφοί) an ihre Brudergemeinschaft mit ihm apellirt. Ganz wie 12 1, wird aber mittelst διά ein doppeltes Motiv angegeben, dessen er sich bei seinem Ermahnen bedient, indem τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ darauf hinweist, dass, wie er mit seiner Reise im Dienste des Herrn steht (vgl. Böhmer), auch sie als Diener desselben Herrn verpflichtet sind, ihm mit ihrer Fürbitte bei derselben förderlich zu sein, und τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος auf die vom heil. Geiste gewirkte Liebe (Gal 5 22), welche willig und freudig diese Pflicht erfüllen wird. — συναγωνίσασθαι) ἅπλ., weist auf den Kampf gegen feindliche und gefährliche Gewalten hin, in dem sich der Apostel befindet, und in dem sie ihm (μοι) zur Seite stehen sollen in ihren Gebeten. Das unbestimmte ἐν ταῖς προσευχαῖς (vgl. 1 10), das als Verbalsubstantiv sehr wohl ohne Art. mit Präpositionen verbunden werden (vgl. προσεύχ. ὑπέρ, Mt 5 44) und einer näheren Begriffsbestimmung garnicht entbehren kann, empfängt dieselbe durch das ὑπὲρ ἐμοῦ, woraus erhellt, dass ihre Gebete für den Apostel gemeint sind. Das an sich bei προσευχαῖς überflüssige πρὸς τὸν θεόν kann nur hervorheben sollen, wiefern ihre Gebete ihm ein mächtiger Beistand in seinen Kämpfen sind, da sie ihm nichts Geringeres als die Hülfe Gottes selbst verschaffen helfen **). — V. 31. ἵνα ῥυσθῶ etc.) vgl. 7 24. Zweck des Mitkämpfens: damit ich gerettet werde hinweg von (ἀπό, wie Mt 6 13), d. h.

*) Gekünstelt Zimmer: in Erfüllung des Segens Christi, d, h. um Euch den Schatz der Gnade ganz aufzuschliessen. Böhmer denkt an sein von Liebe erfülltes Herz und die Brudergrüsse, die er mitbringt. Ganz wider die Worte Chrys., Oecum., Calv. u. M.: »Scio me — — vos inventurum repletos omnibus donis spiritualibus«, Estius. Dennoch bringt auch Otto heraus, Paulus werde einziehen, von der Fülle herzlichster Bruderliebe eingeholt! Das του ευαγγελιου vor χριστου (Rcpt. nach L) ist offenbar Glossem.

**) Der Geist ist auch hier nicht der christliche Gemeindegeist, wie Otto rationalisirt. Dass das Kämpfen ein Kämpfen wider Fleisch und Blut sei (Phil., Beck), wird durch den folgenden Absichtssatz ausgeschlossen. God. verbindet die Präpositionen mit συναγωνίσασθαι, aber das ὑπέρ ist zur Bestimmung von προσευχ. unentbehrlich und das πρός keineswegs überflüssig. Das αδελφοι, das in B fehlt, hat WH. i. Kl., und es kann leicht nach analogen Stellen zugesetzt sein.

vor den Ungläubigen. Paulus ahnte, dass ihm in Judäa Drangsale seitens der Juden bevorständen, die dem Renegaten nach dem Leben trachten würden (vgl. Act 20 22f. 21 10ff.). Sie heissen ἀπειθοῦντες, weil sie die ὑπακοὴ πίστεως verweigern (10 21. 11 30f.), also thatsächlich ungläubig geblieben sind. — ἡ δωροφορία) vgl. Alciphr. 1 6: meine Geschenkdarbringung in Jerusalem. Wenn er wünscht, dass diese den Heiligen, d. h. den Christen daselbst wohlgefällig werde (V. 16), so liegt darin die Befürchtung, dass er, der angeblich volks- und gesetzesfeindliche Apostel (vgl. Act 21 21), mit seiner Kollekte aus den Heidenländern keine günstige Aufnahme in Jerusalem finden werde *). — V. 32. ἵνα) Zweck von V. 31, also Endzweck von συναγωνίσασθαι etc. V. 30. Vgl. Gal 4 5. — ἐν χαρᾷ ἔλθω) bezeichnet die Stimmung ungetrübter Freude, in der er zu ihnen kommt, wenn er nicht nur aus der Hand seiner Feinde errettet, sondern auch sein Geschäft in Jerusalem nach Wunsch erledigt ist. Das διὰ θελήματος κυρίου Ἰησοῦ schliesst erst den Gedanken ab, indem derselbe Herr, in dessen Dienst er die Reise antritt, und auf den er darum hinwies als auf den, der sie zur Fürbitte verpflichtet (V. 30), es auch ist, von dessen Willen allein seine Rückkehr und die Art derselben abhängt. Ist auch ihr Gebet an Gott gerichtet, so ist Gott es doch, dessen Willen Christus allein ausrichten will in der Art, wie er seinen Diener führt. — καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν) ἁπλ.: mich mit Euch erquicke, durch gegenseitige Mittheilung des Glaubens, der inneren Erfahrungen, der Liebe, des Hoffens u. s. w. Vgl. das συμπαρακληθῆναι 1 12 **).

*) Gar kein Grund ist, mit Lips. das ἵνα vom Objekt der Fürbitte zu nehmen. Verfehlt Otto: er fürchtet, dass das Erscheinen des Apostels in Jerusalem den dortigen Christen wegen ihrer Beziehungen zu den Volksgenossen unbequem sein werde, wofür er das ἡ εἰς Ἱερ. presst. Allein diese Lesart der Rcpt. (אACE, Tisch., Treg. txt., WH., Meyer) hängt mit der Aenderung des ungewöhnlichen δωροφορια (Lchm., Treg. a. R. nach BDFG) in διακονια (Rcpt.) zusammen, die durch II Kor 8 4. 9 1 so nahe gelegt war. Warum Meyer an diesem Ausdruck »Zartheit« vermisst, ist doch nicht abzusehen; und dass das εν mit der Weglassung des Art. in LP zusammenhängt, ist eine ganz haltlose Vermuthung. Die Wiederholung des ινα nach και (Rcpt. nach EL) ist zu streichen.

**) Das ελθων (Tisch., Lchm., Treg. a. R., WH. txt. nach אAC cop. arm.) ist offenbar stilistische Verfeinerung statt ελθω — και. Aber auch bei dieser Lesart, die Hofm. befolgt, gehört εν χαρα zu diesem Worte, wobei es steht, nicht zu συναναπ. (vgl. dagegen God.), wobei Hofm. den ganz fernliegenden Gedanken einträgt, dass, wenn er früher schon eigenwillig seinen Wunsch, nach Rom zu kommen, befriedigt hätte, das Bewusstsein dieser Eigenwilligkeit den erhofften Genuss

V. 33. *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*) Die Bezeichnung Gottes als dessen, der den Frieden (d. h. das von aller Sorge und Gefahr entledigte Wohlsein) wirkt, war um so ungesuchter nahe gelegt, als der Apostel noch eben von den ihm drohenden Gefahren gesprochen hatte, Wo dieser Gott des Friedens mit ihnen ist, ihnen allezeit hilfreich zur Seite steht, da sind und bleiben auch sie aller Gefahr und Noth entledigt. Das wünscht er aber ihnen allen (*μετὰ πάντων ὑμῶν*), wie sie es für ihn erflehen sollen *).

Kap. XVI.

Das (muthmassliche) Empfehlungsschreiben für die Phöbe nach Ephesus V. 1—20 (vgl. Einl. § 4, 3) enthält eine Empfehlung derselben (V. 1 f.), die allerdings Viele von denen, welche das Folgende aus dem Römerbrief ausscheiden, noch zu ihm rechnen (vgl. Volkm., Mang. p. 137), dann eine lange Reihe von Grüssen (V. 3—16) und endlich eine Warnung vor Irrlehrern (V. 17—20).

V. 1 f. Empfehlung der Phöbe. — *συνίστημι*) vgl. I Mak 12_{43}. II Mak 4_{24}. Sap 7_{14}. II Kor 5_{12} al. s. Jacobs ad Anthol. IX, p. 438. Bornem. ad Xen. Symp. 4, 63. p. 154. Die Phöbe, welche gew. für die Ueberbringerin des Römerbriefes gehalten wird, empfiehlt Paulus theils durch ein allgemeineres Motiv als *τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν* (unsere, d. i. meine und Eure christliche Schwester), theils durch ein spezielleres wegen ihrer Dienststellung in der Gemeinde. Zu dem femininischen *διάκονον* vgl. Dem. 762. 4. Die Benennung mit dem bei Griechen nicht gebräuchlichen Worte *διακόνισσα* findet sich erst später, wie häufig in d. Constitutt.

---

verbittert haben würde. — Die Stellung des *εν χαρα* nach *ελθ.* (א) hat nur Tisch. aufgenommen. Unzweifelhaft echt ist das *κυριου Ιησου* (Lchm., Treg. a. R. nach B), wofür noch א (*ιησ. χριστου*) und DEFG (*χριστ. ιησ.*) zeugen, da das *δια θελημ. θεου* eben nach den Stellen konformirt ist, die man zur Begründung desselben anführt, während die Beziehung der richtigen Lesart viel zu undurchsichtig ist, um von den Abschreibern eingebracht zu werden. Dass das *συναναπαυσ.* auf die Ruhe nach den überstandenen Gefahren (de W.) oder überstandenen Unruhe des *συναγωνισασθαι* (Otto) gehe, ist gesucht.

*) Man hat daher weder eine Beziehung auf die Differenzen 14_{1}ff. (Grot. u. M., vgl. Zimmer, Lips.: Gemeindefrieden) anzunehmen, noch *ειρηνη* vom Frieden der Versöhnung 5_{1} (Phil.), oder in dem weiten Sinne: salus (Frtzsch.) zu fassen. Das *αμην*, das in AFG fehlt, hat Lchm. i. Kl.

apost. S. über diese ministrae, wie sie b. Plin. ep. 10, 97 heissen, die Armen-, Kranken- und Fremdenpflegerinnen der Gemeinde, Bingham Orig. I, p. 341—366. Herzog's Real-Encykl. Art. Diakonissa. — *Κεγχρεαί*) östliche Hafenstadt Korinth's am Saronischen Busen. Vgl. z. Act 18 18 *). — V. 2. *ἵνα* etc.) Zweck der Empfehlung ist, dass sie dieselbe aufnehmen (*προσδέξησθε*, vgl. I Chr 12 18. Eur. Phoen. 1733. Thucyd. 4, 106 d.). Es soll aber keine bloss äusserliche, auch nicht bloss menschlich liebenswürdige Gastfreundschaft sein, sondern dieselbe soll in der Lebensgemeinschaft mit Christo geübt werden, d. h. so, dass für all ihr Verhalten zu derselben der Sinn, der sie kraft ihres Seins in Christo beseelt, massgebend ist. Dann aber liegt es nahe, dass das *ἀξίως* (Sap 7 16. III Joh 6. I Ths 2 12) *τῶν ἁγίων* sich von der anderen Seite auf eine Aufnahme bezieht, wie sie der Gottangehörigen würdig ist (8 27. 12 13. 15 25f.). Vgl. Chrys., Grot.: »sicut sanctos excipi oportet«, vgl. Goeb. — *καὶ παραστῆτε αὐτῇ*) vgl. Jer 15 11: und stehet ihr bei, in welchem Geschäfte (*πράγματι*, vgl. Koh 3 1. Mt 18 19. I Ths 4 6) irgend sie Eurer bedarf (*χρῄζῃ*, vgl. Jud 11 7. Mt 6 32. Luk 11 8). — *καὶ γὰρ αὐτὴ*) nam et ipsa, denn auch sie ihres Theiles ist eine Helferin für Viele geworden (d. i. se praestitit, Kühner ad Xen. Anab. 1, 7, 4), so dass man ihr nur thut, wie sie Anderen gethan hat. Zu *προστάτις* patrona, eine Vorsteherin, Beschützerin, vgl. Lucian. bis accus. 29. Dio Cass. 42, 39. Dind. Soph. O. C. 459. Lobeck, Paralip. p. 271. Paulus wählt statt *παραστάτις* (Xen. Mem. 2, 1, 32. Soph. Trach. 891. Oed. C. 559) das ihrer amtlichen Stellung gemässe, ehrenvollere Wort. — *καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ*) und meiner selbst, meiner eigenen Person (s. z. 7 25). Wo und wann, wissen wir nicht. Vielleicht war Paulus bei einem Aufenthalt in der Gemeinde von Kenchreae einmal krank gewesen **).

---

*) Das *και* nach *ουσαν* (WH. i. Kl. nach BC) fiel leicht wegen seiner scheinbaren Bedeutungslosigkeit aus, während es stärker markirt, dass ihre Diakonissenthätigkeit ein zweites Motiv für ihre Empfehlung ist. Auch erklärt sich daraus eigentlich erst die Anknüpfung mit *οὖσαν*, das Zimmer, Böhmer willkürlich erklären: jetzige, derzeitige Diakonissin.

**) Tisch., WH. a. R. haben nach ℵALP mit Recht das *αυτην* vor *προσδεξ.*, (Rcpt.), da die Nachstellung Konformation nach dem folgenden *παραστητε αυτη* ist. Ohne jeden Grund nimmt Lips. auch hier das *ἵνα* als Umschreibung des Objektssatzes. Das *ἐν Χριστῷ* ganz allgemein von christlicher Aufnahme zu nehmen (Otto, Lips.), ist hier wenigstens kein Grund. Das *ἀξίως τῶν ἁγίων* nimmt man gew. (auch Frtzsch., Phil., Meyer, Lips.) mit Bezug auf die Aufnehmenden, wodurch aber neben dem *ἐν Χρ.* eine gewisse Tautologie entsteht;

V. 3—16. Grüsse des Apostels. — ἀσπάσασθε) Nur hier beauftragt der Apostel die ganze Gemeinde, einzelne ihrer Mitglieder zu grüssen. Da, wenn dieser Auftrag an Alle gelangen sollte, der Brief in der Gemeindeversammlung vorgelesen werden musste (vgl. I Ths 5 27), so kann dies nur den Zweck haben, alle Mitglieder aufzufordern, dass sie sich dem in solchem Grusse enthaltenen Segenswunsch (Mt 5 47) an die Einzelnen anschliessen sollen. — Πρίσκα) ist nicht verschieden von Πρίσκιλλα; vgl. zu Act 18 2. Dass sie hier, wie II Tim 4 19, vor ihrem Gatten genannt wird, scheint auf eine überwiegende Thätigkeit und Bedeutung für das Christenthum auf ihrer Seite hinzudeuten, wozu I Kor 16 19, wo beide grüssen, keine Veranlassung war. Hier werden beide Eheleute ausdrücklich als seine Mitarbeiter (τοὺς συνέργους μου, vgl. Phl 2 25. 4 3) bezeichnet, weil sie von Anfang an seine persönliche Wirksamkeit in Ephesus unterstützt hatten, und zwar ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (vgl. V. 2), so dass also ihre Lebensgemeinschaft mit Christo massgebend war für ihre Mitarbeit mit ihm, es sich also ausschliesslich um eine Wirksamkeit für die Sache Christi handelte *). — V. 4. οἵτινες) quippe qui, vgl. 1 25. 32, motivirt noch ausdrücklicher den Allen vorangestellten Gruss an sie durch die Verdienste, die sie sich um ihn erworben haben, indem sie ihr Leben für ihn, genauer: für seine Seele einsetzten, nach der die Feinde trachteten (11 3), um ihn zu tödten. Auch hier ist also in ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου die Seele als Trägerin des leiblichen Lebens gedacht. — τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν) Dass es im buchstäblichen Sinne gemeint sein sollte, sie hätten ihren eigenen Hals unter das Richtbeil gelegt, hätten also wirklich hingerichtet werden sollen, seien aber irgendwie noch gerettet worden, ist doch äusserst unwahrscheinlich, mit Recht denken die Meisten an die Uebernahme einer äussersten Lebensgefahr. Wann und

Böhmer bezieht es gar auf beide, die Aufnehmenden und die Aufzunehmenden, und denkt bei Letzteren mit an die, aus deren Mitte sie kam.

*) Das ἀσπάσασθε zeigt, dass weder die Gemeinde in lauter kleinere Theilgemeinden zerfiel, noch dass die nachher genannten Personen die einzigen treu Gebliebenen daselbst waren (gegen Weizsäcker, das apostol. Zeitalter p. 351. 53). Die Rcpt. πρισκιλλαν hat nur Min. für sich. Böhmer erklärt das Voranstehen der Priska daraus, dass die Diakonissin zunächst der Diakonissin empfohlen wird; aber von dieser Empfehlung ist hier nicht mehr die Rede. Die Vermuthung, dass sie dem Apostel aus Ephesus nach Rom vorausgegangen waren, um ihm dort die Stätte zu bereiten (Hofm., vgl. God., Goeb.), ist ganz aus der Luft gegriffen. Ungenau erklärt Meyer das ἐν Χρ. Ἰησ. davon, dass sich ihre Arbeit in Christo als ihrem Element bewegte, Otto: im Werke Christi.

wo dies geschah, bleibt gänzlich ungewiss. Dass nicht nur er ihnen dafür dankt, sondern auch alle Gemeinden der Heiden, soll nur noch einmal die Bedeutung ihrer Aufopferung hervorheben und damit den Gruss an sie motiviren. Dass πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν genannt werden, hat seinen Grund darin, dass die Errettung des Heidenapostels durch ihre Aufopferung ihnen allen zu Gute kommt *). — V. 5. καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν) und die in ihrem Hause befindliche Gemeinde. Es begreift sich bei grösseren Gemeinden leicht, dass neben der Vollversammlung der gesammten Gemeinde sich auch noch besondere Theilversammlungen bildeten, welche in Häusern hervorragender Gemeindeglieder zusammenzukommen pflegten (Kol 4 15). Dass in Ephesus das des Aquila und der Priskilla ein solches Haus war, wissen wir aus I Kor 16 19) **). — Ἐπαίνετον) unbekannt, wie alle Folgenden bis V. 15. Auch hier motivirt der Apostel den an ihn gerichteten Gruss dadurch, dass er ihn in sonderlicher Weise seinen Geliebten nennt (ἀγαπητόν, vgl. 12 19). Dass er ihn aber gleich hinter Aquila und Priskilla nennt, mit denen er nach V. 3 sein Missionswerk in Ephesus begann, erklärt er dadurch, dass Epaenetus der dort zuerst Bekehrte war. Er nennt ihn ἀπαρχή (vgl. 8 23), d. h. den Erstling Asiens (Genit. partit.) in Bezug auf Christum, d. h. denjenigen von den Asiaten, welcher zuerst zu Christo bekehrt worden ist. Mit Recht schliessen Hofm., Luth., God., Goeb., Böhmer daraus, dass er kein Jude (so gew., auch Meyer) war, da nur,

---

*) Wenn God. aus diesem Verse folgert, dass derselbe nicht nach Ephesus gerichtet sein könne, weil er den Lesern diese Thatsache als etwas Neues mittheile, so steht ja keineswegs fest, dass sich das hier gemeinte Ereigniss in Ephesus zutrug, da Paulus auch in Korinth lange mit den Eheleuten zusammen war; aber er setzt vielmehr die Thatsache selbst, die er nur andeutet, als ihnen bekannt voraus. Auch folgt aus πᾶσαι αἱ ἐκκλ. τ. ἐθν. keineswegs, dass die Gemeinde, an die er schreibt, ebenfalls eine rein heidenchristliche Gemeinde war, da dann ein ὑμεῖς καί schwerlich fehlen würde. Wttst., Seml. u. A. denken nach klassischem Sprachgebrauch an Bürgschaft (ὑπέθηκαν: sie verpfändeten, s. Lobeck ad Phryn. p. 468); doch liegt nach Meyer den Worten die Vorstellung des τραχηλοκοπεῖν (Plut. Mor. p. 398 D) am nächsten.

**) Die Beziehung auf die Hausgenossenschaft (Orig., Chrys., Theophyl. u. M., auch Koppe, Flatt, Klee, Glöckl.) ergäbe eine beispiellose Hyperbel im Gebrauche von ἐκκλησία. Dass alle folgenden Begrüssten bis V. 13 Mitglieder der Hausgemeinde des Aquila und der Priskilla gewesen (Hofm.), oder doch ein Theil derselben (Böhmer), ist eine willkürliche Annahme, die durch das immer wieder anhebende ἀσπάσασθε sehr unwahrscheinlich wird. Otto denkt an die ganze judenchristliche Gemeinde in Rom.

wenn er ein geborener Grieche, mit ihm die Gewinnung Asiens (d. h. des westlichen Vorderasiens, wie Act 2 9. I Kor 16 19. II Kor 1 8) für Christum begann. Meyer behauptet zwar, dass dies ein ἀπαρχὴ τ. ἐθν. erfordern würde, aber Asien war doch eben Heidenland *).

V. 6 nennt eine Maria, ihrem Namen nach unzweifelhaft eine Jüdin, bei der als Motiv (ἥτις) hervorgehoben wird, dass sie sich einst viel (πολλά, wie I Kor 16 12. 19) für sie gemüht hat. Der Aorist ἐκοπίασεν (I Kor 4 12. 16 16) zeigt, dass es sich um bestimmte Thatsachen der Vergangenheit handelt. Nach I Kor 14 34f. kann es sich nicht um Lehrthätigkeit gehandelt haben (Reiche), sondern um mühevolle Arbeit, wahrscheinlich im Liebesdienst der Armen- oder Krankenpflege **). Zu εἰς ὑμᾶς vgl. Gal 4 11. — V. 7. Ἰουνίαν) wird von Chrys., Grot. u. M., auch Reiche weiblich genommen (Junia, welche dann wohl als Gattin oder Schwester des Andronicus zu betrachten wäre); von den meisten Neueren aber mit Recht als männlicher Name Junias, gleich Junianus (nach Meyer Ἰουνιᾶς zu accentuiren), was jedenfalls die folgende Charakteristik (gegen Frtzsch.) empfiehlt. Genau wie bei Epaenetus V. 5, wird zuerst gesagt, wodurch ihm persönlich Andronicus und Junias besonders nahe stehen, und dann erst näher motivirt, weshalb er sie eines besonderen Grusses würdigt, obwohl sie nicht, wie die bisher Genannten, eine besondere Bedeutung für die Gemeinde haben. Sie sind nämlich theils seine συγγενεῖς, d. h. wie die meisten Neueren mit Recht erklären, seine Volksgenossen (vgl. 9 3), und sie haben irgendwo und -wann seine Gefangenschaft mit ihm getheilt (συναιχμαλώ-

---

*) Die Sagen der Väter machen ihn, wie die Meisten zu Bischöfen und Märtyrern (s. Justiniani Comm. u. Braun Sel. sacr. 1, 2, 29ff.), und die Synopse des Doroth. versetzt sie meist unter die 70 Jünger. Dass Epaenetus mit Aquila u. Priskilla nach Rom gekommen sei (Hofm., God., vgl. Hilg.), wird dadurch, dass er gleich hinter jenen Eheleuten genannt ist, sehr schwach begründet. Ebenso willkürlich schliesst Wzs. p. 346 aus dem τ. ἀγαπητόν μου, dass Paulus ihn selbst bekehrt habe. Wollte er das sagen, so würde er ihn eben sein τέκνον nennen. Die Rcpt. αχαιας (LP) ist trotz aller Künsteleien, mit denen man dies bestritten hat, mit I Kor 16 15 unvereinbar und vielleicht aus einer gedankenlosen Reminiszenz an jene Stelle oder aus der Reflexion darauf, dass Paulus in Achaja schrieb, entstanden.

**) Nach Meyer war es bei Gelegenheit einer besonderen, jetzt vergangenen Nothzeit der Gemeinde, nach v. Heng. ist ihre Liebesthätigkeit auswärts geübt, nach Böhmer war sie die Vorgängerin der Priska im Diakonissenamt. — Lchm., Treg., WH, haben nach ABCP die Form μαριαν statt -ριαμ (Rcpt.). Das εις ημας (Rcpt. nach L) ist dem vorhergehenden und nachfolgenden μου konformirt.

τους μου, vgl. Kol 4 10. Phm 23 *). — ἐπίσημοι), wie insignis eine vox media (vgl. II Mak 15 36. Mt 27 16), hier in gutem Sinne: ausgezeichnet, d. i. rühmlichst bekannt im Kreise der Apostel, mit denen sie also in näherer Beziehung gestanden haben müssen. Vgl. Eur. Hec. 379: ἐπίσημος ἐν βροτοῖς, Hippol. 103. Polyb. 10, 3, 3. 15, 34, 3. Lucian. merc. cond. 28. So mit Recht Beza, Grot. u. M., auch Reiche, de W., Frtzsch., Phil., v. Heng., Hofm., Luth., Böhmer, Otto. Hiermit stimmt auch, was der Apostel noch als ein besonderes Moment, das ihm diese Männer so hochachtenswerth macht (καί), hinzufügt, dass sie schon vor ihm zu dem ἐν Χριστῷ εἶναι gelangt, also Christen geworden, in die Gemeinschaft Christi gekommen sind. Sie waren also ἀρχαῖοι μαθηταί (Act 21 16), ohne dass sie gerade am Pfingstfeste bekehrt sein müssen (Grot., Koppe). »Venerabilis facit aetas, in Christo maxime«, Beng. Zu γίνεσθαι ἐν s. Nägelsb. z. Ilias p. 295, ed. 3; vgl. zu Phil. 2 7 **). — V. 8. ἐν κυρίῳ) hebt,

---

*) Meyer will an Verwandte denken, weil das Wort nur in diesem Sinne eine nähere empfehlende Bedeutsamkeit habe, und weil es unzart wäre, wenn er Heidenchristen gegenüber angedeutet hätte, dass seine Volksgenossen ihm näher stünden als Andere. Vgl. dagegen 9 1ff. 10 1. 11 14. Allerdings ist bei Aquila, Priska und Maria dies Moment nicht hervorgehoben, aber wohl nur, weil jeder Leser wusste, dass das Juden waren. Der Ausdruck συναιχμ. stellt das Verhältniss der Gefangenschaft unter die bildliche Vorstellung der Kriegsgefangenschaft (7 23. II Kor 10 5. Eph 4 8). Vgl. Lucian. Asin. 27. Phot. Bibl. p. 133, 8. Willkürliche Umgehung des Wortsinns bei Hofm.: die, welche Christus ebenso wie den Apostel selbst der Welt abgewonnen und sich zu eigen gemacht hat. Vgl. auch Ew., der beide nur gleichzeitig mit Paulus (aber am anderen Ort) gefangen sein lässt, während sie Goeb. gar nur überhaupt, wie den Apostel, gefangen gewesen sein lässt (vgl. Sand.). Auch Volkm., der hier die beiden ersten Palästinenser entdeckt hat, die das Christenthum nach Rom gebracht (vgl. schon Wolf, Otto), bezieht es nur allgemein auf ihr Martyrium, Otto denkt an ihre Miteinschliessung in Damaskus (Act 9 23). Lucht sieht hier nur den Anachronismus eines Falsarius. Vgl. dagegen Mang. p. 153 f., der aber nach der irrigen Voraussetzung, dass der Epheserbrief, dessen Fragment wir hier haben, in Rom geschrieben sei, an die Römische Gefangenschaft denkt. Berichtet doch Klemens (I Kor 5), dass Paulus siebenmal Bande getragen habe, während wir nur vier Gefangenschaften kennen, von denen die in Jerusalem, Caesarea und Rom eigentlich nur eine bilden.

**) Orig., Chrys., Luther, Calv., Estius, Wolf u. V., auch Thol., Kölln., Rück., Reithm., Ew., Volkm., God., Sand., Hilg., Lips. (mit Berufung auf das καί nach οἵ!) erklären: ausgezeichnet unter den Aposteln (d. i. ausgezeichnete Apostel), aber in diesem Umfange, nach welchem zwei so gänzlich unbekannte Männer mit eingeschlossen sein könnten, gebraucht Paulus den Apostelnamen nie, und von Abgeordneten der Gemeinden (Böhmer) ist natürlich nicht die Rede. Lucht missdeutet

wie V. 2, hervor, dass Ampliatus ihm nicht, wie Epaenetus V. 5 und Stachys V. 9, in irgend welchen persönlichen Beziehungen lieb geworden war, sondern lediglich in christlicher. — V. 9. Wenn er den Urbanus τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ nennt, so kann das nur darauf gehen, dass er mit Aquila und Priska V. 3 (τοὺς συνεργούς μου) ihn unterstützt hatte *). Vgl. Böhmer.

V. 10. Wenn die Bewährtheit (δόκιμον, vgl. 14 18) des Apelles durch ἐν Χριστῷ näher bestimmt wird, so kann dies nach V. 7 nur heissen, dass er in dem Verhältniss, kraft dessen er in der Lebensgemeinschaft mit Christo steht, also in seinem Christenthum erprobt ist. — τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου) die von den Leuten (vielleicht: Sklaven) des Aristobulus, vgl. IKor 1 11. Dass Paulus die Christen unter denselben meine, verstand sich von selbst; wenn er aber bei dem ganz gleichen Ausdruck V. 11 τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ zusetzt, so folgt daraus, dass es andere Leute des Narciss im Gesichtskreise der Leser gab, die noch nicht Christen waren; dagegen können von den Leuten des Aristobul nur die Gegrüssten in der Gemeinde anwesend gewesen sein. Herodion wird wieder als sein Volksgenosse bezeichnet (vgl. V. 7), obwohl es Apelles (vgl. Hor. Sat. 1, 5, 100) ebenso gut gewesen sein könnte. Ob Aristobul und Narciss selbst bereits todt (Grot.) waren, lässt sich natürlich nicht ausmachen **). — V. 12 nennt drei

den Ausdruck οἱ ἀπόστ. von den Uraposteln im Gegensatz gegen Paulus und schliesst daraus auf die Unechtheit dieses Einschubs. Vgl. dagegen Mang. p. 154 f. Uebrigens erklärt das οἵτινες nicht, weshalb sie συναιχμαλ. sind (Otto), sondern, warum er sie besonders grüsst. Zu V. 8 bem. noch, dass die Rept. statt αμπλιατον das abgekürzte αμπλιαν hat gegen entscheidende Zeugen.

*) Ganz undenkbar ist, dass das ἡμῶν alle V. 3—8 Genannten (Reiche), die ja keineswegs alle seine Mitarbeiter waren, oder gar alle Leser (Meyer, nach dem Urbanus ein Fremder war, der jetzt bei den Lesern und mit ihnen für die Ausbreitung des Evangeliums wirkte) oder alle Arbeiter am Evangelium (God., Otto, Goeb., Sand.) umfasst.

**) Dass das τοὺς ὄντας ἐν Χριστῷ »zum Ueberfluss zugesetzt« (Meyer) oder bei den Aristobulischen weggelassen sei, weil bei ihnen fleischlicher Wandel zu rügen war (Böhmer), ist natürlich gleich unmöglich. Dass die vor den Leuten des Aristobul und des Narciss jedesmal genannten einzelnen Männer die waren, welche in den betreffenden Häusern das Missionswerk begonnen haben (Wzs. p. 348, Lips.), ist äusserst unwahrscheinlich, da das immer wiederholte ἀσπάσασθε jede Andeutung einer solchen Beziehung ausschliesst. Sand. hält den Aristobul für den Enkel Herodes des Gr., der zu Rom im Privatstande lebte. Wie Orig., Theod. Mopsv., Grot. u. A. den Apelles mit dem bekannten Apollos (Act 18 24) verwechseln, so halten Grot., Neander, Sand., Hilg. u. A. den Narciss für den mächtigen Freige-

Frauen, die das Gemeinsame haben, dass, wie bei der Maria V. 6, ihre Mühwaltung gerühmt wird, obwohl mit dem ausdrücklichen Zusatz, dass dieselbe ἐν κυρίῳ geschehen sei, dass es sich also um Dienste handelte, die sie in ihrem Christenstande als solchem erwiesen. Daher denkt man meist an Diakonissenthätigkeit. Während aber die Tryphaena und Tryphosa, die Weizs. p. 349 für Freigelassene hält, noch gegenwärtig in Thätigkeit stehen (κοπιώσας), gehört die der Persis bereits der Vergangenheit an (ἐκοπίασεν), weshalb sie Böhmer als »emeritirt« bezeichnet. Sie hat sich dadurch die besondere Liebe des Apostels erworben, doch merken Meyer, Luth. es als eine besondere Zartheit an, dass er nicht, wie bei den Mannsnamen V. 8. 9 μου zu τὴν ἀγαπητήν hinzusetzt. — V. 13. Wenn Paulus den Rufus als τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ bezeichnet, so kann das nur sagen sollen, dass er in der Gemeinschaft des Herrn, d. h. in seinem Christenstande sich ausgezeichnet hatte, ein auserlesener Christ war (excellens, exquisitus, wie Bar 3 30. Sap 3 14. Mt 24 31. I Pt 2 4). Seine Mutter hatte auch dem Apostel selbst ihre mütterliche Pflege angedeihen lassen (καὶ ἐμοῦ, vgl. V. 2)*). — V. 14f. folgen noch zwei Gruppen von Gemeindemitgliedern, die Paulus nur als solche, und ohne dass die aus ihnen genannten Einzelnen irgend wie besonders ausgezeichnet werden, grüsst. Am einfachsten hält man sie für ἐκκλησίαι κατ' οἶκον V. 5 (Hofm., Beck, God., Goeb., Luth., Sand., Lips., der nur wunderlicher Weise an je 5 und 3 denkt), deren ihm näher bekannte Mitglieder Paulus aufzählt. Dass er die übrigen einmal durch τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς, einmal durch ἁγίους charakterisirt, ist lediglich Variation des Aus-

---

lassenen des Claudius (Suet. Claud. 28. Tac. Ann. 11 29ff. 12 57), was auch Meyer für möglich hält, obwohl Narcissus nach Tac. Ann. 13 1 bereits todt war (s. Wieseler. Chronol. p. 371 ff.), was Sand. auch von Aristobul annimmt. Jedenfalls ist bei der Häufigkeit des Namens der Verdacht eines Anachronismus (Lucht) grundlos. Aber selbst wenn jener bekannte Römer gemeint sein sollte, so ist doch sehr möglich, dass seine Familie nach seiner Hinrichtung sich in Ephesus angesiedelt hatte.

*) Das ἐκλεκτός kann also weder die Erwählung zur Seligkeit bezeichnen (Reiche), was ja kein besonders auszeichnendes Moment wäre, noch, dass er ihm ein erlesener christlicher Bruder war (Hofm.), da kein μου dabei steht. Gewöhnlich denkt man an den Sohn Simon's von Cyrene Mk 5 21, was aber nur nahe liegt, wenn dieser Rufus in Rom lebte, wo Markus sein Evangelium schrieb. Doch weist die Liebe und Fürsorge, die er von seiner Mutter erfahren, jedenfalls nicht dorthin; ob auf Jerusalem (Hofm., God.) oder Antiochien (Böhmer) oder auf Ephesus, muss ganz dahingestellt bleiben.

drucks, nur das πάντας deutet an, dass die zweite Gruppe die zahlreichere war. Aus der ersten werden fünf Männer genannt, in der zweiten wird die Julia die Frau des Philologus gewesen sein, wie neben Nereus seine Schwester genannt wird *).

V. 16. ἀσπάσασθε ἀλλήλους) fordert dazu auf, dass sich die Leser (nach der Vorlesung des Briefes) auch untereinander wechselseitig begrüssen sollen, und zwar wirklich mit dem Liebeszeichen des heiligen Kusses. Vgl. I Kor 16 20. II Kor 13 12. Die alte Weise, besonders des Orients und namentlich der Juden, Gruss mit Kuss zu verbinden, erzeugte die christliche Sitte des ἅγιον φίλημα (I Pt 5 14: φίλημα ἀγάπης, Const. ap. 2, 57, 12. 8, 5, 5: τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα, Tertull. de orat. 14: osculum pacis), so genannt, weil er kein profaner war, sondern die christliche Weihe hatte, die heilige christliche Liebesgemeinschaft ausdrückend. — πᾶσαι) Von vielen Gemeinden waren dem Apostel ohne Zweifel wirklich Grüsse aufgetragen worden: von den übrigen gilt, was schon Erasm. sagt: »Quoniam cognovit omnium erga Romanos studium, omnium nomine salutat«, mut. mut. auch, wenn das Schreiben nach Ephesus gerichtet war **).

---

*) In der Rcpt. (LP) ist die Stellung von ερμην und ερμαν vertauscht. Ersteres muss voranstehen. Den hier genannten Hermas hielt Orig. für den Verf. des ὁ ποιμήν (vgl. Hilg.), der nach dem muratorischen Fragment von einem Bruder des Römischen Bischof Pius I. verfasst sein soll und sicher dem 2. Jahrh. angehört. Sonderbarer Weise hält Böhmer die erste Gruppe für gesetzliche Juden, die noch die Speisegesetze halten, die letzte für die Schwachen aus Kap. 14, Hilg. beide für judenchristliche Vereine. Hausgenossenschaften können es nicht gewesen sein (gegen Zimmer), da sie sonst wohl ähnlich wie die V. 10 f. genannten bezeichnet wären, und da das zu ἁγίους gehörige πάντας nicht andeuten kann, dass alle Glieder derselben bereits bekehrt waren. Vereine für kirchliche Zwecke (Otto), wie Missionsgesellschaften (Reiche), hätte Paulus ohne Zweifel irgendwie näher als solche charakterisirt; Gemeinschaften des Handels und Gewerbes (Frtzsch., Phil.), die schwerlich schon aus lauter Christen bestanden, hätte Paulus sicher nicht als solche gemeinsam gegrüsst.

**) Die universelle Fassung berechtigt keineswegs, diesen Gruss dem Apostel abzusprechen und aus I Kor 16 19 f. herzuleiten (Lucht, Hilg., der deshalb diese Vershälfte für späteren Zusatz hält, vgl. dagegen Mang. 157), entspricht vielmehr ganz dem innigen und lebensvollen Gemeinschaftsbewusstsein, in welchem er seinem summarischen Ausdrucke nicht erst nachzurechnen sich bewogen sah. Willkürlich beschränken Andere πᾶσαι auf die griechischen Gemeinden (Grot., Lips.), oder gar nur auf die Gemeinden in Korinth und den Hafenstädten (Mich., Olsh. u. M., vgl. auch Beck), oder wenigstens auf diejenigen, in welchen Paulus gewesen sei (Beng.). Völlig willkürlich wollen Calv., Phil. das φίλ. ἅγ. rein geistig verstehen, Beng., Koppe, God. ein meo nomine ergänzen. Dass die Aufforderung in Beziehung steht auf

V. 17—20 *). Warnung vor Irrlehrern. — παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς), wie 15 30, auch mit der ausdrücklichen Anrede (ἀδελφοί). Den nur das Beste von Allen rühmenden Grüssen tritt gegenüber die Mahnung, scharf ins Auge zu fassen die, welche den Frieden der Gemeinde stören können. Das σκοπεῖν (IIMak 4 5. IIKor 4 18) erhält erst aus dem Zusammenhange die Bedeutung: etwas im Auge behalten, um sich davor zu hüten (Luk 11 35. Gal 6 1). Hier sind es die, welche die den Lesern bekannten (Bem. den Art.), damals so vielerwärts in Paulinischen Gemeinden erregten und leicht auch die Leser bedrohenden antipaulinischen Spaltungen (τὰς διχοστασίας, vgl. IMak 3 29. Gal 5 20. Dem. 423, 4. Plat. Legg. I, p. 630 A. Dion. Hal. 8, 72) und Anstösse (σκάνδαλα, vgl. Mt 13 41. 18 7) d. i. Verführungen zur Abweichung von der rechten christlichen Lehre herbeiführen. Das παρὰ τὴν διδαχήν weist auf das hin, was der Lehre, die sie (Bem. das betonte ὑμεῖς im Gegensatz zu dem, was diese Agitatoren von ihren Leitern gelernt haben) gelernt haben (ἐμάθετε, vgl. Dtn 5 1. Jes 1 17. Prv 22 25. Mt 9 13. 11 29), zuwider ist (vgl. 1 26). — ἐκκλίνετε ἀπ᾽ αὐτῶν) weichet aus von ihnen weg, meidet sie, gehet ihnen aus dem Wege. Vgl.

---

vorhandene Spaltungen (Böhmer), ist durch nichts indizirt. Das πᾶσαι fehlt nur in Min., Rcpt.

*) Schon diese nachträgliche Stellung, desgleichen die in den Gegenstand selbst fast garnicht eingehende Kürze (vgl. dagegen die Ausführlichkeit in Kap. 14. 15 über einen minder wichtigen Gegensatz) zeugt dafür, dass Paulus hier nicht, wie Wieseler nach Aelteren will (vgl. noch Zimmer u. Böhmer, der wegen Kap. 13 an die aufrührerische Judenschaft denkt!), gegen solche redet, welche bereits wirklich in Rom Spaltungen machten. Vgl. Lips. Aber selbst wenn man mit Meyer, God., Goeb., Luth. u. A. (vgl. in seiner Art auch Otto) annimmt, dass Paulus nach vielfach gemachten Erfahrungen besorgte, dass, wie anderwärts (vgl. Gal 3 6. 11ff. Kol 2 8ff. Phl 3 2ff. 18f. IIKor 11 13ff.), auch in Rom jüdische Gesetzeseiferer (Aeltere, wie Hamm., Cleric., dachten gar an philosophische, Hofm. wenigstens zugleich an zuchtlose Heidenchristen) auftreten und im Widerstreit gegen das Paulinische Christenthum Spaltungen verursachen möchten, muss die Kürze dieser Warnung und ihre isolirte Schlussstellung auffallen. Vergeblich verweist Meyer auf den heidenchristlichen Charakter der Gemeinde, die im Allgemeinen so fest im Paulinischen Evangelium war (V. 19f. 6. 17), dass ein nachhaltiges judaistisches Einwirken für jetzt noch nicht zu besorgen stand. Denn wenn er doch einmal eine solche vorbauende Warnung für nothwendig hielt (vgl. auch Sand.), so wäre immer nicht zu begreifen, warum er eine solche nicht im Kontext des Briefes anbrachte, wo er die Lehren, deren Bedrohung er fürchtete, vortrug. Vgl. Einl. § 4, 3. Dagegen liegt gar kein Grund vor, mit Hilg. a. a. O. S. 482 f. an eine Einschaltung aus gnostischer Zeit zu denken (Vgl. dagegen Lips.).

Ps 119 102. Prv 4 15. JSir 22 11. Thuc. 5, 73, 3; gewöhnlicher mit dem Accus. Die Störer, vor denen gewarnt wird, sind nicht als Gemeindeglieder, sondern als Eindringlinge von aussen gedacht. Vgl. Act 15 1. Gal 2 4. Bem. den Uebergang aus dem Infin. in die direkte Aufforderung. — V. 18. *οἱ γὰρ τοιοῦτοι*) vgl. I Kor 5 5. 11. 7 28, begründet die Warnung dadurch, dass die derartigen Leute, Leute, die solches anrichten, unserem Herrn, dem wir zu ausschliesslichem Dienste verpflichtet sind, nämlich Christo, nicht dienen (*δουλεύουσιν*, vgl. 12 11. 14 18. Bem. das nachdrückliche Voranstehen des Dat. überhaupt und des Attributs *τῷ κυρίῳ ἡμῶν* insbesondere), sondern ihrem eigenen Bauche (*τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ*, vgl. I Kor 6 13. Phl 3 19. Jacobs ad Anthol. IX, p. 416 und Seneca de benef. 7, 26: abdomini servire), d. h. ihrer nur auf Wohlleben in Essen und Trinken bedachten Selbstsucht. Dazu suchten die Sektirer den Einfluss und Anhang zu nützen, welchen sie sich verschafften, wie Paulus Aehnliches nach II Kor 11 20 schon erfahren hatte, ohne dass deshalb ihre Lehre epikureischer Natur war (Heum.). Vgl. Lucian., de morte Peregr. 11 ff. Die Mittel, deren sich diese Irrlehrer bedienen, charakterisirt der Apostel durch *διὰ τῆς χρηστολογίας* (vgl. Jul. Capitol. vit. Pertin. 13. Eustath. p. 1437, 53), welches auf liebreiche, wohlgemeint klingende und dadurch sich einschmeichelnde Rede geht, während *εὐλογίας* (Plat. Rep. p. 400 D. Lucian. Lexiph. 1. Aesop. 229) mehr auf die Form geht und wohlgesetzte Rede, Schönrednerei, bestechendes Phrasenthum bezeichnet, womit sie betrügen (*ἐξαπατῶσιν*, vgl. 7 11) die Herzen der Arglosen (*τῶν ἀκάκων*, vgl. Job 2 3. 8 20. Hbr 7 26; doch auch im schlimmen Sinne Prv 1 4. 22. 8 5. 14 15), die selbst nichts Böses im Sinne haben und auf nichts Böses gefasst sind *).

V. 19 f. *ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοή*) vgl. 6 16, begründet, wie das nachdrücklich voranstehende *ὑμῶν* zeigt, warum er diese Verführer V. 17 f. gänzlich von ihnen scheidet und nur warnt, vor ihnen auf der Hut zu sein **). Zu dem *εἰς πάντας*

---

*) Willkürlich will Beck das *δουλ. τ. κοιλ.* verallgemeinern, so dass alles selbstsüchtige Treiben darunter verstanden werden kann. Das *εὐλογία* bezieht Phil. auf ein Rühmen in schmeichlerischen Reden, God. auf Segenssprüche. Vgl. Luther: prächtige Rede. Die Behauptung, dass Paulus in der Beschuldigung seiner Gegner allzu hart erscheine (Rück.), ist nicht zu begründen. Er schreibt aus langer und reicher Erfahrung.

**) Meyer fasst das *ὑμῶν* im Gegensatz zu *ἀκάκων*: nicht ohne Grund sage ich: die Herzen der Arglosen; denn Euch werden sie nicht verführen (vgl. v. Heng., Mang. p. 161, Otto, Goeb.). Aber

ἀφίκετο (er, nämlich die Kunde von ihm ist zu Allen gelangt) vgl. Gen 28 12. 47 9. Job 13 27. 16 20. JSir 47 16. — ἐφ' ὑμῖν οὖν) steht ebenso nachdrücklich voran: »über Euch also freue ich mich (χαίρω mit ἐπί, wie IKor 13 6. 16 17), wünsche jedoch (θέλω, vgl. 1 13), dass Ihr weise und lauter seid«, — eine feine Verbindung der Warnung mit dem Ausdrucke des festen Vertrauens. Zu der wahren Weisheit in Bezug auf das Gute (εἰς τὸ ἀγαθόν, vgl. 2 10) gehört nicht nur, dass man weiss, was man zu thun hat, sondern auch, dass man weiss, was man zu meiden hat, um nicht vom Wege des Guten abgebracht zu werden. — ἀκεραίους εἰς τὸ κακόν) lauter in Bezug auf das Böse, so dass Ihr Euch unvermischt damit, frei davon, bewahrt. Vgl. Phl 2 15. Mt 10 16, u. s. über ἀκέραιος überh. Ruhnk. ad Tim. p. 18 *). — V. 20. Ermuthigende Verheissung. — ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης) wie 15 33, aber hier im Gegensatz gegen die, welche Spaltungen erregen (V. 17). — συντρίψει) vgl. Gen 19 9. Ex 9 25. Num 9 12. Ps 74 14. IMak 3 22. 4 10. Paulus betrachtet die Sektirer, weil sie nicht Christi, sondern des Bauches Diener sind (V. 18), als Organe des Satan (vgl. IIKor 11 15); daher sein auf Gen 3 15 gegründeter bildlicher Ausdruck des Gedankens: »Der Friedensgott wird Euch (wenn die Spaltungsstifter unter Euch auftreten) in Kürze den völligen Sieg über sie verleihen«. In seiner Kraft werdet Ihr den Satan zermalmend unter die Füsse treten, und zwar nach kurzem Kampfe (God.). Zu ἐν τάχει vgl. Ez 29 5. Dtn 28 20. Jos 8 19. JSir 27 3. — ἡ χάρις etc.) Die Gnade unseres Herrn

---

»warum warnt sie denn der Apostel?« (Luth.). Vgl. das Richtige bei Zimmer, Böhmer. Der Vers braucht aber nicht eine zweite Begründung der Warnung V. 17 zu sein (Thol., de W., Phil.), da der Gebrauch eines zweiten koordinirten γάρ im NT nicht nachzuweisen ist. Auch ist nicht mit Frtzsch. zu erklären: »nam vos innocentibus qui facile decipiuntur hominibus annumerandos esse, ex eo intelligitur, quod vos Christo obedientes esse nemo ignorat«; denn Letzteres ist gerade das Gegentheil der leichten Verführbarkeit. Auch nicht mit Rück.: denn die allgemeine Verbreitung der Kunde, dass Ihr so gute Christen seid, wird jene Menschen bald nach Rom führen, um ihr Unkraut auszusäen (vgl. God.); das steht nicht da. Auch nicht mit Calv. u. M., Reiche, Kölln.: denn Ihr seid zwar gute Christen, worüber ich mich freue, aber ich will u. s. w. (vgl. der Sache nach auch Hofm.), wogegen der Ausdruck, besonders das mangelnde μέν und das dastehende οὖν, entscheidet.

*) Sowohl die Voranstellung des χαιρω ουν (DFG) vor εφ υμιν als das το vor diesem (Rcpt. nach E it. vg.) ist Nachbesserung. Das μεν nach σοφους (Rcpt. nach ℵACP) hat WH. i. Kl., und es ist wohl zu streichen.

V. 3—16. Grüsse des Apostels. — ἀσπάσασθε) Nur hier beauftragt der Apostel die ganze Gemeinde, einzelne ihrer Mitglieder zu grüssen. Da, wenn dieser Auftrag an Alle gelangen sollte, der Brief in der Gemeindeversammlung vorgelesen werden musste (vgl. I Ths 5 27), so kann dies nur den Zweck haben, alle Mitglieder aufzufordern, dass sie sich dem in solchem Grusse enthaltenen Segenswunsch (Mt 5 47) an die Einzelnen anschliessen sollen. — Πρίσκα) ist nicht verschieden von Πρίσκιλλα; vgl. zu Act 18 2. Dass sie hier, wie II Tim 4 19, vor ihrem Gatten genannt wird, scheint auf eine überwiegende Thätigkeit und Bedeutung für das Christenthum auf ihrer Seite hinzudeuten, wozu I Kor 16 19, wo beide grüssen, keine Veranlassung war. Hier werden beide Eheleute ausdrücklich als seine Mitarbeiter (τοὺς συνέργους μου, vgl. Phl 2 25. 4 3) bezeichnet, weil sie von Anfang an seine persönliche Wirksamkeit in Ephesus unterstützt hatten, und zwar ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (vgl. V. 2), so dass also ihre Lebensgemeinschaft mit Christo massgebend war für ihre Mitarbeit mit ihm, es sich also ausschliesslich um eine Wirksamkeit für die Sache Christi handelte *). — V. 4. οἵτινες) quippe qui, vgl. 1 25. 32, motivirt noch ausdrücklicher den Allen vorangestellten Gruss an sie durch die Verdienste, die sie sich um ihn erworben haben, indem sie ihr Leben für ihn, genauer: für seine Seele einsetzten, nach der die Feinde trachteten (11 3), um ihn zu tödten. Auch hier ist also in ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου die Seele als Trägerin des leiblichen Lebens gedacht. — τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν) Dass es im buchstäblichen Sinne gemeint sein sollte, sie hätten ihren eigenen Hals unter das Richtbeil gelegt, hätten also wirklich hingerichtet werden sollen, seien aber irgendwie noch gerettet worden, ist doch äusserst unwahrscheinlich, mit Recht denken die Meisten an die Uebernahme einer äussersten Lebensgefahr. Wann und

Böhmer bezieht es gar auf beide, die Aufnehmenden und die Aufzunehmenden, und denkt bei Letzteren mit an die, aus deren Mitte sie kam.

*) Das ἀσπάσασθε zeigt, dass weder die Gemeinde in lauter kleinere Theilgemeinden zerfiel, noch dass die nachher genannten Personen die einzigen treu Gebliebenen daselbst waren (gegen Weizsäcker, das apostol. Zeitalter p. 351. 53). Die Rcpt. πρισκιλλαν hat nur Min. für sich. Böhmer erklärt das Voranstehen der Priska daraus, dass die Diakonissin zunächst der Diakonissin empfohlen wird; aber von dieser Empfehlung ist hier nicht mehr die Rede. Die Vermuthung, dass sie dem Apostel aus Ephesus nach Rom vorausgegangen waren, um ihm dort die Stätte zu bereiten (Hofm., vgl. God., Goeb.), ist ganz aus der Luft gegriffen. Ungenau erklärt Meyer das ἐν Χρ. Ἰησ. davon, dass sich ihre Arbeit in Christo als ihrem Element bewegte, Otto: im Werke Christi.

wo dies geschah, bleibt gänzlich ungewiss. Dass nicht nur er ihnen dafür dankt, sondern auch alle Gemeinden der Heiden, soll nur noch einmal die Bedeutung ihrer Aufopferung hervorheben und damit den Gruss an sie motiviren. Dass *πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν* genannt werden, hat seinen Grund darin, dass die Errettung des Heidenapostels durch ihre Aufopferung ihnen allen zu Gute kommt *). — V. 5. *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν)* und die in ihrem Hause befindliche Gemeinde. Es begreift sich bei grösseren Gemeinden leicht, dass neben der Vollversammlung der gesammten Gemeinde sich auch noch besondere Theilversammlungen bildeten, welche in Häusern hervorragender Gemeindeglieder zusammenzukommen pflegten (Kol 4 15). Dass in Ephesus das des Aquila und der Priskilla ein solches Haus war, wissen wir aus I Kor 16 19) **). — *Ἐπαίνετον)* unbekannt, wie alle Folgenden bis V. 15. Auch hier motivirt der Apostel den an ihn gerichteten Gruss dadurch, dass er ihn in sonderlicher Weise seinen Geliebten nennt (*ἀγαπητόν*, vgl. 12 19). Dass er ihn aber gleich hinter Aquila und Priskilla nennt, mit denen er nach V. 3 sein Missionswerk in Ephesus begann, erklärt er dadurch, dass Epaenetus der dort zuerst Bekehrte war. Er nennt ihn *ἀπαρχή* (vgl. 8 23), d. h. den Erstling Asiens (Genit. partit.) in Bezug auf Christum, d. h. denjenigen von den Asiaten, welcher zuerst zu Christo bekehrt worden ist. Mit Recht schliessen Hofm., Luth., God., Goeb., Böhmer daraus, dass er kein Jude (so gew., auch Meyer) war, da nur,

*) Wenn God. aus diesem Verse folgert, dass derselbe nicht nach Ephesus gerichtet sein könne, weil er den Lesern diese Thatsache als etwas Neues mittheile, so steht ja keineswegs fest, dass sich das hier gemeinte Ereigniss in Ephesus zutrug, da Paulus auch in Korinth lange mit den Eheleuten zusammen war; aber er setzt vielmehr die Thatsache selbst, die er nur andeutet, als ihnen bekannt voraus. Auch folgt aus *πᾶσαι αἱ ἐκκλ. τ. ἐθν.* keineswegs, dass die Gemeinde, an die er schreibt, ebenfalls eine rein heidenchristliche Gemeinde war, da dann ein *ὑμεῖς καί* schwerlich fehlen würde. Wttst., Seml. u. A. denken nach klassischem Sprachgebrauch an Bürgschaft (*ὑπέθηκαν*: sie verpfändeten, s. Lobeck ad Phryn. p. 468); doch liegt nach Meyer den Worten die Vorstellung des *τραχηλοκοπεῖν* (Plut. Mor. p. 398 D) am nächsten.

**) Die Beziehung auf die Hausgenossenschaft (Orig., Chrys., Theophyl. u. M., auch Koppe, Flatt, Klee, Glöckl.) ergäbe eine beispiellose Hyperbel im Gebrauche von *ἐκκλησία*. Dass alle folgenden Begrüssten bis V. 13 Mitglieder der Hausgemeinde des Aquila und der Priskilla gewesen (Hofm.), oder doch ein Theil derselben (Böhmer), ist eine willkürliche Annahme, die durch das immer wieder anhebende *ἀσπάσασθε* sehr unwahrscheinlich wird. Otto denkt an die ganze judenchristliche Gemeinde in Rom.



wenn er ein geborener Grieche, mit ihm die Gewinnung Asiens (d. h. des westlichen Vorderasiens, wie Act 2 9. IKor 16 19. IIKor 1 8) für Christum begann. Meyer behauptet zwar, dass dies ein ἀπαρχὴ τ. ἐθν. erfordern würde, aber Asien war doch eben Heidenland *).

V. 6 nennt eine Maria, ihrem Namen nach unzweifelhaft eine Jüdin, bei der als Motiv (ἥτις) hervorgehoben wird, dass sie sich einst viel (πολλά, wie IKor 16 12. 19) für sie gemüht hat. Der Aorist ἐκοπίασεν (IKor 4 12. 16 16) zeigt, dass es sich um bestimmte Thatsachen der Vergangenheit handelt. Nach IKor 14 34f. kann es sich nicht um Lehrthätigkeit gehandelt haben (Reiche), sondern um mühevolle Arbeit, wahrscheinlich im Liebesdienst der Armen- oder Krankenpflege **). Zu εἰς ὑμᾶς vgl. Gal 4 11. — V. 7. Ἰουνίαν) wird von Chrys., Grot. u. M., auch Reiche weiblich genommen (Junia, welche dann wohl als Gattin oder Schwester des Andronicus zu betrachten wäre); von den meisten Neueren aber mit Recht als männlicher Name Junias, gleich Junianus (nach Meyer Ἰουνιᾶς zu accentuiren), was jedenfalls die folgende Charakteristik (gegen Frtzsch.) empfiehlt. Genau wie bei Epaenetus V. 5, wird zuerst gesagt, wodurch ihm persönlich Andronicus und Junias besonders nahe stehen, und dann erst näher motivirt, weshalb er sie eines besonderen Grusses würdigt, obwohl sie nicht, wie die bisher Genannten, eine besondere Bedeutung für die Gemeinde haben. Sie sind nämlich theils seine συγγενεῖς, d. h. wie die meisten Neueren mit Recht erklären, seine Volksgenossen (vgl. 9 3), und sie haben irgendwo und -wann seine Gefangenschaft mit ihm getheilt (συναιχμαλώ-

---

*) Die Sagen der Väter machen ihn, wie die Meisten zu Bischöfen und Märtyrern (s. Justiniani Comm. u. Braun Sel. sacr. 1, 2, 29ff.), und die Synopse des Doroth. versetzt sie meist unter die 70 Jünger. Dass Epaenetus mit Aquila u. Priskilla nach Rom gekommen sei (Hofm., God., vgl. Hilg.), wird dadurch, dass er gleich hinter jenen Eheleuten genannt ist, sehr schwach begründet. Ebenso willkürlich schliesst Wzs. p. 346 aus dem τ. ἀγαπητόν μου, dass Paulus ihn selbst bekehrt habe. Wollte er das sagen, so würde er ihn eben sein τέκνον nennen. Die Rcpt. αχαιας (LP) ist trotz aller Künsteleien, mit denen man dies bestritten hat, mit IKor 16 15 unvereinbar und vielleicht aus einer gedankenlosen Reminiszenz an jene Stelle oder aus der Reflexion darauf, dass Paulus in Achaja schrieb, entstanden.

**) Nach Meyer war es bei Gelegenheit einer besonderen, jetzt vergangenen Nothzeit der Gemeinde, nach v. Heng. ist ihre Liebesthätigkeit auswärts geübt, nach Böhmer war sie die Vorgängerin der Priska im Diakonissenamt. — Lchm., Treg., WH, haben nach ABCP die Form μαριαν statt -ριαμ (Rcpt.). Das εις ημας (Rcpt. nach L) ist dem vorhergehenden und nachfolgenden μου konformirt.

τους μου, vgl. Kol 4 10. Phm 23 *). — *ἐπίσημοι*), wie insignis eine vox media (vgl. II Mak 15 36. Mt 27 16), hier in gutem Sinne: ausgezeichnet, d. i. rühmlichst bekannt im Kreise der Apostel, mit denen sie also in näherer Beziehung gestanden haben müssen. Vgl. Eur. Hec. 379: *ἐπίσημος ἐν βροτοῖς*, Hippol. 103. Polyb. 10, 3, 3. 15, 34, 3. Lucian. merc. cond. 28. So mit Recht Beza, Grot. u. M., auch Reiche, de W., Frtzsch., Phil., v. Heng., Hofm., Luth., Böhmer, Otto. Hiermit stimmt auch, was der Apostel noch als ein besonderes Moment, das ihm diese Männer so hochachtenswerth macht (*καί*), hinzufügt, dass sie schon vor ihm zu dem *ἐν Χριστῷ εἶναι* gelangt, also Christen geworden, in die Gemeinschaft Christi gekommen sind. Sie waren also *ἀρχαῖοι μαθηταί* (Act 21 16), ohne dass sie gerade am Pfingstfeste bekehrt sein müssen (Grot., Koppe). »Venerabilis facit aetas, in Christo maxime«, Beng. Zu *γίνεσθαι ἐν* s. Nägelsb. z. Ilias p. 295, ed. 3; vgl. zu Phil. 2 7 **). — V. 8. *ἐν κυρίῳ*) hebt,

*) Meyer will an Verwandte denken, weil das Wort nur in diesem Sinne eine nähere empfehlende Bedeutsamkeit habe, und weil es unzart wäre, wenn er Heidenchristen gegenüber angedeutet hätte, dass seine Volksgenossen ihm näher stünden als Andere. Vgl. dagegen 9 1ff. 10 1. 11 14. Allerdings ist bei Aquila, Priska und Maria dies Moment nicht hervorgehoben, aber wohl nur, weil jeder Leser wusste, dass das Juden waren. Der Ausdruck *συναιχμ.* stellt das Verhältniss der Gefangenschaft unter die bildliche Vorstellung der Kriegsgefangenschaft (7 23. II Kor 10 5. Eph 4 8). Vgl. Lucian. Asin. 27. Phot. Bibl. p. 133, 8. Willkürliche Umgehung des Wortsinns bei Hofm.: die, welche Christus ebenso wie den Apostel selbst der Welt abgewonnen und sich zu eigen gemacht hat. Vgl. auch Ew., der beide nur gleichzeitig mit Paulus (aber am anderen Ort) gefangen sein lässt, während sie Goeb. gar nur überhaupt, wie den Apostel, gefangen gewesen sein lässt (vgl. Sand.). Auch Volkm., der hier die beiden ersten Palästinenser entdeckt hat, die das Christenthum nach Rom gebracht (vgl. schon Wolf, Otto), bezieht es nur allgemein auf ihr Martyrium, Otto denkt an ihre Miteinschliessung in Damaskus (Act 9 23). Lucht sieht hier nur den Anachronismus eines Falsarius. Vgl. dagegen Mang. p. 153 f., der aber nach der irrigen Voraussetzung, dass der Epheserbrief, dessen Fragment wir hier haben, in Rom geschrieben sei, an die Römische Gefangenschaft denkt. Berichtet doch Klemens (I Kor 5), dass Paulus siebenmal Bande getragen habe, während wir nur vier Gefangenschaften kennen, von denen die in Jerusalem, Caesarea und Rom eigentlich nur eine bilden.

**) Orig., Chrys., Luther, Calv., Estius, Wolf u. V., auch Thol., Kölln., Rück., Reithm., Ew., Volkm., God., Sand., Hilg., Lips. (mit Berufung auf das *καί* nach *οἵ*!) erklären: ausgezeichnet unter den Aposteln (d. i. ausgezeichnete Apostel), aber in diesem Umfange, nach welchem zwei so gänzlich unbekannte Männer mit eingeschlossen sein könnten, gebraucht Paulus den Apostelnamen nie, und von Abgeordneten der Gemeinden (Böhmer) ist natürlich nicht die Rede. Lucht missdeutet

wie V. 2, hervor, dass Ampliatus ihm nicht, wie Epaenetus V. 5 und Stachys V. 9, in irgend welchen persönlichen Beziehungen lieb geworden war, sondern lediglich in christlicher. — V. 9. Wenn er den Urbanus τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ nennt, so kann das nur darauf gehen, dass er mit Aquila und Priska V. 3 (τοὺς συνεργούς μου) ihn unterstützt hatte *). Vgl. Böhmer.

V. 10. Wenn die Bewährtheit (δόκιμον, vgl. 14 18) des Apelles durch ἐν Χριστῷ näher bestimmt wird, so kann dies nach V. 7 nur heissen, dass er in dem Verhältniss, kraft dessen er in der Lebensgemeinschaft mit Christo steht, also in seinem Christenthum erprobt ist. — τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου) die von den Leuten (vielleicht: Sklaven) des Aristobulus, vgl. I Kor 1 11. Dass Paulus die Christen unter denselben meine, verstand sich von selbst; wenn er aber bei dem ganz gleichen Ausdruck V. 11 τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ zusetzt, so folgt daraus, dass es andere Leute des Narciss im Gesichtskreise der Leser gab, die noch nicht Christen waren; dagegen können von den Leuten des Aristobul nur die Gegrüssten in der Gemeinde anwesend gewesen sein. Herodion wird wieder als sein Volksgenosse bezeichnet (vgl. V. 7), obwohl es Apelles (vgl. Hor. Sat. 1, 5, 100) ebenso gut gewesen sein könnte. Ob Aristobul und Narciss selbst bereits todt (Grot.) waren, lässt sich natürlich nicht ausmachen **). — V. 12 nennt drei

den Ausdruck οἱ ἀπόστ. von den Uraposteln im Gegensatz gegen Paulus und schliesst daraus auf die Unechtheit dieses Einschubs. Vgl. dagegen Mang. p. 154 f. Uebrigens erklärt das οἵτινες nicht, weshalb sie συναιχμαλ. sind (Otto), sondern, warum er sie besonders grüsst. Zu V. 8 bem. noch, dass die Rcpt. statt αμπλιατον das abgekürzte αμπλιαν hat gegen entscheidende Zeugen.

*) Ganz undenkbar ist, dass das ἡμῶν alle V. 3—8 Genannten (Reiche), die ja keineswegs alle seine Mitarbeiter waren, oder gar alle Leser (Meyer, nach dem Urbanus ein Fremder war, der jetzt bei den Lesern und mit ihnen für die Ausbreitung des Evangeliums wirkte) oder alle Arbeiter am Evangelium (God., Otto, Goeb., Sand.) umfasst.

**) Dass das τοὺς ὄντας ἐν Χριστῷ »zum Ueberfluss zugesetzt« (Meyer) oder bei den Aristobulischen weggelassen sei, weil bei ihnen fleischlicher Wandel zu rügen war (Böhmer), ist natürlich gleich unmöglich. Dass die vor den Leuten des Aristobul und des Narciss jedesmal genannten einzelnen Männer die waren, welche in den betreffenden Häusern das Missionswerk begonnen haben (Wzs. p. 348, Lips.), ist äusserst unwahrscheinlich, da das immer wiederholte ἀσπάσασθε jede Andeutung einer solchen Beziehung ausschliesst. Sand. hält den Aristobul für den Enkel Herodes des Gr., der zu Rom im Privatstande lebte. Wie Orig., Theod. Mopsv., Grot. u. A. den Apelles mit dem bekannten Apollos (Act 18 24) verwechseln, so halten Grot., Neander, Sand., Hilg. u. A. den Narciss für den mächtigen Freige-

Frauen, die das Gemeinsame haben, dass, wie bei der Maria V. 6, ihre Mühwaltung gerühmt wird, obwohl mit dem ausdrücklichen Zusatz, dass dieselbe ἐν κυρίῳ geschehen sei, dass es sich also um Dienste handelte, die sie in ihrem Christenstande als solchem erwiesen. Daher denkt man meist an Diakonissenthätigkeit. Während aber die Tryphaena und Tryphosa, die Weizs. p. 349 für Freigelassene hält, noch gegenwärtig in Thätigkeit stehen (κοπιώσας), gehört die der Persis bereits der Vergangenheit an (ἐκοπίασεν), weshalb sie Böhmer als »emeritirt« bezeichnet. Sie hat sich dadurch die besondere Liebe des Apostels erworben, doch merken Meyer, Luth. es als eine besondere Zartheit an, dass er nicht, wie bei den Mannsnamen V. 8. 9 μου zu τὴν ἀγαπητήν hinzusetzt. — V. 13. Wenn Paulus den Rufus als τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ bezeichnet, so kann das nur sagen sollen, dass er in der Gemeinschaft des Herrn, d. h. in seinem Christenstande sich ausgezeichnet hatte, ein auserlesener Christ war (excellens, exquisitus, wie Bar 3 30. Sap 3 14. Mt 24 31. IPt 2 4). Seine Mutter hatte auch dem Apostel selbst ihre mütterliche Pflege angedeihen lassen (καὶ ἐμοῦ, vgl. V. 2)*). — V. 14f. folgen noch zwei Gruppen von Gemeindemitgliedern, die Paulus nur als solche, und ohne dass die aus ihnen genannten Einzelnen irgend wie besonders ausgezeichnet werden, grüsst. Am einfachsten hält man sie für ἐκκλησίαι κατ' οἶκον V. 5 (Hofm., Beck, God., Goeb., Luth., Sand., Lips., der nur wunderlicher Weise an je 5 und 3 denkt), deren ihm näher bekannte Mitglieder Paulus aufzählt. Dass er die übrigen einmal durch τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς, einmal durch ἁγίους charakterisirt, ist lediglich Variation des Aus-

---

lassenen des Claudius (Suet. Claud. 28. Tac. Ann. 11 29ff. 12 57), was auch Meyer für möglich hält, obwohl Narcissus nach Tac. Ann. 13 1 bereits todt war (s. Wieseler. Chronol. p. 371 ff.), was Sand. auch von Aristobul annimmt. Jedenfalls ist bei der Häufigkeit des Namens der Verdacht eines Anachronismus (Lucht) grundlos. Aber selbst wenn jener bekannte Römer gemeint sein sollte, so ist doch sehr möglich, dass seine Familie nach seiner Hinrichtung sich in Ephesus angesiedelt hatte.

*) Das ἐκλεκτός kann also weder die Erwählung zur Seligkeit bezeichnen (Reiche), was ja kein besonders auszeichnendes Moment wäre, noch, dass er ihm ein erlesener christlicher Bruder war (Hofm.), da kein μου dabei steht. Gewöhnlich denkt man an den Sohn Simon's von Cyrene Mk 5 21, was aber nur nahe liegt. wenn dieser Rufus in Rom lebte, wo Markus sein Evangelium schrieb. Doch weist die Liebe und Fürsorge, die er von seiner Mutter erfahren, jedenfalls nicht dorthin; ob auf Jerusalem (Hofm., God.) oder Antiochien (Böhmer) oder auf Ephesus, muss ganz dahingestellt bleiben.

drucks, nur das πάντας deutet an, dass die zweite Gruppe die zahlreichere war. Aus der ersten werden fünf Männer genannt, in der zweiten wird die Julia die Frau des Philologus gewesen sein, wie neben Nereus seine Schwester genannt wird *).

V. 16. ἀσπάσασθε ἀλλήλους) fordert dazu auf, dass sich die Leser (nach der Vorlesung des Briefes) auch unter einander wechselseitig begrüssen sollen, und zwar wirklich mit dem Liebeszeichen des heiligen Kusses. Vgl. I Kor 16 20. II Kor 13 12. Die alte Weise, besonders des Orients und namentlich der Juden, Gruss mit Kuss zu verbinden, erzeugte die christliche Sitte des ἅγιον φίλημα (I Pt 5 14: φίλημα ἀγάπης, Const. ap. 2, 57, 12. 8, 5, 5: τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα, Tertull. de orat. 14: osculum pacis), so genannt, weil er kein profaner war, sondern die christliche Weihe hatte, die heilige christliche Liebesgemeinschaft ausdrückend. — πᾶσαι) Von vielen Gemeinden waren dem Apostel ohne Zweifel wirklich Grüsse aufgetragen worden: von den übrigen gilt, was schon Erasm. sagt: »Quoniam cognovit omnium erga Romanos studium, omnium nomine salutat«, mut. mut. auch, wenn das Schreiben nach Ephesus gerichtet war **).

---

*) In der Rcpt. (LP) ist die Stellung von ερμην und ερμαν vertauscht, Ersteres muss voranstehen. Den hier genannten Hermas hielt Orig. für den Verf. des ὁ ποιμήν (vgl. Hilg.), der nach dem muratorischen Fragment von einem Bruder des Römischen Bischof Pius I. verfasst sein soll und sicher dem 2. Jahrh. angehört. Sonderbarer Weise hält Böhmer die erste Gruppe für gesetzliche Juden, die noch die Speisegesetze halten, die letzte für die Schwachen aus Kap. 14, Hilg. beide für judenchristliche Vereine. Hausgenossenschaften können es nicht gewesen sein (gegen Zimmer), da sie sonst wohl ähnlich wie die V. 10 f. genannten bezeichnet wären, und da das zu ἁγίους gehörige πάντας nicht andeuten kann, dass alle Glieder derselben bereits bekehrt waren. Vereine für kirchliche Zwecke (Otto), wie Missionsgesellschaften (Reiche), hätte Paulus ohne Zweifel irgendwie näher als solche charakterisirt; Gemeinschaften des Handels und Gewerbes (Frtzsch., Phil.), die schwerlich schon aus lauter Christen bestanden, hätte Paulus sicher nicht als solche gemeinsam gegrüsst.

**) Die universelle Fassung berechtigt keineswegs, diesen Gruss dem Apostel abzusprechen und aus I Kor 16 19f. herzuleiten (Lucht, Hilg., der deshalb diese Vershälfte für späteren Zusatz hält, vgl. dagegen Mang. 157), entspricht vielmehr ganz dem innigen und lebensvollen Gemeinschaftsbewusstsein, in welchem er seinem summarischen Ausdrucke nicht erst nachzurechnen sich bewogen sah. Willkürlich beschränken Andere πᾶσαι auf die griechischen Gemeinden (Grot., Lips.), oder gar nur auf die Gemeinden in Korinth und den Hafenstädten (Mich., Olsh. u. M., vgl. auch Beck), oder wenigstens auf diejenigen, in welchen Paulus gewesen sei (Beng.). Völlig willkürlich wollen Calv., Phil. das φιλ. ἅγ. rein geistig verstehen, Beng., Koppe, God. ein meo nomine ergänzen. Dass die Aufforderung in Beziehung steht auf

V. 17—20*). Warnung vor Irrlehrern. — παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς), wie 15 30, auch mit der ausdrücklichen Anrede (ἀδελφοί). Den nur das Beste von Allen rühmenden Grüssen tritt gegenüber die Mahnung, scharf ins Auge zu fassen die, welche den Frieden der Gemeinde stören können. Das σκοπεῖν (IIMak 4 5. IIKor 4 18) erhält erst aus dem Zusammenhange die Bedeutung: etwas im Auge behalten, um sich davor zu hüten (Luk 11 35. Gal 6 1). Hier sind es die, welche die den Lesern bekannten (Bem. den Art.), damals so vielerwärts in Paulinischen Gemeinden erregten und leicht auch die Leser bedrohenden antipaulinischen Spaltungen (τὰς διχοστασίας, vgl. IMak 3 29. Gal 5 20. Dem. 423, 4. Plat. Legg. I, p. 630 A. Dion. Hal. 8, 72) und Anstösse (σκάνδαλα, vgl. Mt 13 41. 18 7) d. i. Verführungen zur Abweichung von der rechten christlichen Lehre herbeiführen. Das παρὰ τὴν διδαχήν weist auf das hin, was der Lehre, die sie (Bem. das betonte ὑμεῖς im Gegensatz zu dem, was diese Agitatoren von ihren Leitern gelernt haben) gelernt haben (ἐμάθετε, vgl. Dtn 5 1. Jes 1 17. Prv 22 25. Mt 9 13. 11 29), zuwider ist (vgl. 1 26). — ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν) weichet aus von ihnen weg, meidet sie, gehet ihnen aus dem Wege. Vgl.

---

vorhandene Spaltungen (Böhmer), ist durch nichts indizirt. Das πᾶσαι fehlt nur in Min., Rcpt.

*) Schon diese nachträgliche Stellung, desgleichen die in den Gegenstand selbst fast garnicht eingehende Kürze (vgl. dagegen die Ausführlichkeit in Kap. 14. 15 über einen minder wichtigen Gegensatz) zeugt dafür, dass Paulus hier nicht, wie Wieseler nach Aelteren will (vgl. noch Zimmer u. Böhmer, der wegen Kap. 13 an die aufrührerische Judenschaft denkt!), gegen solche redet, welche bereits wirklich in Rom Spaltungen machten. Vgl. Lips. Aber selbst wenn man mit Meyer, God., Goeb., Luth. u. A. (vgl. in seiner Art auch Otto) annimmt, dass Paulus nach vielfach gemachten Erfahrungen besorgte, dass, wie anderwärts (vgl. Gal 3 6. 11ff. Kol 2 8ff. Phl 3 2ff. 18f. IIKor 11 13ff.), auch in Rom jüdische Gesetzeseiferer (Aeltere, wie Hamm., Cleric., dachten gar an philosophische, Hofm. wenigstens zugleich an zuchtlose Heidenchristen) auftreten und im Widerstreit gegen das Paulinische Christenthum Spaltungen verursachen möchten, muss die Kürze dieser Warnung und ihre isolirte Schlussstellung auffallen. Vergeblich verweist Meyer auf den heidenchristlichen Charakter der Gemeinde, die im Allgemeinen so fest im Paulinischen Evangelium war (V. 19f. 6. 17), dass ein nachhaltiges judaistisches Einwirken für jetzt nocht nicht zu besorgen stand. Denn wenn er doch einmal eine solche vorbauende Warnung für nothwendig hielt (vgl. auch Sand.), so wäre immer nicht zu begreifen, warum er eine solche nicht im Kontext des Briefes anbrachte, wo er die Lehren, deren Bedrohung er fürchtete, vortrug. Vgl. Einl. § 4, 3. Dagegen liegt gar kein Grund vor, mit Hilg. a. a. O. S. 482 f. an eine Einschaltung aus gnostischer Zeit zu denken (Vgl. dagegen Lips.).

Ps 119 102. Prv 4 15. JSir 22 11. Thuc. 5, 73, 3; gewöhnlicher mit dem Accus. Die Störer, vor denen gewarnt wird, sind nicht als Gemeindeglieder, sondern als Eindringlinge von aussen gedacht. Vgl. Act 15 1. Gal 2 4. Bem. den Uebergang aus dem Infin. in die direkte Aufforderung. — V. 18. *οἱ γὰρ τοιοῦτοι*) vgl. IKor 5 5. 11. 7 28, begründet die Warnung dadurch, dass die derartigen Leute, Leute, die solches anrichten, unserem Herrn, dem wir zu ausschliesslichem Dienste verpflichtet sind, nämlich Christo, nicht dienen (*δουλεύουσιν*, vgl. 12 11. 14 18. Bem. das nachdrückliche Voranstehen des Dat. überhaupt und des Attributs *τῷ κυρίῳ ἡμῶν* insbesondere), sondern ihrem eigenen Bauche (*τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ*, vgl. IKor 6 13. Phl 3 19. Jacobs ad Anthol. IX, p. 416 und Seneca de benef. 7, 26: abdomini servire), d. h. ihrer nur auf Wohlleben in Essen und Trinken bedachten Selbstsucht. Dazu suchten die Sektirer den Einfluss und Anhang zu nützen, welchen sie sich verschafften, wie Paulus Aehnliches nach II Kor 11 20 schon erfahren hatte, ohne dass deshalb ihre Lehre epikureischer Natur war (Heum.). Vgl. Lucian., de morte Peregr. 11 ff. Die Mittel, deren sich diese Irrlehrer bedienen, charakterisirt der Apostel durch *διὰ τῆς χρηστολογίας* (vgl. Jul. Capitol. vit. Pertin. 13. Eustath. p. 1437, 53), welches auf liebreiche, wohlgemeint klingende und dadurch sich einschmeichelnde Rede geht, während *εὐλογίας* (Plat. Rep. p. 400 D. Lucian. Lexiph. 1. Aesop. 229) mehr auf die Form geht und wohlgesetzte Rede, Schönrednerei, bestechendes Phrasenthum bezeichnet, womit sie betrügen (*ἐξαπατῶσιν*, vgl. 7 11) die Herzen der Arglosen (*τῶν ἀκάκων*, vgl. Job 2 3. 8 20. Hbr 7 26; doch auch im schlimmen Sinne Prv 1 4. 22. 8 5. 14 15), die selbst nichts Böses im Sinne haben und auf nichts Böses gefasst sind *).

V. 19 f. *ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοή*) vgl. 6 16, begründet, wie das nachdrücklich voranstehende *ὑμῶν* zeigt, warum er diese Verführer V. 17 f. gänzlich von ihnen scheidet und nur warnt, vor ihnen auf der Hut zu sein **). Zu dem *εἰς πάντας*

---

*) Willkürlich will Beck das *δουλ. τ. κοιλ.* verallgemeinern, so dass alles selbstsüchtige Treiben darunter verstanden werden kann. Das *εὐλογία* bezieht Phil. auf ein Rühmen in schmeichlerischen Reden, God. auf Segenssprüche. Vgl. Luther: prächtige Rede. Die Behauptung, dass Paulus in der Beschuldigung seiner Gegner allzu hart erscheine (Rück.), ist nicht zu begründen. Er schreibt aus langer und reicher Erfahrung.

**) Meyer fasst das *ὑμῶν* im Gegensatz zu *ἀκάκων*: nicht ohne Grund sage ich: die Herzen der Arglosen; denn Euch werden sie nicht verführen (vgl. v. Heng., Mang. p. 161, Otto, Goeb.). Aber

ἀφίκετο (er, nämlich die Kunde von ihm ist zu Allen gelangt) vgl. Gen 28 12. 47 9. Job 13 27. 16 20. JSir 47 16. — ἐφ' ὑμῖν οὖν) steht ebenso nachdrücklich voran: »über Euch also freue ich mich (χαίρω mit ἐπί, wie I Kor 13 6. 16 17), wünsche jedoch (θέλω, vgl. 1 13), dass Ihr weise und lauter seid«, — eine feine Verbindung der Warnung mit dem Ausdrucke des festen Vertrauens. Zu der wahren Weisheit in Bezug auf das Gute (εἰς τὸ ἀγαθόν, vgl. 2 10) gehört nicht nur, dass man weiss, was man zu thun hat, sondern auch, dass man weiss, was man zu meiden hat, um nicht vom Wege des Guten abgebracht zu werden. — ἀκεραίους εἰς τὸ κακόν) lauter in Bezug auf das Böse, so dass Ihr Euch unvermischt damit, frei davon, bewahrt. Vgl. Phl 2 15. Mt 10 16, u. s. über ἀκέραιος überh. Ruhnk. ad Tim. p. 18 *). — V. 20. Ermuthigende Verheissung. — ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης) wie 15 33, aber hier im Gegensatz gegen die, welche Spaltungen erregen (V. 17). — συντρίψει) vgl. Gen 19 9. Ex 9 25. Num 9 12. Ps 74 14. I Mak 3 22. 4 10. Paulus betrachtet die Sektirer, weil sie nicht Christi, sondern des Bauches Diener sind (V. 18), als Organe des Satan (vgl. II Kor 11 15); daher sein auf Gen 3 15 gegründeter bildlicher Ausdruck des Gedankens: »Der Friedensgott wird Euch (wenn die Spaltungsstifter unter Euch auftreten) in Kürze den völligen Sieg über sie verleihen«. In seiner Kraft werdet Ihr den Satan zermalmend unter die Füsse treten, und zwar nach kurzem Kampfe (God.). Zu ἐν τάχει vgl. Ez 29 5. Dtn 28 20. Jos 8 19. JSir 27 3. — ἡ χάρις etc.) Die Gnade unseres Herrn

---

»warum warnt sie denn der Apostel?« (Luth.). Vgl. das Richtige bei Zimmer, Böhmer. Der Vers braucht aber nicht eine zweite Begründung der Warnung V. 17 zu sein (Thol., de W., Phil.), da der Gebrauch eines zweiten koordinirten γάρ im NT nicht nachzuweisen ist. Auch ist nicht mit Frtzsch. zu erklären: »nam vos innocentibus qui facile decipiuntur hominibus annumerandos esse, ex eo intelligitur, quod vos Christo obedientes esse nemo ignorat«; denn Letzteres ist gerade das Gegentheil der leichten Verführbarkeit. Auch nicht mit Rück.: denn die allgemeine Verbreitung der Kunde, dass Ihr so gute Christen seid, wird jene Menschen bald nach Rom führen, um ihr Unkraut auszusäen (vgl. God.); das steht nicht da. Auch nicht mit Calv. u. M., Reiche, Kölln.: denn Ihr seid zwar gute Christen, worüber ich mich freue, aber ich will u. s. w. (vgl. der Sache nach auch Hofm.), wogegen der Ausdruck, besonders das mangelnde μέν und das dastehende οὖν, entscheidet.

*) Sowohl die Voranstellung des χαιρω ουν (DFG) vor εφ υμιν als das το vor diesem (Rcpt. nach E it. vg.) ist Nachbesserung. Das μεν nach σοφους (Rcpt. nach ℵACP) hat WH. i. Kl., und es ist wohl zu streichen.

Jesu sei mit Euch. Dass auf diesen gewöhnlichen Schlusssegenswunsch seiner Briefe noch die Grussbestellungen V. 21—23 folgen, die naturgemäss und nach der sonstigen Weise des Apostels hinter V. 16 stehen würden, spricht doch augenfällig dafür, dass V. 1—20 ursprünglich ein selbständiges Schreiben war. Vgl. Einl. § 4, 3 *).

V. 21—23. Grussbestellungen. — Von Timotheus grüsst Paulus als von seinem Mitarbeiter (vgl. V. 5. 9), von drei Anderen als von seinen Volksgenossen (vgl. V. 7. 11). Keiner derselben ist uns sicher bekannt; denn ob Lucius der Act 13 1 genannte, Jason der Act 17 5 vorkommende, und ob Sosipatros mit Sopatros Act 20 4 identisch ist (vgl. noch Sand.) — beide Namen kommen bei Griechen häufig vor —, wissen wir eben nicht **). — V. 22. Tertius, wahrscheinlich ein den Lesern bekannter Italiener, war damals bei Paulus in Korinth und schrieb den Brief, welchen ihm der Apostel diktirte. Da er offenbar dem Apostel bemerklich machte, dass nun auch er selbst grüssen wolle, diktirt dieser ihm natürlich nicht den eigenen Gruss, sondern überlässt ihm selbst, denselben auszudrücken. Das ἐν κυρίῳ gehört natürlich zu ἀσπάζομαι (vgl. I Kor 16 19) und bezeichnet, dass der Gruss aus dem Bewusst-

---

*) Flatt fasst das Fut. optativisch, wie A (Theodoret, Oecum., Hier., Ambr., Ruf.) es in συντριψαι verwandelten. Das χριστου nach ιησου (Lchm., Rcpt. nach ACLP) hat Treg. i. Kl., WH. a. R. Das αμην am Schlusse ist von allen Zeugen verlassen. Vergeblich bemüht man sich die Stellung des Segenswunsches vor den Grussbestellungen zu rechtfertigen (vgl. noch Otto). Dass ihm dieselben erst jetzt aufgetragen werden, oder dass er erst jetzt bemerkt, wie er sie im Vorherigen noch nicht bestellt habe (Meyer), ist gleich unwahrscheinlich, und dass der in seiner Eigenschaft als Heidenapostel geschriebene offizielle Brief erst geschlossen sein musste, ehe diese Mittheilungen privaten Charakters kommen konnten (God., vgl. Böhmer), würde den so warmen persönlichen Grüssen V. 3—16 einen offiziellen Charakter geben, der ihnen einen Theil ihres Werthes raubte.

**) Dass Timoth. nicht an der Spitze des Briefes (wie II Kor 1 1. Phl 1 1. Kol 1 1. I Th 1 1. II Th 1 1) mitgenannt ist, liegt sicher nicht daran, dass er, als Paulus den Brief zu verfassen anfing, gerade abwesend war, oder dass Paulus gerade vor der Römischen Gemeinde, der er noch so fern stand, in seiner ganzen alleinigen und ungetheilten apostolischen Auktorität mit seinem Briefe zu erscheinen für angemessen fand (Meyer, vgl. God.), sondern einfach daran, dass Timotheus der Römischen Gemeinde persönlich fern stand. — Das ασπαζονται der Rcpt. (EL) ist offenbar Nachbesserung, weil mehrere Subjekte folgen. Das μου nach συνεργος, das in B fehlt, hat WH. in Kl. Sicher ist Lucius nicht identisch mit Lukas, wie Orig., Seml. u. A. wollen (vgl. auch Thiele, StKr 1858, p. 753 ff.), die Constit. apost. 7, 46, 2 machen ihn zu dem von Paulus eingesetzten Bischof von Kenchreae.

sein der gemeinsamen Lebensgemeinschaft mit Christo fliesst. Mit V. 23 fährt Paulus wieder fort zu diktiren *).

V. 23. Gewiss lässt es sich nicht mit voller Sicherheit beweisen, dass Cajus der I Kor 1 14 genannte ist; aber die Kombination ergiebt sich doch aufs Natürlichste daraus, dass er hier sein Gastfreund genannt wird, bei dem er in Korinth wohnte. Auch bei Griechen ist ξένος nicht bloss der Bewirthete, sondern wie hier, der Bewirthende (s. Sturz, Lex. Xen. III, p. 218. Duncan ed. Rost. p. 799). Wenn er zugleich der Gastfreund der ganzen Gemeinde genannt wird, so denkt man am natürlichsten daran, dass mit der Beherbergung des Apostels zugleich sehr zahlreiche Besuche der der Korinthischen Gemeinde Angehörigen, welche Cajus gastfrei aufnahm, verknüpft waren; vgl. V. 13 τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ **). — Erastus ist wohl verschieden von dem Act 19 22 und II Tim 4 20 Genannten; denn der hier Grüssende war nicht wie Timotheus ein Apostelgehülfe, sondern Verwalter der Stadtkasse, Stadtkämmerer in Korinth (arcarius civitatis, s. Wttst.); man müsste denn, wozu aber bei der Häufigkeit des Namens keine Nothwendigkeit vorliegt, annehmen, er

---

*) Ganz grundlos Olsh. (nach Eichhorn): Paulus habe nach V. 20 gleich die Doxologie geschrieben, und zwar auf eine besondere kleine Membrane, deren leere Rückseite der Schreiber Tertius benutzt habe, um in seinem Namen V. 21—24 darauf zu schreiben. Schon das ὁ συνεργός μου V. 21 deutet unabweislich auf Paulus selbst. Grot., Laurent lassen ohne Grund den Gruss des Tertius an den Rand geschrieben sein. Beza und Grot. liessen ihn nur die Reinschrift des apostolischen Konzeptes machen, und noch Böhmer hält dies für ebenso möglich, als die gewöhnliche Annahme. Otto aber findet es mit der Stellung eines so hochbegnadigten und reichbegabten Mannes nicht wohl zu vereinigen, dass er einen Brief von dem Umfange und von der Wichtigkeit, wie der Römerbrief, einem Schreiber in die Feder sollte diktirt haben!

**) Grot. u. noch Zimmer, Lips. denken daran, dass er sein Haus zu den Gemeindeversammlungen hergab. Wäre die Beherbergung der aus der Fremde Kommenden gemeint (Hofm., God., Luth. nach Erasm. u. M.), so müsste τῆς ἐκκλ. ὅλης von der gesammten Christenheit verstanden werden, und der hyperbolische Ausdruck nähme sich mehr scherzhaft aus als sinnig. Vgl. vielmehr zu ἡ ἐκκλησία ὅλη I Kor 14 23. Auch zur Römischen Gemeinde, sofern nämlich Paulus viele aus derselben während der Vertreibung bekehrt habe (Märcker), passt der Ausdruck nicht, weil er zu unverhältnissmässig wäre. Otto bringt heraus, dass er Namens der Gemeinde den Apostel beherbergte. Ob Cajus der Act 20 4 genannte Derbaeer oder gar der Act 19 29 vorkommende war, ist bei der grossen Häufigkeit des Namens (s. auch III Joh 1. Constitt. ap. 7, 46, 1. Martyr. Polyc. 22) nicht zu bestimmen. Orig.: »Fertur traditione majorum, quod hic Cajus fuit episcopus Thessalonicensis ecclesiae«.

habe seine bürgerliche Stelle aufgegeben, und sei hier nach seinem vormaligen Amte bezeichnet (Pelag., Est., Calov., Klee u. M., vgl. auch Reiche). Richtig übrigens schon Grot.: »Vides jam ab initio, quamquam paucos, aliquos tamen fuisse Christianos in dignitate positos«. Vgl. I Kor 1 26ff. — Quartus wird natürlich nicht als leiblicher Bruder des Erastus (das hiesse nach V. 15 ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ), sondern nur als christlicher Bruder bezeichnet, weil seine Verhältnisse dem Apostel kein näheres Prädikat darboten *).

V. 25—27. Die Schlussdoxologie. Vgl. Einl. § 4, 4. »In dieser inhaltsvollen tief bewegten Lobpreisung Gottes (vielleicht vom Apostel eigenhändig zugefügt) empfängt der leitende Ideengehalt des ganzen Briefes, wie er bereits im Eingang 1 1—5 seinen andeutenden Vorklang, in 11 33ff. aber schon seinen vorläufigen doxologischen Ausdruck gefunden hatte, nun noch im vollsten Akkord begeisterter Pietät seinen konzentrirten Ausklang zur letzten rechten Weihe des Ganzen« (Meyer) **). — V. 25. στηρίξαι) vgl. 1 11. Die Charakteristik Gottes entspricht dem ganzen Zwecke des Briefes, der seinen

---

*) Die Rcpt. hat ολης nach τ. εκκλησ. (L). — Für die Unechtheit von V. 24 entscheiden ℵABC, vg. codd. cop. Die Vermuthung, dass er weggelassen oder transponirt (P. Verss. hinter V. 27) sei, weil ein Segenswunsch vor der Doxologie gegen die Paulinische Weise sei (Meyer), ist völlig haltlos, da Paulus eben sonst keine Doxologie am Briefschluss hat. Dagegen lag nichts näher, als nach dem Nachtrage, als der sich V. 21—23 nun einmal darstellte, den gewöhnlichen Schlusssegen zu wiederholen. Vgl. II Th 3 16. 18. Ueberdem haben ja DEFG eben deshalb V. 20 weggelassen, und bei FGL bildet V. 24 überhaupt den Briefschluss.

**) Nur Hofm., welcher diesen drei Versen schon hinter 14 23 ihre Stelle anweist, konnte es leugnen, dass sie überhaupt eine Doxologie sind, obwohl sie den ausgeprägtesten Charakter einer solchen (vgl. bes. Jud. V. 24f.) haben bis auf das ἀμήν (9 5. 11 36). Nach ihm soll τῷ δὲ δυναμένῳ etc. mit ὀφείλομεν 15 1 zusammenhängen und in diesem Verbum seine Rektion haben (also: dem, der da kann — — sind wir schuldig u. s. w.), obwohl das mächtige Pathos d. St. als Grundlage der 15 1 folgenden Vorschrift ohne entsprechendes Motiv wäre, obwohl V. 25 ὑμᾶς, in der vermeintlichen Fortsetzung 15 1 aber ἡμεῖς steht, und obwohl das δέ 15 1 unerbittlich im Wege steht. Dies δέ könnte nämlich nicht das gegensätzliche der Apodosis und nach Partizipien, besonders nach absoluten Partizipien, sein (Klotz ad Devar. p. 372 ff. Kühner § 533, 1 Anm. Bäuml. Partik. p. 92 f. 94), sondern nur das wiederaufnehmende (Kühner § 532, 2. Bäuml. p. 97); aber dann müsste Paulus nicht ὀφείλομεν δέ, sondern entweder αὐτῷ δὲ ὀφείλομεν geschrieben haben, welches αὐτῷ das vorher charakterisirte Subjekt reassumiren würde, oder er hätte sein δέ schon V. 27 bei μόνῳ σοφῷ θεῷ setzen, also etwa: μόνῳ δὲ σοφῷ θεῷ — — ὀφείλομεν schreiben müssen.

denselben Zweck intendirenden Besuch vorbereiten sollte. Was er auch mit diesem Briefe erreichen wollte, das kann zuletzt doch Gott allein wirken in Gemässheit seines Evangeliums (*κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, vgl. 2 16), sofern dasselbe eine Gnade Gottes verkündet, welche ohne Werkverdienst den Menschen sicher zum Ziele führt. In ihm war also die Norm gegeben, nach welcher die zur Vollendung der Leser nothwendige Festigung (im Glauben) erfolgt und allein erfolgen kann (vgl. Hofm., Luth.) *). Paulus hat aber nicht nur die Leser festmachen wollen, sondern durch seine Darstellung von der Begründung seiner neuen Heilslehre in der Gottesoffenbarung des Alten Testaments dieselbe für alle Zukunft gegen alle Einwürfe dagegen sichern wollen. Zuletzt aber ist es doch auch hier Gott allein, der die Botschaft von Jesu Christo festmachen und gegen alle Befehdungen sichern kann. Es muss also *καὶ τὸ κήρυγμα* (vgl. I Kor 1 21) *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ein zweites dem *ὑμᾶς* paralleles Objekt zu *στηρίξαι* sein, und der Gen. kann nach I Kor 1 23. 15 12. II Kor 1 19. 4 5. 11 4 nur Gen. obj. sein und die Botschaft bezeichnen als eine Botschaft von Christo (Erasm., Luther, Calv., auch Kölln., Reithm., Phil., God., Luth., Goeb.) **). Diese Verbindung

---

*) Vgl. Lips.: »die Befestigung im Glauben soll also in Gemässheit des Paulinischen Evangeliums im Unterschiede von der judenchristlichen Lehre erfolgen, was nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Apostels voraussetzen würde, dass die Römer Paulin. Christen waren«. Nur soll das Folgende zeigen, dass der Ausdruck hier vor dem gemeinchristlichen Glauben steht! Unmöglich kann das *κατά* dem Sinne nach soviel sein als *ἐν τῷ εὐαγγ.* (Meyer, Goeb.), oder *εἰς τὸ εὐαγγ.* (Zimmer), oder: vermöge des Evang. (Mang., vgl. God.), geschweige denn, dass man ein in fide (Koppe, de W., v. Heng., vgl. Reiche: im religiös-sittlichen Leben) einschalten dürfte, oder analysiren: »Euch so stärken, dass Ihr nun lebt und handelt nach meinem Evangelium«, Kölln., vgl. Chrys., Theodoret, Theophyl., Wolf, Koppe, Thol.). Beck verbindet es mit *δυναμένῳ*, indem er daran denkt, dass das Evangelium eben die überschwängliche Grösse der Gotteskraft in Christo verkündigt.

**) Alle Versuche, *τὸ εὐαγγ. μου καὶ τὸ κήρ. Ἰησ. Χρ.* als zwei verbundene von *κατά* abhängige Akkusative zu fassen, scheitern daran, dass der Inhalt beider Begriffe derselbe ist. (Vgl. Otto, der freilich den ganz unmöglichen Gedanken herauskünstelt: Im Dienste dessen, der Euch kräftigen kann, steht nach meinem Evangelium auch das *κήρυγμα Ἰησ. Χρ.*). Nur die Fassung des Gen. als Gen. subj. könnte eine Unterscheidung ermöglichen. Diese aber ist ganz unmöglich, mag man nun an die Predigt denken, welche Christus durch ihn als sein Organ ausgehen lässt (Meyer, Rück., de W., Frtzsch., B.-Crus., Ew.), was doch, auch wenn es möglich wäre, nur einen ganz formalen Unterschied beider Ausdrücke mit sich brächte, oder an die eigene mündliche Predigt Christi selbst während seines Erdenlebens (Grot.,

empfiehlt sich aber besonders dadurch, dass nun das *κατὰ ἀποκάλυψιν*, dem *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου* entsprechend, eine sichere Anknüpfung an *στηρίξαι* gewinnt. Dieses *στηρίξαι* erfolgt in Gemässheit dessen, was Gott bisher gethan hat, um diese Botschaft der Welt kundzuthun. In der näheren Ausführung dessen schafft sich Paulus den Anlass, noch einmal zu dem Grundgedanken seiner Briefadresse (1 2. 5) zurückzukehren *). Es ist nämlich durch die dem Apostel zu Theil gewordene Offenbarung (v. Heng., God. nach Gal 1 11. 12. 16. I Kor 2 10) eine Offenbarung eines Geheimnisses erfolgt, welches in ewigen Zeiten verschwiegen, d. h. der Welt noch nicht verkündigt war. Als ein *μυστήριον* (vgl. z. 11 25) betrachtet Paulus den göttlichen Rathschluss der Erlösung der Welt, (nicht: das durch Christum offenbar gewordene Geheimniss der übersinnlichen Welt, wie Lips., um die Doxologie als unpaulinisch darzuthun, einträgt), zu dessen Erkenntniss menschliche Weisheit von sich aus nie gelangen konnte, wenn er nicht von Gott offenbart wurde. Dies ist nun freilich ewige Zeiten hindurch nicht geschehen. Der Dativ steht von der Zeitdauer, vgl. Win. 31, 9. Kühner § 426, 2, und *χρόνοις αἰωνίοις* bezeichnet im populären Sinne von Ps 76 5. 77 6 unendlich lange Zeiträume, während derer dieses Geheimniss noch verschwiegen war (*σεσιγημένου*, nur hier, da sonst *σιγᾶν* im A. und NT nur: schweigen heisst, wie Ex 14 14. I Kor 14 28), und nicht die Ewigkeit bis zur Zeit der Prophetie (Reiche), da diese noch keineswegs das Schweigen brach, sondern nur verhüllt andeutete, was erst von der Erfüllung aus

---

Wolf, Koppe, Böhme, Hofm., Böhmer), auf welche sich Paulus in seinen Briefen niemals ausdrücklich bezieht. Vgl. die vergeblichen Versuche von Sand., bei der objektiven Fassung einen Unterschied herauszubringen.

*) Auch Meyer knüpft *κατὰ ἀποκάλυψιν* an *στηρ.* an, aber indem er es dem *κατὰ — Χριστοῦ* koordinirt fasst (vgl. Zimmer), wogegen schon das Fehlen des Artikels vor *ἀποκ.* spricht. Anders Frtzsch. (vgl. Kölln.), welcher *κατὰ ἀποκ. μυστ.* nicht bloss von *στηρίξαι* abhängen lässt, sondern von *τῷ δὲ δυναμ. ὑμᾶς στηρ.* zusammen, und *κατά*: zufolge nimmt, so nämlich: »qui potest vos corroborare in — — secundum patefactionem arcani, h. e. postquam facta est patefactio arcani, i. q. *ἐπεὶ ἀπεκαλύφθη μυστήριον*«; genauer Rück., Phil., Thol.: entsprechend der Offenbarung u. s. w. Aber dieser Wechsel in der Beziehung des *κατά* ist durch nichts indizirt, daher für den Leser schlechthin nicht zu errathen. Aeusserst hart aber ist die Verbindung dieses *κατά* mit *εὐαγγ. καὶ κήρυγμα* (God.) oder mit dem letzteren allein (Mang. p. 55 f., Luth., Goeb., Böhmer, Lips., Sand.), obwohl diese Verbindung der Sache nach wenigstens auf den Gedanken des Apostels hinauskommt.

verstanden werden konnte (vgl. Weiss, bibl. Theol. § 75, a). Hervorgehoben wird dies aber, um anzudeuten, wie die Neuheit der Botschaft von Christo nicht ausschliesst, dass ihr Inhalt ein uraltes Geheimniss ist.

V. 26. φανερωθέντος δέ) vgl. 3 21, nach welcher Stelle das, was für den Apostel der Mittelpunkt dieses göttlichen Heilsrathschlusses ist, in der Heilsgegenwart (νῦν) kundgemacht ist. Schon das Part. aor. zeigt, dass es sich um die thatsächliche Erscheinung Christi handelt (vgl. Beck), in welcher das Heilsgeheimniss kundbar wurde, was freilich die Nothwendigkeit nicht ausschloss, durch ἀποκάλυψις die Bedeutung jener Erscheinung als einer solchen φανέρωσις τοῦ μυστηρίου dem berufenen κήρυξ verständlich zu machen. — διά τε γραφῶν etc.). Die Verbindung mit τέ (vgl. 2 19) deutet an, dass die Bekanntmachung des Geheimnisses im weitesten Kreise die selbstverständliche Folge jener ersten Kundmachung war, die ja der ganzen Welt zu Gute kommen sollte. Damit dieselbe aber nicht als ein Widerspruch erschiene mit der alten Gottesoffenbarung, wurde dieselbe vermittelt durch prophetische Schriften (προφητικῶν, wie II Pt 1 19), aus denen ja auch der Apostel in seinem Briefe immer wieder nachwies, dass der Gott Israels, dessen Willen jene verkündigten, vorlängst den in der Gegenwart offenbar gewordenen Rathschluss Gottes gefasst habe (vgl. 1 2). Wie sehr diese Näherbestimmung mit dem Grundgedanken des Römerbriefes zusammenhängt, darüber s. d. Einl. § 3. Selbstverständlich aber konnte diese Bekanntmachung eines so unendlich lange absichtlich verschwiegenen Geheimnisses erst erfolgen auf ausdrücklichen Befehl (κατ' ἐπιταγήν, vgl. I Kor 7 6. II Kor 8 8) dessen, der in jenen ewigen Zeiten geschwiegen hatte, und der darum jetzt als der ewige Gott (τοῦ αἰωνίου θεοῦ, vgl. Bar 4 8. 22. Susann 42) bezeichnet wird. Der Zweck aber dieser Bekanntmachung wird ganz wie 1 5 bezeichnet als die Bewirkung von Glaubensgehorsam (εἰς ὑπακοὴν πίστεως), nur dass hier nicht mit ἐν die Sphäre bezeichnet wird, in der, sondern mit εἰς (vgl. 3 22. 8 18) die Gesammtheit, für welche die Bekanntmachung erfolgt. Zu γνωρισθέντος, welches im Unterschiede von der Kundmachung eines noch schlechthin Verborgenen die Bekanntmachung eines bereits an Andere und zu anderen Zeiten Offenbarten bezeichnet, vgl. 9 22. 23 *).

---

*) Die φανέρωσις geschieht also nicht durch die Predigt des Evangeliums (Meyer, Mang. p. 63), was ja dem Folgenden vorgreift, geschweige denn durch die Propheten (Reiche), aber auch nicht durch

V. 27. *μόνῳ σοφῷ θεῷ*). Die V. 25 von Seiten seiner Macht angehobene Charakteristik Gottes geht am Schlusse der Lobpreisung in die Betonung seiner Weisheit über, wozu die Erwähnung der *ἀποκάλυψις μυστηρίου — γνωρισθέντος* in sehr natürlichem Gedankenfortgang unwillkürlich überleitete; denn so lange das Geheimniss mit Stillschweigen bedeckt war, war auch die Weisheit Gottes noch nicht vollkommen offenbart, was aber eben mittelst jener *ἀποκάλυψις* geschah. Vgl. 11 33—34. Mit Recht aber bemerkt Otto, dass der artikellose Ausdruck nicht Apposition zu *τῷ δυναμένῳ* V. 25, sondern nur attributiv sein kann. Er, der die Macht zum *στηρίξαι* hat, hat sie zugleich als allein (vgl. II Mak 1 24f. Joh 17 3) weiser Gott, sofern er auch allein die Mittel und Wege kennt, seine Heilsabsichten hinauszuführen. Unmöglich aber kann damit das *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* verbunden werden (Meyer, de W., Mang. p. 70, Goeb., Otto, Zimmer, vgl. Lips.: im Gegensatz zu falschen Quellen, aus welchen man die Weisheit zu schöpfen sucht), weil dabei immer der Gedanke, dass seine Weisheit durch ihn offenbart oder in Ausführung gebracht ist, ganz willkürlich eingetragen werden muss. Vielmehr zeigt schon dieser Zusatz, dass dem Apostel eine bereits ausgesprochene Lobpreisung nach Analogie von 1 8. 7 25. II Kor 2 14 vorschwebt *). So schliesst sich nun das *ᾧ* anakoluthisch

---

ἀποκάλυψις (God., Lips.), da ja eben von der *ἀποκαλ.* eines Geheimnisses, das als *φανερωθέν* charakterisirt wird, die Rede ist. Die prophetischen Schriften sind natürlich nicht apostolische, wie dieser Brief (God.), wohl gar neutestamentliche Schriften überhaupt mit Einschluss der Evangelien (Böhmer); aber es handelt sich auch keineswegs bloss um die in ihnen zuvorverheissene Heidenpredigt (Goeb. Vgl. schon Beza, Beng., Thol., Phil. u. M., die unter dem Mysterium überhaupt speziell die Beseligung der Heiden verstehen.). Aehnlich Hofm., welcher *διὰ γραφ. προφ.* durch *τέ* im Sinne von »so wie auch« zu *νῦν* hinzutreten lässt. Allein das *τέ* müsste dem *νῦν* etwas Gleichartiges, Ergänzendes (Baeuml. Partik. p. 211. Kühner § 519, 3) hinzutreten lassen, nicht einen ihm disparaten Begriff.

*) Die Verbindung: »dem allein weisen Gott sei die Ehre durch Christum« (Pesch., Chrys., Luth., Beza, Calv., Est., Grot., Morus, v. Heng. u. M.) ist wegen *ᾧ* unstatthaft, welches zwar von Beza u. Grot. nach der ed. Complut. getilgt, aber kritisch gesichert ist, obwohl es auch Rück., Sand. weglassen und WH., weil es in B. fehlt, einklammert. Ew., Hofm. (vgl. Märcker p. 8 u. Luth.) wollen das *διά* in den Relativsatz hinein konstruiren, als ob *ᾧ διὰ Ἰ. Χρ. ἡ δόξα* stände. Zwar finden sich bei Griechen solche Voranstellungen betonter Satztheile vor dem Relat. (Schaef. App. ad. Dem. IV, p. 462. Stallb. ad Plat. Phaedr. p. 238 A. 363 A, vgl. z. Act 1 2); doch im NT haben wir eine derartige Stelle nicht (mit Unrecht zieht Hofm. I Pt 4 11. Hbr 13 21 hierher); ein besonderer Grund aber, weshalb Paulus *διὰ*

an (vgl. Win. § 63, I, 1. Buttm., neut. Gr. p. 252); denn dass Paulus durch die Zwischengedanken von der anfangs beabsichtigten Doxologie auf Gott abgeleitet, sich habe bestimmen lassen, den Lobpreis auf Christum, den Mittler und Offenbarer der Gottesweisheit, überzulenken (Phil., Reithm., B.-Crus. und God., der freilich dabei Gott von Christo nicht trennen will, vgl. auch Böhmer), ist ganz unwahrscheinlich. Dagegen lässt sich zwar nicht mit Meyer sagen, dass solche Doxologieen auf Christum sich bei Paulus oder gar in den wirklich apostolischen Schriften überall nicht finden (s. z. 9 5); aber es gehört nothwendig zur Abrundung des Gedankens, dass dem, den er gepriesen, die ihm gebührende Ehre (ἡ δόξα, wie 11 36) nun auch in alle Ewigkeit zu Theil werden soll **).

Ἰ. Χρ. so einzig betont hätte, wäre nicht ersichtlich. Unwahrscheinlicher ist, dass dem Apostel ein παρατίθεμαι ὑμᾶς (Act 20 32) vorschwebt (God., vgl. Glöckl.: συνίστημι ἡμᾶς), und ganz gekünstelt Böhmer: durch ihn wird unser Amen vor Gott gebracht (nach II Kor 1 20).

**) Meyer vergleicht noch das Anakoluth in der Doxologie Martyr. Polyc. 20: τῷ δυναμένῳ πάντας ἡμᾶς εἰσαγαγεῖν ἐν τῇ αὐτοῦ χάριτι κ. δωρεᾷ εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν διὰ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα, τιμή, κράτος, μεγαλοσύνη εἰς αἰῶνας. Natürlich ist nicht ἐστίν (Hofm.), sondern εἴη zu ergänzen. Das των αιωνων nach τους αιωνας haben Treg., WH. nach BC gestrichen (Rcpt.), und es ist nach 1 25. 9 5. 11 36 höchst verdächtig.

Abkürzungen
der in Meyers Kommentar citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Act	= Apostelgeschichte		Kor	= Korintherbriefe
Am	= Amos		Lev	= Leviticus
Apk	= Apokalypse		Lk	= Lukas
Bar	= Baruch		Mak	= Makkabäer
Chr	= Chronik		Mal	= Maleachi
Cnt	= Canticum		Mch	= Micha
Dan	= Daniel		Mk	= Markus
Dtn	= Deuteronomium		Mt	= Matthaeus
Eph	= Epheserbrief		Na	= Nahum
Esr	= Esra		Neh	= Nehemia
Est	= Esther		Num	= Numeri
Ex	= Exodus		Ob	= Obadja
Gal	= Galaterbrief		Phl	= Philipperbrief
Gen	= Genesis		Phm	= Philemonbrief
Hab	= Habakuk		Prv	= Proverbien
Hag	= Haggai		Ps	= Psalmen
Hbr	= Hebraeerbrief		Pt	= Petrusbriefe
Hos	= Hosea		Reg	= Reges
Jak	= Jakobusbrief		Röm	= Römerbrief
Jdc	= Judicum liber		Rt	= Ruth
Jdt	= Judith		Sam	= Samuel
Jer	= Jeremias		Sap	= Sapientia
Jes	= Jesaias		JSir	= Jesus Siracida
Jo	= Joel		Th	= Thessalonicherbriefe
Job	= Hiob		Thr	= Threni
Joh	= Johannes (Ev. u. Briefe)		Tim	= Timotheusbriefe
Jon	= Jonas		Tit	= Titusbriefe
Jos	= Josua		Tob	= Tobias
Jud	= Judasbrief		Zch	= Zacharias
Koh	= Koheleth		Zph	= Zephanias
Kol	= Kolosserbrief			

BG	= Beweis des Glaubens		ThQ	= Theolog. Quartalschrift
BL	= Schenkels Bibellexikon		ThT	= Theologisch Tijdschrift
ChrW	= Christliche Welt		T. U.	= Texte u. Untersuchungen z. Geschichte d. altchristlichen Litteratur
CR	= Contemporary Review		Win. RW	= Winer, biblisches Realwörterbuch, 2. Aufl.
DEBl	= Deutsch-Evangelische Blätter		ZKG	= Zeitschrift f. Kirchengeschichte
Exp	= The Expositor		ZlTh	= Zeitschrift f. lutherische Theologie und Kirche.
GGA	= Göttingische gelehrte Anzeigen		ZPK	= Zeitschrift f. Protestantismus und Kirche.
JBL	= Journal of the Society for biblical literature.		ZSchw	= Theologische Zeitschrift aus der Schweiz
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie		ZTh	= Tübinger Zeitschrift für Theologie
JPrTh	= Jahrbücher für protest. Theologie		ZThK	= Zeitschrift f. Theologie und Kirche
LC	= Literarisches Centralblatt		ZWL	= Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben
NkZ	= Neue kirchl. Zeitschrift		ZwTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
PrKR	= Presbyterian and Reformed Review			
R. E.	= Realencyclopädie f. protest. Theol. u. Kirche.			
StKr	= Theol. Studien u. Kritiken			
ThLBl	= Theolog. Litteraturblatt			
ThLz	= Theolog. Litteraturztg.			

